

ویژگی و امکان الاهیات مسیحی

در روزگار ما*

جان کنت**

محمد رضا بیات

اشاره

نویسنده در این مقاله این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که آیا در اوایل قرن بیستم هنوز می‌توان از الاهیات مسیحی سخن گفت؟ این پرسش در نظر اول پرسشی عجیب به نظر می‌رسد، ولی او در صدد است تا به مدد طرح زمینه‌های پیدایش این پرسش، وضعیت کنونی الاهیات مسیحی را به تصویر بکشد. تاریخ‌گروی، فمینیسم و عرفی‌گروی سه جریان عمده فلسفی هستند که هر یک به گونه‌ای در الاهیات مسیحی تأثیرگذار بوده‌اند. از دیدگاه او، تأثیر هر یک از این سه جریان بر الاهیات مسیحی به اندازه‌ای بوده است که با الاهیات مسیحی پیش از خود تفاوت‌هایی اساسی پیدا کرده است. او با ارائه گزارشی از تأثیر این جریان‌ها بر الاهیات مسیحی و بحث‌های گسترده‌ای که برانگیخته است، تلاش کرده است تا این واقعیت را روشن سازد که پرسش اساسی او در این مقاله، نه تنها پرسشی زنده و جدی، بلکه نیازمند تأمل جدی است.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

John Kent, *The Character and Possibility of Christian theology today*, in *Companion Encyclopedia of Theology*, Ed. by Peter Byrne and Leslie Houlden, Routledge, 1995, pp. 875-894.

** اسناد [بازنشسته] در دانشگاه بریستول. دیگر آثار او عبارت است از:

1. *The End of the Lin: The Development of Christian Theology Since 1700* (1982)
2. *The Unacceptable Face: The Modern Church in the Eyes of the Historian* (1987)
3. *William Temple: Church, State and Society in Britain 1880 - 1950* (1992)
4. *Religion and Science 1850 - 1914 in Nineteenth Century Religious Thought in the West* (ed. N. Smart, 1985).

هویت مسیحی

آیا در سال‌های پایانی قرن بیستم، هنوز هم یک هویت مسیحی قابل دفاعی، سوای آنچه می‌شناسیم، وجود دارد؟ اکثریت کلیساها، در مقام پاسخ مثبت به این پرسش، به حجیت کتاب مقدس و اعتقادنامه‌ها و اعتراف‌نامه‌های تاریخی خود توسل می‌جویند؛ و از آنجا که کلیسا هستند، خود را در تفسیر آنچه از مسیحیت اولیه در متون و سنت به ارث برده‌اند، مرجعی معتبر و حتی برخوردار از هدایتی فراطبیعی معرفی می‌کنند. آنها سیاست‌های کلی خویش را بر این فرض استوار می‌سازند که به رغم وجود تفاوت در آموزه، عبادت و اخلاق؛ همگی در هویت مشترکی شریک‌اند که می‌تواند در الاهیات و ساختاری عام تبلور یابد. این سخن بدین معنا نیست که تلقی آنان از آموزه‌ها، به کلی، غیربویاست بلکه آنها به هر حال، در مقام نظر، امکان تحوّل در الاهیات را می‌پذیرند اما نظراتی که نسبت به این تحولات دارند نه طرد یک‌باره آموزه‌های سنتی را مجاز می‌شمارند و نه درهم نوائی با شرایط تاریخی بیش از تعدیلی جزئی در آموزه‌ها را روا می‌دارند. البته این کلیساها هیچگاه رسماً نمی‌پذیرند که در درون طیف صنفی آنان - که می‌توان سوای نام مسیحیت رسمی، اسم مسیحیت وجودی بر آن گذاشت - تفسیر دوباره برخی از عقاید سنتی مانند کیفر ابدی، تا آنجا پیش رود که دیگر فرقی با انکار عقاید عموم مسیحیان اولیه نداشته باشد. از دیدگاه کلیساهای رسمی، هویت مسیحی که به طرزی فراطبیعی آشکارگشته و حفظ شده بود، با آن‌که جلوه‌های گوناگونی داشته است، تغییر نیافته است. حجیت قطعی کتاب مقدس و سنت، هر قدر هم تفاسیر گوناگونی از آنها شود، همچنان پابرجاست؛ یعنی اگرچه مباحث زیادی وجود دارند که در کتاب مقدس و سنت جواب خاصی ندارند ولی هیچ چیز فارغ از آنها نمی‌تواند فیصله یابد. نقطه قوت این موضع بیانگر اشتیاق افراد یا گروه‌های نوگرای مسیحی به ادعای پیوستگی دینی و الاهیاتی با گذشته است: در قرن شانزدهم پروتستان‌ها ادعا داشتند که خود، و نه کاتولیک‌های رومی، به سنت‌های کلیسای اولیه وفادارند، در حالی که در قرن نوزدهم آنچه که در تغییر مذهب جان هنری نیومن^۱ از آیین انگلیکن به آیین کاتولیک رومی تعیین کننده بود، باور به همانندی بیشتر آیین کاتولیک رومی با کلیسای آبائی بود.

