

الاهیات عهد جدید*

جیمز دی. جی. دان
علی کوچکی**

اشاره

مقاله حاضر ترجمه یکی از مقالات کتاب *راهنمای مطالعات کتاب مقدس* است که دانشگاه آکسفورد آن را منتشر کرده است. پرسش محوری این نوشتار آن است که الاهیات عهد جدید در پی طرح و حل چه مباحثی است. بی شک عهد جدید در نسبت با ریشه عبرانی خود (عهد قدیم، البته به باور مسیحیان) چنین عنوانی یافته است. در نتیجه باید جهت مباحث را به پرسش‌هایی معطوف کرد که از نسبت دو عهد، دلایل طرح عهد جدید، و تلقی‌هایی سخن می‌گویند که بنا بر نظر مسیحیت، چنین عهدی را ناگزیر می‌ساختند. نوشتاری از این دست، باید به مسائلی همچون خدا، قوم برگزیده، رابطه خدا با انسان، و مسئله نجات بپردازد که جزو مهم‌ترین مضامین عهد قدیم‌اند؛ و آنگاه با توجه به آنها، تلقی و تفسیر عهد جدید را مطرح کنند. در نتیجه بررسی تحولات این مسائل، مجموعه‌ای از آرای الاهیاتی فراهم می‌آید که توجیه خود را در استناد به عبارات عهد جدید و دیدگاه‌های مربوط به پدیدآورندگان این کتاب‌ها می‌جوید.

کلیدواژه‌ها: الاهیات عهد جدید، عهد قدیم، قوم خدا، نجات، رابطه خدا با انسان

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

James D. G. Dunn, "New Testament Theology", in: *The Oxford Handbook Biblical Studies*, ed. J. W. Rogerson & Judith Lieu, pp 698-715, Oxford & New York: Oxford University Press, 2006.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

چیستی الاهیات عهد جدید

مفهوم الاهیات عهد جدید بیش از آنچه غالباً تصور می‌شود، محل نزاع است. علی‌القاعده، الاهیات صرفاً نشان‌دهنده بحث دربارهٔ خدا نیست، بلکه بر پیامدهای یک باور فعال نسبت به خدا — مانند فهم جهان به‌منزلهٔ مخلوق، زندگی انسان به‌مثابهٔ موجودی پاسخ‌گو در برابر خدا، وحی الاهی و هدف رستگاری، و اموری از این دست — نیز دلالت می‌کند. بنابراین می‌توان الاهیات عهد جدید را صرفاً به معنای توصیف باورهای ناظر به موضوعاتی دانست که از نوشته‌های عهد جدید برآمده‌اند؛ اما این تعریف بسیط، پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد — پرسش‌هایی که دست‌کم اگر نقش الاهیات عهد جدید، به‌درستی درک شده باشد مطرح می‌شوند.

برای مثال آیا الاهیات عهد جدید صرفاً عملی توصیفی — کاری از سنخ باستان‌شناسی ادبیات تاریخی — است؟ یعنی آیا صرفاً کاری از نوع طبقه‌بندی مجموعه اظهارات رسمی دربارهٔ چنین موضوعاتی در عهد جدید است؟ یا اینکه وظیفهٔ واقعی در اینجا، کشف اصول و آموزه‌هایی است که بتوان از ارتباط الاهیات عهد جدید با قرن بیستم و اهمیت آن در این دوره سخن گفت؟ یعنی آیا عملی تجویزی است یا عملی توصیفی؟ به بیان دیگر مقصود ما از این عنوان چیست؛ گزارش کردن اندیشهٔ عهد جدید یا بنا کردن الاهیاتی بر مبنای اندیشهٔ عهد جدید؟ آیا الاهیات عهد جدید در حوزهٔ تخصص محققان تاریخ یا ادبیات است و یا اینکه صرفاً مسئله‌ای مربوط به کلیسا است که به لحاظ تاریخی این نوشته‌ها را به‌عنوان عهد جدید به رسمیت شناخته است و به این سبب، عهد جدید با چنین وصفی، نوشته‌ای مقدس به شمار می‌آید؟

پاره‌ای دیگر از پرسش‌ها از ابهام این مسئله برآمده‌اند که آیا موضوع اصلی الاهیات عهد جدید، همان باورهای نویسندگان عهد جدید است یا صرفاً همان مطالب نوشته شده است. آیا باید چنین پنداشت که این نویسندگان در هر مورد خاص، از منبع یا سرچشمهٔ الاهیاتی بزرگ‌تری الهام می‌گرفتند که آن را می‌توان (و باید) از زبان خاص هر متن استنتاج کرد یا اینکه باید تنها به خود متن پرداخت؟ در هر حال این پرسش را نمی‌توان نادیده گرفت که فهم ما از یک متن خاص تا چه اندازه به شناخت ما از زمینه‌هایی که آن متن بر اساس آنها و برای آنها شکل گرفته وابسته است. اگر از تلاش برای پی‌گیری منظور یک متن تا ذهن نویسندهٔ آن اجتناب شود، به اشاره‌ها و پاسخ‌های

خود این متون — و نه پاسخ‌ها و اشاره‌های سایر نوشته‌ها به آن مباحث که نمی‌توانند مقصود این متون را کاملاً روشن کنند — چه اهمیتی باید داد؟

بنابراین در کاربرد کلمه توصیفی عهد جدید، مفاهیم ضمنی‌ای نهفته است. بعضی معتقد بوده‌اند که نوشته‌های عهد جدید، در باب هر موضوعی، آموزه‌الاهیاتی یکدست و واحدی دارند. تردیدی نیست که این نوشته‌ها، مجموعه‌نوشتاری یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دهند که به‌ویژه بر محور عیسی مسیح و تعبد نسبت به او گرد آمده‌اند. اما گرداگرد این هسته عمومی، تنوع چشم‌گیری وجود دارد. در نتیجه، شاید پذیرفتنی نباشد که درباره هر موضوع خاصی به‌راحتی از «آموزه عهد جدید» سخن به میان آوریم؛ چراکه در بعضی موارد، آموزه مورد بحث را تنها در یک یا دو نوشته عهد جدید می‌توان یافت؛ دیدگاه‌های مربوط به همجنس‌گرایی نمونه‌های مناسبی در این مورد هستند. در سایر موارد نیز میان دیدگاه‌های مختلف در یک موضوع خاص، تعارض‌های بارزی می‌توان یافت؛ چنان‌که، برای مثال، در دیدگاه‌های مربوط به شریعت (یهودی) شاهد آن هستیم. آیا باید مسیر «نقادی قانونی» (Canonial Criticism) را بپیماییم و، به‌عنوان بخشی از «قانون عهد جدید»، تأکید کنیم که نوشته‌های مجزا باید تنها از منظری قانونی — یعنی در بافت یک سنت یکپارچه — فهم شوند؟ این عامل وحدت‌بخش — که تنها این نوشته‌ها به‌عنوان عهد جدید، قانونی به‌شمار می‌آیند — شاید از این دیدگاه کلیسای مسیحی قرن چهارم متأثر بوده است که تنها این نوشته‌ها، قانونی‌اند و سایر نوشته‌ها، سندیت ندارند. بدین ترتیب دامنه فردگرایی — آن‌چنان‌که الاهیات پولسی می‌توانست باعث بروز آن شود — برچیده می‌شود و ورودی‌الاهیاتی پراهمیتی ارزش خود را از دست می‌دهد.

پرسش‌هایی از این دست در سنت تحقیقی مدرن، به‌ویژه در یکصد سال اخیر، دائماً خودنمایی کرده‌اند. آنچه با نام مکتب تاریخ ادیان در آلمان، در پایان قرن نوزدهم و در طول قرن بیستم، شهرت یافت، تا اندازه زیادی، واکنشی بود نسبت به تلقی دین به‌عنوان الاهیات محض. نباید عهد جدید را صرفاً انباشتی از آموزه‌ها تلقی کرد، بلکه این امر شاهدهی بر تجربه دینی و تعامل مسیحیت اولیه با سایر جنبش‌های دینی در آن زمان است. مثلاً ویلیام ورده (William Wrede) در ۱۸۹۷ مدعی شد که ما باید عنوان «الاهیات عهد جدید» را واگذاریم و به جای آن از «تاریخ دین مسیحی آغازین» یا

«تاریخ دین و الاهیات مسیحی آغازین» سخن بگوییم. تحقیق مشهور ویلهلم بوسیت (Wilhelm Bousset) در ۱۹۱۳ در باب گسترش مسیح‌شناسی اولیه، نقطه آغاز بحث خود را آیین نیایش در جامعه اولیه مسیحی قرار داد.

اندیشمندان در دهه‌های میانی قرن بیستم بر آن بودند که دیگر بار الاهیات عهد جدید را در این معنای نسبتاً مهم به کار برند که الاهیات «سخن گفتن از جانب خدا» است و نه صرفاً «سخن گفتن درباره خدا». در اینجا نام‌های رودلف بولتمان (Rudolf Bultman) و تأثیرگذارترین بولتمانی نسل بعد، ارنست کاسمان (Ernst Käsemann)، شایسته توجهند. اخیراً این بحث به جهات مختلفی کشیده شده است و بر این امر تأکید می‌شود که اولاً نوشته‌های عهد جدید را باید به مثابه منابعی تاریخی مطالعه کرد، و ثانیاً باید با توجه بیشتر به جذابیت‌های ادبی و زیبایی‌شناختی این نوشته‌ها به آنها پرداخت، و دیگر آنکه مسلماً این نوشته‌ها را تنها در بافت سنت مسیحی می‌توان به شکل مناسبی فهم کرد. در نتیجه این ابهام‌ها، امکان‌پذیری یا مطلوبیت الاهیات عهد جدید همچنان مسئله‌ای قابل طرح است.

با این حال، با توجه به همه آنچه گفته شد، اگر الاهیات، طرحی عملی باشد، آنگاه یقیناً امکان‌پذیر نیست که نقش عهد جدید در این کار مستثنا گردد یا نادیده گرفته شود؛ چراکه عهد جدید، دلیل اصلی آغاز الاهیات مسیحی و منبع اصلی الاهیات مسیحی در تمام اعصار است. در واقع این سخن را می‌توان پذیرفت که نوشته‌های عهد جدید، موضوع الاهیات مسیحی را تعریف و مهیا کرده‌اند و در نهایت، همه لواحق بحث الاهیات بر اساس آن موضوع، تفسیر شده‌اند. حتی اگر کسانی جمله اخیر را ادعایی اغراق‌آمیز به شمار آورند، با این حال این واقعیت گریزناپذیر به قوت خود باقی خواهد ماند که نوشته‌های عهد جدید، شالوده ادبی همه الاهیات مسیحی را فراهم می‌کنند. بنابراین صرف نظر از دشواری‌های تعریف موضوع و گستره الاهیات مسیحی، کسانی می‌کوشند تا سهم عهد جدید را در این میان تبیین کنند؛ سهمی که نمی‌توان از آن چشم پوشید.

الاهیات عهد جدید

یکی از عناصر پراهمیت در تعیین شاخص و مضمون الاهیات عهد جدید، این واقعیت

است که این نوشته‌ها — که موضوع اصلی این الاهیات را فراهم می‌کنند — با عنوان «عهد جدید» توصیف شده‌اند. این نوشته‌ها با توجه به نسبتی که با نوشته‌های موسوم به «عهد قدیم» دارند، تعریف شده‌اند. به بیان دیگر، در مقابل الاهیاتی که با عنوان «قدیم» معرفی می‌شود، الاهیات عهد جدید، دست‌کم تا حدودی، با شاخص «جدید» بودن تعین یافته است. در عین حال باید به این نکته توجه داشت که خود اصطلاحات «قدیم» و «جدید» اوصاف بی‌طرفانه‌ای نیستند؛ بلکه چشم‌انداز جدیدی را نشان می‌دهند: «قدیم» به‌گونه‌ای است که تنها در تقابل با «جدید» معنا می‌شود و برعکس.

در عین حال، این دو تعبیر در یک اصطلاح رایج مشترک‌اند؛ یعنی Testament که برگرفته از Testamentum لاتینی است. این اصطلاح لاتینی، ترجمه واژه یونانی Diathēkē به معنای «خواست و وصیت واپسین، پیمان، میثاق و عهد» و واژه عبری bērit̄ به معنای «توافق، پیمان و عهد» است. این واژه در معنای اخیر (عهد)، بیشترین بار الاهیاتی را به دوش می‌کشد؛ زیرا در متون مقدس یهودی و مسیحی، اصطلاح «عهد» نشان‌دهنده پیمان‌هایی است که خدا، بنا بر باب‌های دوازدهم تا هفدهم سفر پیدایش، با بنی‌اسرائیل بسته است (خروج ۲: ۲۴؛ لاویان ۲۶: ۴۵-۴۲؛ تثیبه ۴: ۳۱) و همچنین پیمان‌های رسمی‌ای که بین یهوه و آبای بنی‌اسرائیل در کوه سینا (خروج ۱۹: ۶-۵) و دشت‌های موآب (تثیبه ۲۹: ۳۱) منعقد شدند. اینها قول‌ها و توافق‌هایی (به‌طور مشخص در تورات) بودند که هسته خودفهمی بنی‌اسرائیل را به‌عنوان قوم یهود شکل دادند.

اصطلاح «عهد جدید» که به‌طور مستقیم از کتاب عهد جدید گرفته شده است به یک «پیمان جدید» دلالت دارد (به‌ویژه در لوقا ۲۲: ۲۰؛ اول قرنتیان ۱۱: ۲۵؛ دوم قرنتیان ۳: ۶؛ و عبرانیان ۹: ۱۵). همه این عبارات‌ها مبین این ادعا هستند که پیش‌گویی باستانی درباره «پیمان جدید» (ارمیا ۳۱: ۳۱) در آنچه مسیح از طریق بشارت، مرگ و رستاخیز خود بدان نایل آمد، تحقق یافته است. بنابراین اتفاقی نیست که همان اصطلاح به نوشته‌هایی اطلاق شود که حامل صریح‌ترین شواهد بر آن مدعا، یعنی «عهد و پیمان جدید»، هستند.

بدین ترتیب خود اصطلاح «الاهیات عهد جدید» بی‌درنگ طرح اولیه خود را بازمی‌نمایاند: ادعاهای عهد جدید درباره مسیح؛ نه آنکه صرفاً این ادعاها مورد نظر

باشند، بلکه این ادعاها تحقق امیدها و انتظاراتی هستند که در عهد قدیم مطرح بوده‌اند. البته چنین طرحی را نمی‌توان بدون طرح مسائل بنیادین هم‌ترازی دنبال کرد. آیا عهد/ پیمان جدید را باید (به لحاظ الاهیاتی) استمرار عهد قدیم دانست؟ یا اینکه باید آن را جایگزین عهد قدیم تلقی و عهد/ پیمان قدیمی را ملغاً و باطل اعلام کرد؟ گزینه دوم در نامه به عبرانیان (به‌ویژه عبرانیان ۸: ۱۳) مطرح و موجب شکل‌گیری الاهیات بدیل کاملی شد — به این معنا که مسیحیت همه آنچه را که نیکو بود از عهد قدیم در خود کشید و از آن پوسته‌ای خالی بر جای نهاد — که در طول چندین قرن، و در واقع تا همین چند دهه پیش، باعث برتری جویی نگرش‌های مسیحی نسبت به بنی‌اسرائیل و یهودیان بود. طرح بدیل این است که، آیا عهد جدید و مسیحیت باید وحی مقدس جدیدی تلقی شوند که چگونگی ارزیابی همه الهامات اولیه را معین می‌کنند؟ آیا عهد جدید باید به‌عنوان هدف عهد قدیم — هدف در معنای معادل با غایت، نقطه اوج و کمال — فهم شود؟ پرسش‌هایی از این دست برای نوشته‌های مربوط به عهد قدیم و الاهیات عهد قدیم، چالش‌برانگیز هستند؛ اما به‌سختی می‌توان دلالت‌های ضمنی آنها را برای جوهره و هسته اصلی الاهیات عهد جدید نادیده گرفت.

خلاصه آنکه اگر وظیفه اساسی الاهیات عهد جدید، تحلیل این مسئله است که عهد جدید چه دستاوردی برای الاهیات به بار می‌آورد، یا چگونه عهد جدید موضوع اصلی و ارزش الاهیات مسیحی را تعیین می‌کند، آنگاه لازم است که شاخصه عهد جدید را با توجه کامل به اصطلاحات «عهد» و «جدید» در نظر بگیریم. الاهیات عهد جدید به نوشته‌های عهد جدید به‌منزله شاهدی بر میثاق خدا با انسان می‌پردازد. الاهیات عهد جدید با این نگرش آغاز می‌شود که نوشته‌های عهد جدید در مقایسه یا حتی در تضاد با مرحله کهنی که در عهد قدیم بیان شده است، دوره جدیدی در نسبت میان خدا و انسان مطرح می‌کنند (یا بنیاد می‌نهند).

حال اگر وصف «الاهیات عهد جدید» است که وظیفه اصلی الاهیات عهد جدید را مشخص می‌کند، باید موضوع اصلی آن مضامینی باشند که هم وحدت‌بخش دو عهد به‌عنوان «عهد» باشند و هم متمایزکننده عهد جدید و جدید بودن آن نسبت به عهد قدیم. این مضامین چهار امر هستند: خدا، قوم خدا، هدف نجات‌بخش خدا، و واکنش انسان‌ها در این زمینه.

خدا به مثابه موضوع

نیلز دال (Nils Dahl) در تعبیری به یادماندنی، خدا را «عامل مستتر در الاهیات عهد جدید» توصیف کرده است (۱۹۹۱: ۱۵۳-۱۶۳). او به این واقعیت توجه می‌دهد که خدا، اصل بدیهی و مفروضِ ناگفته‌ی نویسندگان عهد جدید است. آنان الزامی نداشتند که درباره‌ی باور به خدا بحث و استدلال کنند. همه‌ی خوانندگان آنان می‌دانستند (یا گمان می‌کردند که می‌دانند) که جهان به چه کسی یا چه چیزی دلالت دارد. «خدا» مناقشه‌ناپذیر و حاکی از امری بی‌اندازه مهم بود؛ اما بنا بر سنت، این امر مهم به ندرت نیاز به تجزیه و تحلیل داشت. در واقع، اصطلاح «خدا» یکی از واژه‌های بسیار پربسامد در عهد جدید است، حتی بیشتر از «عیسی» و «مسیح». اما ارجاع به خدا به عنوان امری همیشه حاضر و عاملی اساسی در تجربه‌ی بشری که این اندازه همه جا را فرا گرفته است، به هیچ بیانِ بیشتر و کامل‌تری نیاز ندارد.

در نتیجه، الاهیات عهد جدید در باب خدا — (الاهیات در معنای اخص آن) که باید درباره‌ی اختلاف‌های مکاتب به تأمل پردازد — به زبان آوردن چیزی بود که برای نویسندگان عهد جدید کاملاً واضح بود و نیازی به بیان آن نبود؛ این امر برای مسیحیان متقدم به نوشتن الفبا می‌مانست و به نظر می‌رسید که برای بسیاری از آنان یک همان‌گوییِ فضل‌فروشانه به شمار می‌آمد. بنابراین برای درک دیدگاه الاهیات عهد جدید در باب خدا ناگزیر باید به اشارات و استنباط‌های این متن پردازیم؛ چه در سطح درون‌متنی و چه به عنوان تلاش برای روشن ساختن الاهیات خود نویسندگان آن. این بدان معناست که الاهیات عهد جدید در باب خدا به تکمیل اشارات و استنباط‌هایی می‌پردازد که با رجوع به نخستین نوشته‌های مقدس قطعی نزد مسیحیان به دست می‌آیند؛ نوشته‌هایی که بعدها همچون عهد قدیم مشهور شدند. الاهیات عهد جدید در این موضوع، متکی و مبتنی بر الاهیات عهد قدیم است. همان‌خدایی که آفریدگار همه چیز است خود را به راه‌های متفاوتی از جمله الهام و آفرینش آشکار ساخته است و آن‌چنان بر آفریدگان خویش — که از طریق تعلیم به وسیله شریعت، پیامبران و متون مقدس اعتقاد بنیادینی دریافت کرده‌اند — و بر غالب نویسندگان عهد جدید روشن بود که به هیچ تفسیری نیاز نداشت. این مسلمات — که برای سایر سنت‌های دینی و برای مسیحیت مدرن مناقشه‌برانگیز است — و ماهیت مسلم‌انگاشته‌شده

آنها به خوبی از این متون برمی آیند (مثلاً از متی ۶: ۳۰؛ عبریان ۱: ۱؛ و رومیان ۳: ۶).
 دقیق ترین ویژگی میراث الاهیاتی مسیحیان اولیه، فراتر از ویژگی متعارف باور
 یهودی بود که خدا یگانه است. این باور در اعتقادنامه سنتی و اصلی یهودی (شِمَع)
 بیان شده که: خداوند، خدای ما، خداوندی یگانه است (تثنیه: ۶: ۴). این اصل اعتقادی در
 فضای مشرکانه شرق نزدیک باستان، متمایزترین ویژگی الاهیات عهد قدیم بود. آیا
 «یکتاپرستی» دقیق ترین صفت اعتقاد یهودیت اولیه است؟ این باور که خدا یکی است یا
 اینکه (فقط) یک خدا وجود دارد، آن قدر بدیهی بود که سنگ بنای عقیدتی نویسندگان
 عهد جدید (مثلاً مرقس ۱۲: ۲۹؛ رومیان ۳: ۲۹-۳۰؛ تیموتاؤس اول ۲: ۵؛ یعقوب ۲: ۱۹) شد. با
 این حال بر اساس همین دیدگاه است که ما با اولین معضلات الاهیات عهد جدید
 روبه رو می شویم: به نظر می رسد بعضی از نویسندگان عهد جدید درصدد آن بودند که
 یکتاپرستی خود را به گونه ای بازتعریف کنند تا جایی برای «عیسی» باز شود.