در دهه ۱۹۹۰ مخالفان انگلیکن اعطای منصب کشیشی به بانوان به این طرح حمله کردند و آن را تا آنجا انحراف از کتاب مقدس و سنت دانستند که تضمین هویت آینده مسیحیت را ناممکن می‌سازد.

در این مثال‌ها، شاهد نوعی اشتیاق برای به رسمیت بخشیدن هویت مسیحی در جزئی‌ترین امور ممکن هستیم. مسیحیت ناگزیر از آن بود که به صورت نهادی ملموس و خاص، یعنی کلیسا، تحقق می‌یافت؛ همان نهادی که، با سلسله لاینقطعی از رسولان و اسقفان تا زمان حیات عیسی، وسیله نجات از داوری الهی را، که تنها خدا در اختیار آدمیان نهاده، ارائه می‌کند. به همین دلیل، تلاش مسیحیت در تحمیل جهان‌بینی، نظام اخلاقی و آیین عبادی مسیحی بر فرهنگ‌های دور و بر خویش موجه است. مشکل دفاع از این هویت بنیادین، که تمام شاخه‌های عمده مسیحیت در آن سهیم هستند، مشکل جدیدی نیست. دانشمند امریکایی، هانس فرای^۱ در کتاب [The Eclipse Biblical Narrative]^۲ آن راه حل سنتی را، در برابر شرائط قرن هجدهم، با عبارات زیر توصیف کرده است:

در مقابل گوشه و کنایه‌های خداگرایان طبیعی، که با شناخت خدا از راه‌های طبیعی و غیرقطعی نیز می‌توان به نجات دست یافت، تنها یک راه به ظاهر مطمئن برای دفاع از ضرورت الاهیاتی وحی تاریخی وجود داشت. این راه تصدیق اساسی واقعه تاریخی خاصی بود که عبارت از گناه ذاتی و موروثی‌ای است که به طور طبیعی نمی‌توان آن را زدود؛ یعنی لغزش اخلاقی، فراطبیعی و عقلانی بسیار مهلکی، که تنها وقوع حادثه نجات‌بخشی که هم سنگ لغزش واقعی است، می‌توانست آن را از میان بردارد (یعنی عمل نجات بخش مسیح).^۳

اگر با این مبنا در اندیشه هبوط بنگریم فهم سخن فرای درباره هبوط ممکن می‌گردد. او هبوط را داستان ساده و فراگیری می‌نامد که از آفرینش تا داوری نهایی را در بر می‌گیرد و عموماً بر کتاب مقدس مبتنی است. ظاهراً استفاده فرای از کلمه «داستان» نادرست است، زیرا برای مدت‌ها تصور می‌شد که به دلیل «وقوع» تاریخی هبوط آدمی و نیز به دلیل تولد، مرگ، رستاخیز و عروج عیسی که پس از آن رخ داده‌اند، طرح الاهیاتی یاد شده در زمانی تاریخی جای داشته است. لذا این توصیف الاهیاتی از جهان

1. Hans frei

۲. افرول سبک داستانی کتاب مقدس.