چنان که پیش از این دیدیم تمرکز عام بر «عیسی مسیح» و پرستش او، وحدت بخش
 هویت عهد جدید است. البته این امر یادآور بشارت عیسی است که در روایات مربوط
 به کردار و گفتار او در اناجیل بر جای مانده است. همچنین یادآور این اعلان بنیادین
 است که عیسی، مسیح بود و هست؛ کسی که برآورنده آمال یهودی در باب یک
 شخصیت «مسح شده» است که پادشاهی را برای اسرائیل باز خواهد آورد (اعمال رسولان
 ۱: ۵). ابتدایی ترین ضرورت طرح چنین موضع دفاعی ای این است: همو که به صلیب
 کشیده شده است به هیچ روی، کمتر از مسح شده خدا نیست، و این امر در عبارات متی
 (مثلاً ۱: ۲۲-۲۳؛ ۲: ۱۵؛ ۸: ۱۷؛ ۱۲: ۱۷-۲۱؛ ۲۱: ۴-۵) و تصویر لوقا (۲۴: ۲۵-۲۷؛ ۴۶-۴۴) و اعمال
 رسولان (مثلاً ۸: ۳۲-۳۵؛ ۱۷: ۱۱) بازتاب یافته است. این استدلال در نامه های پولس
 به خوبی از عهده کار برآمد و عنوان «مسیح»، کم و بیش اسمی خاص (عیسی مسیح)
 شد. بنابراین فارغ از دشواری اعلام مسیح بودن کسی که بر صلیب جان سپرده
 است (اول قرن تیان ۱: ۲۳) هیچ امر دیگری برای بر هم زدن میراث الاهیاتی عهد قدیم
 وجود نداشت.

چالش برانگیزتر، ایمان به این مسئله بود که خدا عیسای مرده را حیات دوباره
 بخشید؛ مسئله ای که یک ویژگی وحدت بخش بنیادین دیگر در الاهیات عهد جدید
 است. اما این اعتقاد بیش از آنکه فهم مسیحی آغازین را در باب نظام الوهی بر هم زند،

نظام زمان را در هم می‌ریخت. دلالت‌های ضمنی الاهیات صرفاً هنگامی روشن می‌شوند که اعتقاد بالاتری به این روایت ملحق شود و آن اینکه خدا عیسای از مرگ برخاسته را برکشیده بود تا در سمت راست او بنشیند. در اینجا به نظر می‌رسد که پویش الاهیاتی دارای دو جنبه است: اول، تأثیر عبارت کلیدی عهد قدیم به‌ویژه در مزامیر ۱۱۰: ۱: «پروردگار به خداوندگار من می‌گوید: در سمت راست من بنشین، تا هنگامی که من دشمنانت را کرسی زیر پای تو سازم» (مرقس ۱۴: ۶۲؛ اعمال رسولان ۲: ۳۴-۳۵؛ اول قرنتیان ۱۵: ۲۵؛ عبرانیان ۱: ۳؛ اول پطرس ۳: ۲۲)، و دوم، اثر تجربه آغازین مسیحی به‌ویژه در پرستش، که بر اساس عمل روح خدا در دل‌های آنان (مثلاً در فیلیپیان ۳: ۳؛ یوحنا: ۴: ۲۳-۲۴) و همچنین به‌عنوان عمل مسیح محشور و متعالی در میان آنان (در اعمال رسولان ۳: ۴ از طریق نام او) فهمیده می‌شود. روشن‌ترین بیانات در این باره، گفتمان خاص پولس در باب «زیستن در مسیح» (در عباراتی همچون رومیان ۸: ۹-۱۰ و غلاطیان ۲: ۲۰) و تصویرپردازی خاص یوحنا در باب رابطه قلبی دو طرفه (یوحنا ۱۵: ۱-۱۰) است.

پاره‌ای از مضامین این ادعاهای جدید، همان چیزهایی هستند که پیامبران عهد قدیم آرزو داشتند و بنابراین [آن مضامین] نمی‌توانستند باور بنی‌اسرائیل را درباره‌ی خدای واحد بر هم زنند. علاوه بر این، عهد قدیم نیز روایاتی درباره‌ی حنوخ و ایلیا در بر دارد که زنده به بهشت عروج کرده‌اند (پیدایش ۵: ۲۴؛ دوم پادشاهان ۲: ۱۱-۱۲) و دیدگاه‌های بعدی نقش‌هایی متعالی در بهشت به آنان بخشیده‌اند. بر همین منوال نه عیسی و نه پولس در پیش‌گویی در باب مشارکت حواریان و قدیسان به‌عنوان داوران در داوری نهایی (متی ۱۹: ۲۸؛ قرنتیان ۶: ۲) هیچ مشکلی نمی‌دیدند. علاوه بر این، مشاهده می‌کنیم که نویسندگان عهد جدید تأکید داشتند که ایمان آنان به عیسی مسیح بر این تلقی مبتنی است که او از کسی که به‌تازگی در گذشته و آنان درباره‌ی او سخن می‌گویند، فراتر است.

متی، با قاطعیت و بدون تردید، از اهمیت عیسی بر اساس «حضور الاهی» سخن می‌گوید: «عیسی را باید که عمانوئیل خواند، یعنی خدا با ماست» (متی ۱: ۲۳)، او وعده می‌دهد هر جا که دو یا سه تن از پیروانش جمع آیند در میانشان حاضر شود (همان ۱۸: ۲۰)، تمامی قدرت در آسمان و بر زمین به او داده شده است و او همواره با پیروان خویش همراه خواهد بود (همان ۲۸: ۱۸-۲۰).

یوحنا انجیل خویش را با این اعتراف دو وجهی که عیسی خداست شکل می‌دهد: «کلمه مخلوقی که خداست همو که در عیسی تجسم یافته است؛ یگانه خدایی که در آغوش پدر است» (یوحنا ۱: ۱۴-۱۸)؛ اعتراف «توما» نقطهٔ اوج این انجیل است: «ای خداوندگار من و ای خدای من» (همان ۲۰: ۲۸). یوحنا هیچ تلاشی به خرج نمی‌دهد تا اتهامی را که به عیسی (طبق تعبیر یوحنایی) زده می‌شد، رد کند: «او خود را هم‌تراز خدا می‌داند»، و «خود را خدا می‌خواند» (همان ۵: ۱۸؛ ۱۰: ۳۳). رساله به عبرانیان نیز بی‌هیچ تردیدی مزامیر را سندی بر الوهیت عیسی می‌داند (عبرانیان ۱: ۸) و مکاشفهٔ یوحنا به‌وضوح بره‌ای را ترسیم می‌کند که در عرش الاهی سهیم است (مکاشفه ۷: ۱۷؛ ۲۲: ۱ و ۳).

اما از بسیاری جهات، دقیق‌ترین بیان را در نامه‌های پولس می‌توان یافت. او در بسیاری از نیایش‌ها و دعاهاش مسیح را با خدا ذکر می‌کند: «فیض و رحمت از جانب خدا، پدر ما و خداوند، عیسی مسیح است» (مثلاً رومیان ۱: ۷؛ اول قرنتیان ۱: ۳؛ غلاطیان ۱: ۳). او نوشته‌هایی را که از یهوه به‌عنوان خداوند سخن می‌رانند (به‌ویژه تصریح موحدانهٔ اشعیا ۴۵: ۲۱-۲۳) به عیسی ارجاع می‌دهد (فیلیپیان ۲: ۱۰-۱۱). «روز خداوند» در عهد قدیم — که به انتظار داوری الاهی اشاره دارد (مثلاً عاموس ۵: ۱۸-۲۰؛ یوئیل ۲: ۱-۲، ۱۱ و ۳۱) — بدون هیچ‌گونه تفاوتی، در عهد جدید به «روز خداوند ما عیسی مسیح» تبدیل شده است (مثلاً اول قرنتیان ۱: ۸؛ اول تسالونیکیان ۵: ۲؛ فیلیپیان ۱: ۱۰). در اینجا روح خدا، باز بدون هیچ‌گونه تفاوتی، به روح مسیح یعنی روح پسر اشاره دارد (رومیان ۸: ۹؛ غلاطیان ۴: ۶؛ فیلیپیان ۱: ۱۹)، و مسیح برخاسته را می‌توان «روح حیات‌بخش» معرفی کرد (اول قرنتیان ۱۵: ۴۵).

با این حال دقیق‌ترین همهٔ اینها دستورالعملی است که پولس در رسالهٔ اول قرنتیان (۸: ۶-۷)، با مهارت، ترسیم و ذکر کرده است:

اگرچه هستند خدایانی، چه در آسمان و چه بر زمین، که خوانده می‌شوند، و در واقع خدایان بسیار و خداوندان بسیاری هستند، با این حال ما را تنها یک خداست، که همه چیز از اوست و ما برای او ایم و تنها یک خداوند، عیسی مسیح است که همه چیز به سبب او هست و ما (نیز) به سبب او هستیم.

در این عبارات بر خلاف اعتقادات مشرکانه همسایگان، پیروی از «شِمَع» (اعتراف‌نامه بنی‌اسرائیل به وحدانیت خدا و یکی بودن خداوند) را به‌وضوح می‌بینیم. اما شگفت آنکه آنچه شکل می‌گیرد به‌زحمت می‌تواند چیزی جز شکل‌دهی آگاهانه دوباره در باب تأکید بنیادین بنی‌اسرائیل بر یکتاپرستی باشد. با این تفاوت که «شِمَع»، توسعه یافته است (شاید بهترین واژه‌ای که می‌توان به کار برد همین باشد) تا مسیح را هم در بر بگیرد؛ در اینجا یکتایی خدا به‌عنوان پروردگار مورد اعتراف است؛ به‌گونه‌ای که هم پدر و هم عیسی مسیح را شامل شود.

در اینجا است که این مبحث با این پرسش ارتباط می‌یابد که الاهیات عهد جدید را — که به‌درستی چنین نامیده شده است — چگونه باید تعریف کرد؟ تعریف بر اساس تبیین تاریخی آنچه نویسندگان عهد جدید به آن می‌اندیشیدند و یا قصد نگارش آن را داشتند به این اندیشه خواهد انجامید که چگونه چنین کلامی می‌توانست شکل بگیرد؟ و در نهایت چه صورتی به خود گرفت؟ و این کلام در افق‌های فکری و اندیشه‌های محدود آن روزگار چگونه فهمیده می‌شد؟ شایسته است دربارهٔ پولس بپرسیم که آیا او قصد داشت آنچه را که نسل‌های متوالی از قول او برداشت کرده‌اند، بیان کند. مثلاً آیا او از سخن گفتن دربارهٔ عیسی با عنوان *خدا* پرهیز داشت؟ عبارت موجود در رومیان ۹: ۵ یک مورد معروف در نقض این مدعاست. این امر که او اصطلاحات رایج نماز (مثل *deōsis*, *deomai*) را تنها برای خدا به کار برده و هیچ‌گاه آنها را برای مسیح به کار نبرده است، چقدر اهمیت دارد؟ همچنین در نوشته‌های پولس، هر جا که اصطلاحات متعارف پرستش به کار می‌روند، تنها خداست که پرستیده می‌شود؛ تنها خداست که روح می‌بخشد؛ و سپاس از طریق مسیح به خدا می‌رسد. آیا پولس که یهوه را در نوشته‌های عهد قدیم به مسیح ارجاع می‌دهد می‌تواند از «خدا ... خداوند ما، عیسی مسیح» سخن بگوید؟ (مثلاً در رومیان ۱۵: ۶؛ دوم قرنتیان ۱: ۳؛ ۱۱: ۳). شاید قابل توجه‌ترین نکته این باشد: هیچ اشاره‌ای در دست نیست که شیوهٔ بیانی نویسنده که در این بندها به کار رفته است، باعث شده باشد اعضای یهودی کلیساها — که به اعتقادنامهٔ شِمَع باور داشتند — در برخورد با آنچه پولس نگاشته بود (برخلاف آنچه در انجیل متأخر یوحنا ۵: ۱۸ و ۱۰: ۳۳ آمده است) احساس شگفتی کنند یا آن را حرمت‌شکنانه تلقی نمایند.

بنابراین به نظر می‌رسد که الاهیات عهد جدید در نقشش در باب تلاش برای توضیح تمایزات الاهیات مسیحی (در این مورد، یعنی مسیح‌شناسی) باید با دقت بسیار پی‌گرفته شود. آنچه را که به نظر باید دلالت‌های آشکار به شمار آورد شاید بتوان با بازنگری، دست‌کم در ابتدا، مبالغه در پرستش یا ارتقای خطایی تلقی کرد، و [مدعی شد] هنگامی که این عبارات در آغاز نوشته می‌شدند، چنین به نظر می‌رسیدند.

از سوی دیگر الاهیات عهد جدید به‌مثابه الاهیات رسمی می‌تواند به هر ملاحظه‌ای که احتمالاً پولس بیان کرده است، توجه اندکی نشان دهد؛ چراکه پرستش عیسی به‌عنوان خدا در سایر نوشته‌ها، از جمله در انجیل یوحنا و مکاشفات او، کمتر نهی شده است. وقتی الاهیات عهد جدید بیان ابتدایی و دارای سهم نخست در الاهیات مسیحی تلقی شود، مسیح‌شناسی مبتنی بر حکمت/لوگوس در عبارت‌هایی مثل یوحنا ۱: ۱۸؛ غلاطیان ۱: ۱۵-۲۰؛ و عبرانیان ۱: ۱-۴، به‌عنوان ترسیم روش رو به جلو برای گسترش مسیح‌شناسی قرن دوم و سوم اهمیت می‌یابد؛ دقیقاً همان‌طور که شیوه بیان پدر و پسر عهد جدید و بیان تبعی اول قرن‌تین ۱۵: ۲۴-۲۸ در ساختار مسیح‌شناسی کلاسیک در اعتقادنامه‌ها و اعتراف‌نامه‌های بعدی، نقش بنیادینی دارد.

هر چه مبحث کارکرد الاهیات عهد جدید پیراسته‌تر شود، روشن می‌شود که در نهایت این باور آغازین مسیحی درباره مسیح است که به مسیحیت و عهد جدید آن شکل داده است. این مسیح‌شناسی عهد جدید بود که، فراتر از هر چیزی، ناتوانی موجود در چارچوب دین اجدادی مسیحیت، یهودیت (دین بنی‌اسرائیل) یا به تعبیر دیگر، الاهیات عهد قدیم را ثابت کرد؛ البته اگر الاهیات عهد قدیم در جای خاص خود، و نه صرفاً شاخه‌ای از الاهیات جدید یا مسیحی، در نظر گرفته شود. همین ویژگی الاهیات مسیحی، در شکل خالص خود به‌عنوان الاهیات تثلیثی یعنی خدا به‌صورت یک ذات و سه شخص، مانع اصلی در راه گفت‌وگو بین ادیانی با یهودیت و به‌خصوص اسلام شد. بنابراین مسیح‌شناسی، با هر تعریفی، محور تمایز الاهیات عهد جدید است.

قوم خدا

دیگر ویژگی متمایز الاهیات عهد قدیم، اعتقاد به «خدای بنی‌اسرائیل» است. چنین

باوری در شرق نزدیک باستان، نامعمول نبود: هر امتی، خدای خاص خود را داشت و این باور، معیار تکلیف دینی بود. آنچه باور بنی اسرائیل را برجسته می‌ساخت، دقیقاً این باور بود که تنها خدا، خدای بنی اسرائیل است. آیا این عقیده اساساً چیزی بیش از برتری جویی میهن‌ستایانه بود، یا مسلکی مبارزه‌جو در رودرویی با مصیبت بود، و یا حاصل وحی خاصی بود که به پیامبران بنی اسرائیل اعطا شده بود؛ اینها مسائلی هستند که فعلاً نباید بدانها مشغول شویم. آنچه در اینجا بیشتر مطمح نظر است، این واقعیت است که برگزیدگی بنی اسرائیل محور این عقیده خاص و همچنین محور الاهیات عهد قدیم بوده است. یهوه، خدای همه، بنی اسرائیل را برای خود برگزیده بود. به بیان تصنیف برجسته موسی: «باری تعالی به امت‌ها نصیب ایشان را داد، اما اسرائیل را برای خویشتن نگاه داشت» (تثنیه ۳۲: ۹-۸).

این اعتقاد بنیادین، به‌ویژه با توجه به رابطه بنی اسرائیل با امت‌ها (غیریهودیان)، چالشی در الاهیات عهد قدیم ایجاد می‌کند. از یک سو مطالبی درباره کشتارهای وحشتناکی می‌خوانیم که [به دست یهودیان] نسبت به سایر اهالی آن سرزمین اتفاق افتاد (چنان‌که در سفر پیدایش ۳۴: ۲۵؛ یوشع ۶: ۲۱؛ و کتاب اول سموئیل ۱۵: ۳ می‌بینیم)؛ کشتارهایی که ظاهراً با تأیید یهوه بوده‌اند. به نظر می‌رسید که امتیاز قائل شدن در مورد خدا، مستلزم ممتاز دانستن خود ایشان نسبت به سایر اقوام بود؛ امتیازی که احکامی برای ایشان ایجاد می‌کرد مثل طهارت و نجاست، و اینکه سایر اقوام، ذاتاً نجس و خطری برای تقدس اسرائیلی (لاویان ۲۰: ۲۶-۲۲) هستند. سیر چشم‌انتظاری بنی اسرائیل به آینده، هیچ شکی باقی نمی‌گذاشت که بسیاری از امت‌ها (دشمنان بنی اسرائیل) به دست پروردگار آنان، هلاک و ویران خواهند شد (مثلاً در مزامیر ۲: ۹-۸؛ اشعیا ۴۷: ۳؛ صفتیا ۲: ۹). از سوی دیگر وعده به ابراهیم را می‌بینیم که امت‌ها، در آینده، از او برکت خواهند یافت (پیدایش ۱۲: ۳). آذوقه فراهم کردن بنی اسرائیل برای بیگانه و غریبه ساکن [در سرزمین آنان] یکی از ویژگی‌های مراوده در قوانین اجتماعی آنان است (مثلاً تثنیه ۱۰: ۱۹؛ ۱۴: ۲۹؛ ۲۴: ۱۴)؛ بنده یهوه، یعنی خود یعقوب (اشعیا ۴۹: ۳)، نیز مأموریت داشت تا چراغی فراروی امت‌ها باشد (همان ۴۹: ۶). یونس (متی ۱۱: ۲۷) نیز، اگرچه با اکراه اما به هر حال، مأموریت یافت که پیام امید را به نینوای بت‌پرست برساند؛ و این پیش‌بینی که غیریهودیان (نوآیین‌های اخروی) برای زیارت به صهیون خواهند آمد تا پیش‌کش

بیاورند یا در آنجا خدا را بپرستند (مثلاً مزامیر ۲۲: ۲۷-۲۸؛ اشعیا ۲: ۲-۴؛ ۴۵: ۱۴؛ صفیا ۳: ۹-۱۰؛ حجی ۲: ۹-۷) امیدواری قوی‌تری در خود داشت.