3. Frei 1974:61-2

و مقام انسانیت در آن، تا آنجا که به هفده قرن نخست مسیحیت برمی‌گردد خیلی فراتر از یک اسطوره (یا به بیان فرای داستان) بود؛ خدا یک بار و برای همیشه در فلسطین هیرودس^۱ به میان آمده بود و بدین سان صدقِ تبیین مسیحیان از گذشته و نیز از تجربه آینده آدمی را تضمین کرده بود.

با گسترش نیروهای سیاسی مغرب زمین به دنیای غیرمسیحی به تدریج اعتماد فراگیر فرهنگی به درستی الاهیات مسیحی رو به افول رفت. می‌توان وضعیت اولیه این فرایند را در کلیسای جامع و باشکوه نورمان‌های قرن سیزدهم در مونرئال سیسیل یافت. در آنجا، داستان فرای با وضوح خیره‌کننده‌ای در موزائیک‌هایی که دیوارهای کلیسای جامع را پوشانده است به تصویر کشیده شده است. اما اگرچه ظاهراً دیوارهای مونرئال نشان می‌دهند که هویت مسیحی کاملاً در امان بوده است ولی نباید از یاد برد که حاکمان نورمونی شهر سیسیل در اوایل قرون وسطی مفتون همان جامعه عربی‌ای شده بودند که آن را شکست داده بودند. آنها سیاست اجبار به مسیحی شدن را پیشه نساختند. این سخن بدین معنا نبود که آنها مشکلی با هویت مسیحی نداشتند، بلکه بدان معنا بود که آنها علاوه بر آن که در مرز جنوبی غرب مسیحی در حال زندگی و جنگ به سر می‌بردند، مستقیماً نیز با هویت اسلام مواجه بودند.

ما نمی‌توانیم در اینجا دربارهٔ این مواجهه گفت‌وگو کنیم. همین مقدار کافی است که بگوییم از پایان قرون وسطی اعتبار الاهیات مسیحی همیشه تحت فشار عوامل بیرونی و نیز فرقه‌های رسمی درون مسیحیت بوده است. بعد از سال ۱۹۴۵، افول تفوق عقلی جهان‌بینی مسیحی در غرب آشکارتر شد زیرا فروپاشی امپراتوری‌های استعماری قدیم بافت مسیحیت را در تمام مراکز سنتی گسترش مبلغان مسیحی تغییر داد. در عین حال، مردم اروپا خیلی زیاد با ادبیات دینی در آمیختند، روندی که احتمالاً تداوم دارد. در یک موقعیت فراتلبیغی، کلیساهای مختلف باید در این باره تصمیم می‌گرفتند که آیا امکان نجات فردی (با هر تعریفی که از نجات داشته باشیم) از طریق ادیانی غیر از مسیحیت را می‌پذیرند یا نه. اگر اندیشهٔ تساوی در مسئله نجات را بپذیریم، مفهوم سنتی هویت مسیحی در میان کلیساهای اصلی مسیحیت از هم خواهد پاشید، و از همین روست که در بیانیه شورای دوّم واتیکان دربارهٔ «ارتباط کلیسا با ادیان غیرمسیحی»^۲ مشاهده

۱. Herod's Palestine؛ نام سلسله‌ای در فلسطین است که در زمان عیسی مسیح حکومت می‌کردند. م.

می‌کنیم که بسیار با احتیاط می‌گویند که کلیسای کاتولیک هیچ چیزی را که در ادیان دیگر «حق و مقدس» بوده، ردّ نکرده است. با این همه نوسترا آتیه^۱ گفت کلیسای کاتولیک موظّف به معرفی و تبلیغ مسیح بود، کسی که خدا در او همه چیز را با خود آشتی داده بود و در او «انسان‌ها کمال حیات دینی خویش را می‌یابند».^۲