الاهیات عهد جدید نیز خود را در تعارض مشابهی گرفتار می‌یابد. از یک سو، بر اساس روایات عهد جدید، هیچ‌کس نمی‌تواند در اینکه خود عیسی یک یهودی بود مناقشه کند. او یادآور می‌شود که در پی تبلیغی است که محدود به بنی اسرائیل است: «جز بر میش‌های گمشدهٔ خاندان اسرائیل گسیل نشده‌ام» (متی ۱۵: ۲۴؛ و نیز ۱۰: ۶-۵). نگرش تحقیرآمیز مشخصاً یهودی نسبت به غیریهودیان، نه تنها در متی (تعبیر مشرک و خراج‌گیر در ۱۸: ۱۷) بلکه در پولس (تعبیر مشرکان گناه‌کار در غلاطیان ۲: ۱۵ و عبارت نه‌امیدی و نه‌خدایی در این جهان داشتید؛ افسسیان ۲: ۱۲) نیز طنین‌انداز است. چندان باعث تعجب نیست که در مکاشفهٔ یوحنا (۱۷: ۵ و ۱۸) بابل، مسئول تبعید و تهدید مذهبی بنی اسرائیل، هنوز هم تصویری از مخالفت اهریمنی و این‌جهانی نسبت به خدا است.

در همین‌جا است که ناگهان اختلاف اساسی جدید و شگفت‌آوری در عهد جدید نمایان می‌شود؛ شگفت‌آور برای هر کسی که با ذهنیتی عهد قدیمی یا یهودی، وارد آن می‌شود. مخالفت عهد جدید با خصومت یهودی با غیریهودیان فقط در پی رفع چنین خصومتی نیست، بلکه به‌نوعی مبین [و مبلّغ] خصومت غیریهودی نسبت به یهودیان است. تمایل نویسندگان اناجیل به سرزنش یهودیان، به خاطر مرگ مسیح، بسیار چشم‌گیر است. به نظر می‌رسد که این امر بیش از هر چیز به دلیل دست‌داشتن سردمداران یهودی در وقایعی بود که به قتل عیسی (توسط رومیان) منجر شد. به بیان این نویسندگان، همهٔ قوم [در این واقعه] مسئول بودند: «خون او بر گردن ما و فرزندانمان» (متی ۲۷: ۲۵). این اتهام در روایت لوقا از اولین موعظه‌های مسیحی کاملاً هویدا است: «شما او را بر صلیب می‌خ‌کوب کردید و بمیراندید» (اعمال رسولان ۲: ۲۳؛ ۳: ۱۴-۱۵؛ ۱۰: ۳۹) و در سرتاسر نیمهٔ دوم اعمال رسولان، ویژگی معمول یهودیان، مخالفت‌های کورکورانه با انجیل است (همان ۱۳: ۴۵؛ ۱۴: ۱۹؛ ۱۷: ۵؛ ۱۸: ۱۲؛ و مثل اینها). این ضدیت در انجیل یوحنا آشکارتر است: یهودیان با سنگدلی با عیسی مخالفت می‌کنند و در طول تبلیغ مذهبی‌اش در پی قتل او هستند (یوحنا ۵: ۱۶-۱۸؛ ۷: ۱؛ ۱۰: ۳۱)؛ و عیسی، با نفرت ظاهراً مشابهی، نسبت‌های آنان (فرزندان ابلیس، همان ۸: ۴۴؛ و تعبیر کنیسهٔ شیطان، مکاشفه ۲: ۹) را به خودشان باز می‌گرداند. حتی پولس هم — هنگامی که مرگ

عیسی را به یهودیان نسبت می‌دهد و خشم خدا را نثار آنان می‌کند — به همین صورت سخن می‌گوید (اول تسالونیکیان ۲: ۱۶-۱۴).

دقیقاً بر همین اساس است که الاهیات عهد جدید نمی‌تواند مدعی شود که توصیفی محض است (بدون آنکه عهده‌دار روشی باشد که «توصیف» به آن طریق پذیرفتنی است)، یا مدعی شود که یکسره تجویزی است (عهد جدید به مسیحیان می‌گوید که چگونه تلقی‌ای از یهودیان داشته باشند). به همین دلیل، نوشته‌های عهد جدید (مثلاً متی ۲۷: ۲۵ و به‌ویژه یوحنا ۸: ۴۴) در سرتاسر تاریخ مسیحیت طنین انداخته‌اند و برای توجیه کشتارها و آزارهای بی‌اندازه یهودیان به کار رفته‌اند. پرسشی که در برابر الاهیات عهد جدید مطرح است و نمی‌توان — و یارای آن نیست که بتوان — آن را نادیده گرفت این است که: آیا عهد جدید هیچ تدبیری برای گرایش‌های ضدیهودی و ضدسامی اندیشیده است؟ بر همین اساس ضرورت دارد که متونی از این دست، عقایدی جاودان و کلامی نامشروط که برای هر وضعیتی به کار می‌آیند تلقی نشوند. الاهیات عهد جدید باید بر این امر اصرار ورزد که موضوع اصلی آن (عهد جدید) باید به شکل تاریخی بررسی شود. در وضعیت خاص، یک پدیده نوین (فرقه مذهبی نوپایی (مسیحی) که در مقابل یک دین ملی مسلط و تثبیت شده دولتی قرار دارد) ناگزیر از پاره‌ای ملاحظات است؛ همان‌گونه که این پدیده نوین عتاب در خطابه و سرزنش، خصومت و مشاجره میان گروه‌های مختلف را ترسیم می‌کند اما نه آنچنان‌که یادآور نقادی و ملامت تندی باشد که پیامبر عهد قدیم، قوم خود را به آن صورت، مخاطب می‌ساخت. الاهیات عهد جدیدی که زمینه تاریخی را نادیده می‌گیرد، دستورالعملی برای فرقه‌گرایی متعصبانه و انعطاف‌ناپذیر خواهد بود.

فشار اصلی بر نوشته‌های عهد جدید از این دو ناحیه وارد می‌شود. متی با این مأموریت بزرگ که «بروید و همه امت‌ها را شاگرد سازید» (متی ۲۸: ۱۹) انجیل خود را به اوج می‌رساند. لوقا در یکی از سرودهای مذهبی که خیلی زود در آیین نماز مسیحی جای ماندگاری یافت، [میان این دو جنبه] تعادلی برقرار کرد که معرفت توصیف او از رسالت اولی مسیحی است: «نجاتی که فراروی همه امت‌ها مهیا شده است؛ نوری که مشرکان را الهام می‌بخشد و قوم تو، اسرائیل را شکوه و جلال» (لوقا ۲: ۳۰-۳۲). به همین دلیل، این متن بیش از هر چیز دیگری، در پی حل کشمکش‌های آزاردهنده یهودی /

غیریهودی بود که بر نخستین مأموریت تبلیغی سایه افکننده بود؛ یعقوب در شورای اورشلیم با نقل قول از عاموس (۹: ۱۱-۱۲) چنین سخن گفت: «پس از این باز خواهم گشت، و خیمه داود را که فرو افتاده دگر بار بر خواهم افراشت؛ ... دگر بار آن را بر پا خواهم داشت، از آن روی که سایر آدمیان و نیز جمله امت‌ها، که وقف نام من شده‌اند، خداوند را بجویند» (اعمال رسولان ۱۵: ۱۶-۱۷). روشن است که پولس رسالت خویش را بازگشت به سوی قوم خود (یهودیان) نمی‌دید، بلکه مأموریت خویش را تحقق مأموریت اسرائیل (یعقوب) می‌دانست که به‌عنوان «بنده یهوه» نوری فرا راه امت‌ها باشد (غلاطیان ۱: ۱۵؛ که بازتابی از اشعیا ۴۹: ۱ و ۶ است)، «بشارت او برآورنده این وعده (خدا به ابراهیم) بود که ابراهیم برکت‌دهندهٔ جمیع امت‌ها باشد» (غلاطیان ۳: ۸).

مسئله این است که به چنین انتقادی — که در باب الاهیات عهد جدید به مسیحیت وارد است — چندان که باید و شاید اعتنا نشده، یا به شکل نابسندگی با آن برخورد شده است. مسئله، هویت بنی اسرائیل و استمرار کلیسا با بنی اسرائیل است. در متی (۱۶: ۱۸؛ و ۱۸: ۱۵-۱۷)، و از اعمال رسولان به بعد، به شکلی ثابت، برای اجتماع مسیحی اصطلاح کلیسا (ekklesia) به کار رفته است؛ این امر که آشکارا متأثر از کاربرد همین اصطلاح در عهد قدیم یونانی برای اجتماع بنی اسرائیل است — همچنان‌که در غلاطیان اصطلاح «کلیسای خدا» برای اجتماع یهودی به کار رفته است — ما را به تأمل بیشتری فرا می‌خواند. وقتی که یعقوب به مسیحیان با عنوان «دوازده سبط قوم آوارهٔ یهود» (یعقوب ۱: ۱) نامه می‌نویسد، یا وقتی پطرس نامه‌اش را با تعبیر «غربت‌گزیدگان قوم آوارهٔ یهود» (پطرس ۱: ۱) آغاز می‌کند، به چه چیز اشاره دارند؟ پولس استعاره‌ای به کار می‌برد و در آن از درخت زیتونی (بنی اسرائیل) سخن می‌گوید که شاخه‌هایش (یهودیان بی‌اعتقاد به مسیح) بریده شده‌اند و شاخه‌های وحشی (غیریهودیان معتقد) بر آن روئیده‌اند، و پیش‌بینی می‌کند که شاخه‌های بریده دوباره خواهند روئید (رومیان ۱۱: ۱۷-۲۴)؛ چه نکته‌ای در این استعاره نهفته است؟ وجه استعاره، درخت پیری نیست که از ریشه کنده می‌شود و درخت دیگری به جای آن کاشته می‌شود. در همه این موارد یک مفهوم بازتعریف‌شده از اسرائیل وجود دارد؛ نه با اصطلاحات نژادی، بلکه با اصطلاحات مربوط به وعدهٔ خدا (رومیان ۹: ۶-۹)؛ به این معنا که اسرائیل دیگر تنها شامل یهودیان نیست، بلکه غیریهودیان را نیز در بر می‌گیرد (رومیان ۹: ۲۴-۲۶). این فهم

متفاوت در باب اسرائیل، هیچ مجوزی برای جایگزین‌گرایی سستی مسیحی نیست؛ بلکه وسیله‌ای است برای شناخت مسیحیان از خود و رابطه آنان با یهودیان. این مسئله، موضوع عمده‌ای برای الاهیات مسیحی است که بر اساس آن، الاهیات عهد جدید در باب مسائل بغرنجی به تأمل می‌پردازد و در نهایت خود را به‌عنوان امری معتدل و میانجی عرضه می‌کند. قوم خدا چه کسانی هستند؟ عهد قدیم نشان می‌دهد که موضوع غیریهودیان، مسائل بغرنجی برای هویت بنی اسرائیل ایجاد کرده است، حال اگر عهد جدید نیز موضوع یهودیان را به‌گونه‌ای نشان دهد که مسائل مشابهی برای هویت مسیحی مطرح کند، نباید دچار شگفتی شویم. چنین بذری است که خرمن الاهیات عهد جدید را به بار می‌آورد.

خدا و مسئله نجات

سومین جنبه بنیادین الاهیات عهد جدید به نجات انسان می‌پردازد. پیش‌فرض همه ادیان این است که انسان‌ها به خدا نیازمندند تا آنان را به‌ویژه از خطر بلایای طبیعی و اشتباهات بشری، از جنگ و بدبختی، و از بیماری و مرگ نجات بخشد. در اینجا نیز نویسندگان عهد جدید، الگوی الاهیاتی جامعی بر جای گذاشتند که در آیین‌های مذهبی برگرفته از آبای یهودی‌شان تجسم یافت. در اینجا نیز، مثل موارد پیشین، نقطه آغاز، ابتکاری الهی است: خدا اسرائیل را به‌عنوان قوم خاص خود برگزیده بود و روش‌های پرستش و قربانی را برای بیان سپاس و توبه و به‌عنوان ابزاری برای کفاره و طلب بخشایش به آنان تعلیم داده بود. همه اینها پیشینه عظیمی برای الاهیات عهد جدید ترسیم می‌کنند؛ پیش‌فرض مبنایی عظیمی در تعیین ویژگی‌ها و تأکیدهای کلیدی در نجات‌شناسی مسیحی (آموزه نجات و رستگاری) که بدون آن، بخش‌های عمده‌ای از آموزه‌های عهد جدید بی‌معنا خواهند بود و استعارات عهد جدید قدرت خود را در برانگیختن دلالت‌های جدید از دست خواهند داد. صرف‌نظر از هر امر دیگری، معبد اورشلیم و مناسک آن، به سرتاسر روایات مربوط به تبلیغ مذهبی عیسی و نوشته‌های نسل اول مسیحیت و پس از آن، مفهوم ضمنی گسترده‌ای بخشیده است که بدون آن نمی‌توان بخش اعظم نوشته‌های عهد جدید را به‌درستی فهمید.

در مقابل همه اینها و بلکه به‌عنوان نقطه اوج این مبحث، هنوز یک ویژگی محوری عهد جدید و الاهیات مربوط به آن پابرجاست: مرگ عیسی. همچنان‌که عیسی، عهد جدید را ضروری ساخت و باعث تعریف اساسی و متمایزی از الاهیات عهد جدید شد، مرگ عیسی نیز به برداشت عهد جدیدی از نجات و ویژگی متمایزی بخشید. صلیب عیسی (مسیح مصلوب) نمادی برای مسیحیت شد؛ چراکه صلیب عیسی، از آغاز و در سرتاسر عهد جدید، کلیدی است که از چگونگی نجات‌بخشی خدا، از نگاه نویسندگان عهد جدید، رمزگشایی می‌کند.

اناجیل را در تعریف مرسوم، «داستان‌های مصیبت با مقدماتی طولانی» دانسته‌اند. این تعریف، شاخصه اناجیل را به‌خوبی به دست می‌دهد؛ زیرا هرچند که آنها به تبلیغ پیش از مصیبت عیسی بسیار علاقه‌مند بودند، با این همه، حرکت یکنواخت و انتظار فزاینده در باب خیانت به عیسی و مصلوب شدن اوست که رشته و انگیزه ارتباط را با همگان فراهم می‌کند؛ بنابراین، برای نمونه، حکایت‌های آغازین لوقا (۲: ۲۰؛ ۳: ۶-۱۹؛ ۶: ۱۹-۲۴ و ۴۱) که برای نقطه عطف این کتاب (پسرانسان باید رنج بسیار بکشد و انکار شود ... ۸: ۲۷-۳۳) مقدمه‌چینی می‌کنند، در سایه صلیب، مفهوم روشن‌تری می‌یابند. لوقا تحت تأثیر پیش‌گویی شمعون (آیتی که با آن مخالفت خواهد شد) داستان‌های تولد (لوقا ۲: ۳۵) و داستان سفر بزرگی را که بخش اعظم مأموریت عیسی را در آخرین سفر محتومش به اورشلیم (همان ۹: ۵۱، ۱۹: ۲۸) در بر می‌گیرد، ذکر می‌کند. تأثیرگذارتر از این، اشاره یوحنا به اوج نجات در رسالت عیسی با مضمون چندبعدی «جلال» و «عروج» (به‌خصوص در یوحنا ۱۲: ۳۲-۳۳) و فریاد کردن نگرشی است که در گفتار او در باب ساعت آمدن او (همان ۲: ۴؛ ۷: ۳۰؛ ۸: ۲۰؛ ۱۲: ۲۳ و ۲۷؛ ۱۳: ۱ و امثال اینها) به نهایت رسیده است. اندکی باعث تعجب است که موعظه‌های «اعمال رسولان» بر مرگ عیسی بیشتر به‌عنوان زمینه اثبات حقانیت عیسی تکیه می‌کنند تا به‌عنوان عمل نجات‌بخش (اعمال رسولان ۲: ۲۳-۲۴؛ ۳: ۱۵؛ ۴: ۱۰؛ و مانند اینها)؛ اما تعبیری درباره عیسی به‌عنوان «بنده رنج‌کش» (در اشعیا ۵۲: ۱۳ و ۵۳: ۱۲ و اعمال رسولان ۳: ۱۳-۲۶؛ ۴: ۲۷-۳۰) وجود دارد، همان‌طور که تفسیر روشنی از باب ۵۳ اشعیا در اعمال رسولان (۸: ۳۲-۳۵ و ۲۰: ۲۸) با قدرت خودنمایی می‌کند، و تا حدودی، مرجعیت مبهمی برای کلیسای خدا از طریق خون او کسب می‌کند. «بنده رنج‌کش» اشعیا (در ابواب ۵۲ و ۵۳) قطعاً نیروی تفسیری

قدرتمندی به اندیشه آغازین مسیحی در باب مرگ عیسی می‌بخشد — همچنان‌که در عهد جدید به‌ویژه در رساله اول پطرس (۲: ۲۲-۲۵) آن را به‌وضوح مشاهده می‌کنیم. در قلب مکاشفه یوحنا «بره سربریده‌ای» قرار دارد که فدیة را مهیا می‌کند (مکاشفه ۵: ۶-۱۲)، و بدین ترتیب راه‌حلی فراهم می‌شود تا هدف نجات مورد نظر خدا به ظهور رسد و تحقق یابد.

این است که در نامه‌های پولس محوریت صلیب برای بشارت نوپدید مسیحی کاملاً روشن می‌شود. ما با خدا دشمن بودیم اما مرگ پسر او میان ما آشتی برقرار کرد (رومیان ۵: ۱۰). موعظه پولس، علی‌رغم غیرمنتظره و شرم‌آور بودن و جنبه تکان‌دهنده این دیدگاه (که خدا هدف نجات را از طریق یک اعدام جنایت‌کارانه تحقق می‌بخشد) به چهار جنبه توجه دارد: «ما از مسیح مصلوب خبر می‌دهیم، همو که... قدرت خدا، و حکمت خدا است» (اول قرنتیان ۱: ۲۳-۲۴). اضطراب مبرم او (به اخذ چنین دیدگاهی) از این اعتقاد سر برآورده است که «اگر یک تن از برای همگان بمرد، پس [گویی] همگان بمردند» (دوم قرنتیان ۵: ۱۴). زیرا نجات پولس از طریق هم‌ذات‌پنداری با مسیح در مرگش تضمین شده است (رومیان ۶: ۳-۴؛ فیلیپیان ۳: ۱۰). و اینک او با زندگی می‌زید، با ایمان به پسر خدایی که به او عشق می‌ورزید و خویشتن را به او بخشیده بود (غلاطیان ۲: ۲۰). هدف خدا این است که همه موجودات را، چه بر زمین و چه در آسمان، با صلحی که از طریق خون ریخته بر صلیب او (مسیح) [به ثمر می‌رسید] با خود آشتی دهد (کولسیان ۱: ۲۰). بدین ترتیب اعتراف‌نامه یکتاگرایی یهودی با اعتراف به وجود واسطه‌ای میان خدا و انسان‌ها، یعنی وجود بشری عیسی مسیح، که خود را فدیة‌ای برای همگان قرار داد (اول تیموتاؤس ۲: ۶-۷) تکمیل شد.

در مجموعه تصاویری که برای توصیف تأثیرگذاری مرگ عیسی به کار رفته است، تمثیل قربانی مذهبی در مرکز قرار دارد. شام آخر — که از مرگ عیسی حکایت می‌کند — به‌عنوان وعده غذایی فصیح فهمیده شده است؛ خون او بهر بسیاری ریخته شد (مرقس ۱۴: ۲۴)، بره خداست که گناهان را از جهان می‌زداید (یوحنا ۱: ۲۹). یکی از اولین اعتراف‌نامه‌های مسیحی این است که: «بنا بر کتاب‌های مقدس، مسیح به خاطر گناهان ما جان سپرد» (اول قرنتیان ۱۵: ۳)، در اینجا اشارات تلویحی به قربانی تقریباً نیازی به اثبات ندارند. پولس از رستگاری‌ای سخن می‌گوید که در عیسی مسیح وجود دارد تا

کفاره (Hilasterion) خون او باشد (رومیان ۳: ۲۵)؛ در اینجا به «کرسی رحمت» در قدس‌الاقداس اشاره می‌شود که خون قربانی گناه در روز کفاره بر آن پاشیده می‌شود (لاویان ۱۶). مفهوم مرگ عیسی به‌عنوان قربانی گناه در روز کفاره، که یک‌بار و برای همیشه گناه را برمی‌دارد، بر «رساله به عبرانیان» (اوج آن در عبرانیان ۹: ۲۳ و ۱۰: ۱۸ است) سایه انداخته است.

بر این اساس، یکی از ویژگی‌های وسوسه‌برانگیز الاهیات عهد جدید، پیچیدگی‌ای است که در نگرش نویسندگان عهد جدید نسبت به «آیین عبادی» [(شریعت)] وجود دارد. عیسی آیین عبادی را به‌صراحت مردود نشمرده است، اگرچه بسیاری کسان، از مسلم انگاشته‌اند که از تمام «شام آخر» و از گزارش مربوط به پرده‌ای که مکان قدس را از همه، حتی کاهنان، یا داخل قدس‌الاقداس را از هرکسی، حتی کاهن اعظم، جدا می‌کرد و با مرگ مسیح از بالا به پایین شکافته شد (مرقس ۱۵: ۳۸) باید نتیجه دیگری گرفت. اما روشن است که لوقا در این باره که پطرس و یوحنا در آن زمان به معبد می‌رفتند و احتمالاً در مراسم «قربانی شامگاه» حضور می‌یافتند، تردیدی نداشت (اعمال رسولان ۳: ۱)؛ و احتمالاً اگر پولس به اثربخشی روز کفاره (رومیان ۳: ۲۵) اعتقادی نداشت، برای تفهیم اثربخشی مرگ مسیح نمی‌توانست به [(مفهوم)] روز کفاره متوسل شود. بی‌تردید رساله به عبرانیان با استناد به استمرار آن آیین است که به اخبار آیین عبادی کهن از آیین جدید استدلال می‌کند؛ قربانی‌های عهد قدیمی باید تکرار می‌شدند اما دیگر ثمری ندارند، و از آنجا که قربانی مسیح برای بخشایش گناهان ثمربخش است دیگر نیازی به قربانی نیست (عبرانیان ۹-۱۰).

در اینجا نیز الاهیات عهد جدید مسئولیتی دارد که باید به آن پردازد. آیا با توجه به عبارات فوق، نویسنده رساله به عبرانیان سخن‌گوی الاهیات عهد جدید در این بحث تلقی می‌شود؟ آیا این عبارات در تلاش‌اند که تعارض میان مجموعه تعابیر و نگرش‌ها را با کشف سازگاری گزینشی یا انتخابی برطرف کنند؟ مثلاً چگونه یک ابراهیم با ایمانی مقدم بر آیین عبادی و مستقل از آن پذیرفته می‌شود؛ یا چگونه یک فرد لابیالی مورد پذیرش پدر قرار می‌گیرد بدون آنکه شخصیت عیسی‌گونه داشته باشد، و این همه چگونه با نجات‌شناسی از طریق خون قربانی سازگار می‌افتند؟

ناهنجاری‌های احتمالی از این هم فراتر می‌روند. مسیحیان به‌زودی دریافتند که باید از معبد اورشلیم روی بگردانند. به دلیل این پیش‌گویی («مکاشفه») که در اورشلیم ملکوتی هیچ نیازی به معبد نیست؛ چراکه حضور «خدا» و «بره‌بی‌عیب» معبد را غیرضروری می‌سازد (مکاشفه ۲۱: ۲۲). تمایلی منطقی در عهد جدید وجود دارد که اصرار کهن بر تهذیب مبتنی بر مناسک، به امری درونی و روحانی تبدیل شود؛ به‌خصوص زمانی که کسی بخواهد وارد «معبد» شود (نگاه کنید به مرقس ۷: ۱۴-۲۳؛ اول قرنتیان ۶: ۱۱؛ تیطس ۲: ۱۴؛ رساله اول پطرس ۱: ۲۲). اما البته تصدیق روشنی در این باب وجود دارد که نقش کاهن در تقدیم قربانی به التزامات انجیلی (رومیان ۱۲: ۱؛ ۱۵: ۱۶؛ فیلیپیان ۲: ۲۵) تبدیل شده است و حال با توجه به دسترسی بی‌واسطه به خدا، نیاز چندانی به نظام کاهنی خاص نیست (رومیان ۵: ۲؛ اول پطرس ۲: ۵؛ مکاشفه ۵: ۱۰؛ عبرانیان ۹-۱۰). با این حال گرایشی در میان آباء رسول درگرفت تا ساختارهای کاهنی و قربانی را برای مسیحیان احیا کنند؛ همچنان‌که در آن زمان، یهودیت حاخامی مسئله ویرانی معبد را با انتقال نقش محوریت دینی از کاهن به حاخام (معلم) حل کرد. شگفت آنکه یهودیت در این مسئله، منطق نویسندگان عهد جدید را دقیق‌تر از وارثان مستقیم آنان دنبال می‌کرد. در اینجاست که الاهیات عهد جدید، بیش از هر امر دیگری، خود را به شکل ناخوشایندی میان دو امر می‌یابد؛ الاهیات عهد قدیمی که از آن درگذشته است و الاهیات مسیحی‌ای که خود آن را پشت سر نهاده است.

قوم خدا و شیوه بایسته زندگی

در پاسخ عهد قدیم به این مسئله هیچ ابهامی وجود ندارد؛ «عهد قدیم»، خود، پاسخ این مسئله است. به بیان دقیق‌تر، پاسخ، درون‌مایه شرعی عهد قدیم، تورات و شریعت موسی همراه با مدلول سخنان پیامبران و دیگر نوشته‌های عهد قدیم — از جمله اطاعت از قانونی که باید در عمل آید — است.

می‌توان چنین گفت که شریعت، جنبه دیگری از عهد خداست که دوست دارد بنی‌اسرائیل برگزیده، قوم او باشد و ابزاری برای نجات بنی‌اسرائیل فراهم آید. شریعت از پاسخ مناسب انسان‌ها در برابر پیش‌قدم شدن خدا حکایت می‌کند: «من خداوند، خدای تو هستم که تو را از سرزمین مصر و از خانه بردگی به در آوردم؛ نباید که تو را

خدایانی جز من باشد» (خروج ۲۰: ۲-۳). بی‌شک، شریعت برای اطاعت، بخشیده شده و در «تثنيه» (کتاب شریعت) به روشنی بیان شده که برکت و مدت روزگار در سرزمین موعود، بر اطاعت [آنان از شریعت] مبتنی است (تثنيه ۲۸: ۳۰). همچنین شریعت، تقدس و تمایز آنان را نزد خدا با مشخص کردن تفاوت‌ها و تمایزهای آنان از دیگران (با ختنه، روز سبت، و به‌ویژه با احکام غذاها) تضمین کرده است (پیدایش ۱۷: ۹-۱۴؛ خروج ۳۱: ۱۲-۱۷؛ لاویان ۲۰: ۲۴-۲۶).

در اینجا نیز فقط هنگامی می‌توان به بررسی رضایت‌بخشی در باب اخلاق عهد جدید دست یافت که چنین پشتوانه‌ای در نظر گرفته شود. بسیاری از آموزه‌های عیسی را می‌توان ذکر کرد که به این مبحث می‌پردازند که «چگونه باید شریعت را تفسیر کرد و در عمل آورد؟»؛ میان تصاویر متی و مرقس از عیسی در این زمینه تعارض‌های جالبی می‌توان یافت (مثلاً نگاه کنید به متی ۵: ۱۷-۲۰ با مرقس ۷: ۱۹، احکام طهارت و نجاست را کنار بگذار!). اگر این دعوت عیسی را که «همسایه‌ات را همچون خویش دوست بدار» می‌توان چکیده اخلاق مسیحی توصیف کرد (و روشن است که بر اساس مرقس ۱۲: ۳۱؛ یوحنا ۱۵: ۱۲-۱۷؛ غلاطیان ۵: ۱۴؛ یعقوب ۲: ۸؛ و رساله اول یوحنا ۴: ۷-۱۲ می‌توان چنین کرد)، آنگاه باید به یاد آوریم که این عبارت مستقیماً از یک فرمان ویژه شریعت گرفته شده (لاویان: ۱۹: ۱۸) و به‌عنوان چکیده شریعت معرفی شده است (رومیان ۱۳: ۹). به نظر یعقوب، تعالیم عیسی و شریعت در «شریعت کامل» و [یا به عبارت دیگر او] «شریعت شاهانه آزادی» به هم می‌پیوندند (یعقوب ۱: ۲۵؛ ۲: ۸ و ۱۲). شریعت برای پولس نیز — علی‌رغم همه نکات منفی‌ای که در این باب می‌گوید — مقدس، عادلانه و نیکو باقی می‌ماند (رومیان: ۷: ۱۲). هنوز هم شریعت، قانونی برای زندگی است: «آنچه مهم است نگاه داشتن احکام خدا است» (اول قرنتیان ۷: ۱۹).

مشخصات (و معضلات) الاهیات عهد جدید در این مورد معلول دو عامل‌اند؛ نخست، این ادعای مسیحی متقدم است که آنان تحقق امیدهای باستان را تجربه کرده‌اند؛ امیدهایی که تحقق آنها در گذشته تنها برای کسانی قابل تصور بود که کاملاً به عهد خدا و شریعت او ایمان داشتند. این ادعا در اناجیل به این صورت ذکر شده است که عیسی از ملکوت خدا خبر داده است، [(اخباری)] که در معنای واقعی بشارت او (متی ۱۱: ۶-۷؛ لوقا: ۱۱: ۱۹-۲۰) و در هم‌سفرگی‌اش با خراج‌گیران و گناه‌کاران (متی ۱۱: ۱۹؛

مرقس ۲: ۱۷) مطرح می‌شود. به نظر می‌رسید که قتل عیسی تناقضی برای این ادعا به بار می‌آورد که اعتقاد به زنده‌شدن عیسی پس از مرگ، یا به عبارت دقیق‌تر اعتقاد به رستاخیز آخرالزمانی آغاز شده در عیسی، این تناقض را کاملاً برطرف کرد؛ به بیان دیگر، این مسئله تحقق اوج آرزویی بود که مردم و شهیدان در گذشته به این عنوان — که غایت هدف نجات‌بخشی خدا چنین چیزی است — گرامی داشته می‌شدند. این دیدگاه با تجربه اولیه مسیحی از روح خدا — که فرو می‌ریزد و سال‌ها پیش از آن رسیدن چنان روزگاری وعده داده شده بود (اعمال رسولان ۲: ۱۶-۲۱ چنین مدلولی دارد) — بیشتر تقویت شد. مسئله (اگر بتوان چنین گفت) این است که برای موفقیت در اطاعت شرعی، یک روح درونی در نظر گرفته شده است (خصوصاً در حزقیال ۳۶: ۲۶-۲۷ و در رومیان ۸: ۳-۴ نیز چنین است) با این تفاوت که ظاهراً در اینجا بخش عمده‌ای از شریعت، ضرورت خود را از دست داده است (رومیان ۲: ۲۸-۲۹؛ ۱۴: ۱۷؛ فیلیپیان ۳: ۳)؛ روح است که باید اطاعت را تعیین کند (غلاطیان ۵: ۱۶-۱۸) نه «اعمال شریعت»، که می‌توانست به خاموشی روح منجر شود (غلاطیان ۳: ۲-۵).

در اینجا لازم است به اصطلاح بسیار اشتباه‌برانگیز «آخرت‌شناسانه» توجه کاملی داشته باشیم؛ چراکه حالت پیش‌آمده معنای امیدهای تحقق‌یافته بود، آنچه تا آن هنگام بیان شده بود صرفاً درباره عصری بود که می‌بایست در آینده (یا در پایان دوره تاریخ) می‌آمد، اما هم‌اینک در حال رخ دادن بود و این مسئله بیان‌کننده تعارض قابل‌توجهی میان نگرش‌های عهد جدید و عهد قدیم در باب شریعت است؛ و در واقع نشان‌دهنده تعارض در دیدگاه‌های عهد جدیدی درباره شریعت است. البته یک فرقه نوپا، در آغاز راه، فاقد جذابیت فراگیر است و این تعارضات می‌توانند از این مسئله ناشی شده باشند؛ اما مسئله ما این است که روح آخرت‌شناسانه بر الاهیات عهد جدید سایه افکنده است و بدون در نظر گرفتن این روح، الاهیات عهد جدید را نمی‌توان به درستی فهمید، و یا الاهیات جامع‌تری ترسیم کرد. آنچه از الاهیات مسیحی برآمده، نوعی آخرت‌شناسی است که در حدود دو هزار سال پذیرفته شده است و همچنان در انتظار آخرت یا پایانی است که، به‌عنوان یک معضل، به‌زحمت می‌توان آن را جدای از آخرت حل کرد. آنچه مسیحیت بدان می‌پردازد شریعتی است که غایت آن در عیسی و رستاخیز او و در نزول روح القدس — که یک معمای الهیاتی باقی خواهد ماند — تحقق یافته است.

عامل دیگری که الاهیات عهد جدید را از الاهیات عهد قدیم متمایز می‌سازد و نیز رابطه آن دو را دچار مشکل می‌کند، این واقعیت است که انجیل، خواه از عیسی باشد و خواه درباره او، به سرعت در میان غیریهودیان گسترش یافت. بسیاری از غیریهودیان، روح القدس و فیض آشکار خدا را دریافت می‌کردند، بدون آنکه هیچ یک از حدود شریعت را نگاه دارند؛ حدودی که برای تمایز بنی اسرائیل از همسایگان ملحدش وضع شده بود. اینان [(غیریهودیان)] به سرعت این پرسش را مطرح کردند (و به آن پاسخ گفتند) که آیا لازم است چنین حدود شاخصی را رعایت کرد (غلاطیان ۲: ۹-۷). کتاب اعمال رسولان، در باب دهم، سنت ریشه‌داری را بیان می‌کند؛ پطرس درسی را که در مکاشفه‌اش (اعمال رسولان ۱۰: ۱۶-۱۱) فرا گرفته بود، مستقیماً (و برخلاف لویان ۲۰: ۲۴-۲۶) درباره کرنیلیوس غیریهودی (همان ۱۰: ۲۸) به کار می‌برد؛ و بی‌درنگ روح القدس بر شنوندگان نازل می‌شود (اعمال رسولان ۱۰: ۴۴-۴۸)؛ این سنت با پذیرش گروندگان غیریهودی غیرمختون در اولین شورای مسیحی تصویب شد (۱۵: ۹-۷). در چنین زمینه‌ای — که غیریهودیان بدون اعمال شریعت، روح القدس را درمی‌یافتند — بود که پولس مشهورترین دستورالعمل الاهیاتی‌اش را ترسیم کرد: «آدمی نه با عمل به شریعت، بلکه با ایمان به مسیح، دادگر شمرده می‌شود» (غلاطیان ۲: ۱۶).

در نتیجه، مسائلی که برای الاهیات عهد جدید ایجاد می‌شوند پایان‌ناپذیرند. آیا قاعده آموزیدگی پولس — با ایمان و نه با شریعت — در عمل از شریعت درمی‌گذرد و برای آن هیچ سهمی قائل نیست؟ همان شریعتی که تا آن اندازه در الاهیات عهد قدیم بنیادین بود. آیا روح القدس، شریعت را در اخلاق مسیحی، زائد می‌سازد؟ یا آیا با قائل شدن به تمایزهایی در درون شریعت — مثلاً تمایزی که به‌طور سنتی میان شریعت اخلاقی و شریعت مناسکی مطرح شده است، یا تفکیک متأخرتر شریعت به‌عنوان قانون زندگی و شریعت به‌منزله امتیاز بنی اسرائیل بر سایر امت‌ها — می‌توان مشکل را حل کرد؟ می‌توان نوعی توازن به دست آورد که با توازن الاهیات عهد قدیم تناسب داشته باشد؟ توازن میان عرضه عهد خدا و پاسخ بنی اسرائیل در اطاعت از آن؛ زیرا عهد جدید هم صرفاً از بشارت و فیض، و از روح القدس و ایمان سخن نمی‌گوید، بلکه مقتضی پاسخی نیز هست. لازمه اطاعت نیز وجود مؤمنان است (رومیان ۱: ۵؛ ۱۵: ۱۸؛ اول پطرس ۱: ۲). داوری نهایی بر اساس اعمال خواهد بود (رومیان ۲: ۱۱-۶؛ دوم قرنتیان ۵: ۱۰)؛ حال

«دادگری» ای که بر اساس اعمال نیست و «دادگری نهایی» که بر اساس اعمال است چگونه از یکدیگر تمییز می‌یابند؟ پولس نیز همچون متی در جست‌وجوی تکمیل شریعت است (متی ۵: ۱۷-۲۰؛ رومیان ۸: ۴). آنان این‌گونه تصویر می‌کردند که پاداش انجام [شریعت] یا رفتارهای نیک ضایع نمی‌شود (مثلاً متی ۶: ۱-۶؛ ۱۰: ۴۱-۴۲؛ ۲۵: ۳۴-۴۰؛ اول قرنتیان ۳: ۱۴؛ ۹: ۲۴-۲۵؛ فیلیپیان ۳: ۱۴). نجات تا حدودی به ایمان مشروط است (نمونه مرقس ۱۳: ۱۳؛ رومیان ۸: ۱۳؛ اول قرنتیان ۱۵: ۲؛ عبرانیان ۶: ۴-۶). نجات‌شناسی و اخلاق عهد جدید نیز دچار تعارض‌اند؛ تعارضی به همان شدت که در نجات‌شناسی عهد قدیم هست. یا آنکه باید بگوییم، با توجه به مفهوم قدیمی آخرت‌شناسی، در اینجا هم تعارض‌های شدیدتری نسبت به عهد قدیم وجود دارند؟

بنابراین، الهیات عهد جدید امری چالش‌برانگیز است که در جست‌وجوی گفتمانی پربارتر در تعامل خاص عهد جدید با میراث و فرضیات عهد قدیمی آن است؛ شمایل نهایی این متون در بافت‌های تاریخی و پرسش‌های طرح‌شده در گذشته و امروز است که تعیین می‌یابد و پاسخ‌الهیاتی متناسب با زمان حاضر می‌طلبد. با توجه به ناخوشایند بودن بسیاری از این پرسش‌ها به لحاظ وجودی، بعید می‌نماید که این کار، توصیفی ناب و بی‌غرض باشد. اما الهیات عهد جدید چگونه می‌تواند دربارهٔ چنین پرسش‌هایی سخن بگوید؛ پرسش‌هایی که لازمهٔ آنها نوعی تساهل است تا متن عهد جدید بتواند به بیان آنها پردازد؛ تساهلی که متأسفانه بسیار کمیاب است.

کتاب نامه

- Balla, P. (1997), *Challenges to New Testament Theology*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barth, M. (1983), *The People of God*, JSNTS.S 5. Sheffield: JSOT Press.
- Bauckham, R. (1998), *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Carlisle: Paternoster Press.
- Bousset, W. (1970), *Kyrios Christos*, Nashville: Abingdon Press, orig. pub.
- Bultmann. R. (1952-3), *Theology of the New Testarnent*, 2 vol, London: SCM Press.
- Caird, G. B. (1994), *New Testament Theology*, Oxford: Clarendon Press.
- Carroll, J. T. and Green, J. B. (1995), *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody, Mass: Hendrickson.
- Childs, B. S. (199x), *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London: SCM Press.
- Dahl, N. A. (1991), *Jesus the Christ: The Historical Origins Of Christological Doctrine*, Minneapolis: Fortress Press.
- Dunn, J. D. G. (1989), *Christology in the Making*, 2nd edn, London: SCM Press.
- _____ (1991), *The Partings of the Ways between Christianity and Judnisl*, London: SCM Press.
- _____ (1998), *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- _____ (2005), *The New Perspective on Paul*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- HAYS, R. B. (1996), *The Moral Vision of the New Testarnent*, San Francisco: HarperCollins.
- Hengel, M. (1981), *The Atonement: The Origins of the Doctrine of the Atonement in the New Testament*, London: SCM Press.
- _____ (1995), *Studies in Early Christology*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- HOOKE, M. D. (1994), *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ*, Carlisle: Paternoster Press.
- HURTADO, L. W. (2003), *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Kasemann, E. (1964), *Essays on New Testament Themes*, London: SCM Press.
- _____ (1969), *New Testament Questions of Today*, London: SCM Press.
- Lohse, E. (1991), *Theological Ethics of the New Testament*, Minneapolis: Fortress Press.
- Marshall, I. H. (2004), *New Testament Theology*, Downers Grove, I11: InterVarsity Press.
- Raisanen, H. (1990), *Beyond New Testament Theology*, London: SCM Press.
- Richardson, P. (1986), *Anti-Judaism in Early Christianity, i: Paul and the Gospels*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Schrage, W. (1988), *The Ethics of the New Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark.

- SLOYAN, G. S. (1995), *The Crucifixion of Jesus: History, Myth, Faith*, Minneapolis: Fortress Press.
- Strecker, G. (2000), *Theology of the New Testament*, Berlin: de Gruyter; Louisville, Ky: Westminster/ John Knox.
- Stuhlmacher, P. (2006), *Biblical Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Westerholm, S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Wilson, S. G. (1995), *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C. E.* Minneapolis: Fortress Press.
- Wrele, W. (1973), The Task and Methods of "New Testament Theology" (1897), In R. Morgan, ed., *The Nature of New Testament Theology*, London: SCM Press, 116-118.
- ZIESLER, J. (1990), *Pauline Christianity*, rev. edn. Oxford: Oxford University Press.