وجود این «کمال» جهانی مستلزم استفاده از یک نظام الاهیاتی شمول‌گرا بود که در صدد آشتی دادن ادیان دیگر با مسیحیت در یک اتحاد دینی فراگیری است که مرکزیت آن را تثلیث مسیحی خواهد داشت. بروک وستکت^۳، الاهیدان انگلیکن، قبلاً این امکان را در اواخر قرن نوزدهم بررسی کرده بود و در این اواخر نیز ریموند پنیگر^۴ تقریری کاتولیکی از همین رویکرد را عرضه کرده است. هیچ‌گاه رسماً مسأله تساوی میان ادیان مطرح نبوده است بلکه مسئله احترام آنها به یکدیگر در میان بوده است: مثلاً کلیسای رم در بیانیهٔ پس از شورایی خود تحت عنوان «راهنمایی‌هایی درباره روابط دینی با یهودیان»^۵ (۱۹۷۴) گفت که مبدا شهادت کاتولیک‌ها درباره عیسی مسیح توهین به یهودیان باشد، آنها باید در حالی که بیشترین احترام را به آزادی دینی می‌گذارند مراقب حیات خود و گسترش ایمان مسیحی باشند.^۶ به صحت تلاش برای تغییر دین یهودیان به مسیحیت اعتراضی نشده بود.

از دیدگاه آیین پروتستان حتی بعد از شکل‌گیری شورای جهانی کلیساها در سال ۱۹۴۸، رأیی مانند نظر کاتولیک‌ها که از مرجعیت و محوریت برخوردار باشد وجود نداشت ولی کلیساهای اصلی پروتستان نیز فراتر از واتیکان نرفته‌اند. کلیساها نمی‌توانستند به راحتی هویت مسیحی‌ای را بپذیرند که اینک می‌بایست بر اساس چیزی مثل زبان یکسان، با هویت‌های دیگر ادیان مشارکتی پیدا می‌کرد. الاهیدانان خاصی در آیین پروتستان مانند کارل بارت^۷ در اواخر دههٔ ۱۹۳۰، هنوز هم از حقیقت مطلق مسیحیت در مقابل ادیان غیر مسیحی، بر این اساس که معرفت انسانی از خدا یک‌سره متکی به خود آشکارسازی خدا در وجود عیسی مسیح است، حمایت می‌کردند. اما بعد از جنگ جهانی دوم در حالی که روابط بین فرهنگی به سرعت تغییر می‌کرد گرایش

1. Nostra Aetate

2. Ibid 1975: 739

3. Brooke westcott

4. Raimand Panikkar

5. *Guidelines on Religious Relations with the Jews*.

6. Flannery 1974: 744

7. Karl Barth

روشنفکرانه در نگاه تاریخی به مکتوبات اصلی مسیحیت (یعنی فهمیدن آنها در بافت اولیه‌شان) دوباره، به قوت، خود را آشکار کرد، گرایشی که به تدریج از اواخر قرن هفدهم به وجود آمده بود. قابل توجه است که در این زمان محققان کاتولیک، تحت تأثیر هیوبرت جدین^۱، نظام الاهیاتی شورای ترنت را که به مدت چندین نسل تقریباً مانند متن مقدس کامل شمرده می‌شد، مشمول رویکرد تاریخی گردانیدند. الاهیدانان پروتستانی مانند ویلفرد کنت ول اسمیت^۲ و نینیان اسمارت^۳، که دیدگاه بسیار وسیع‌تری دارند، می‌گویند که نظام‌های دینی وحی الاهی نیستند، بلکه محصول قدرت تخیل آدمی در وضعیت تاریخی خاصی اند. بنابراین، کسی نباید پافشاری کند که فلان نظام تنها نظام صادق است. از چنین منظر تاریخی‌ای بُنیان هویت مسیحی متکی بر مرجعیت مطلق کلیسا نیست که به نحو فراطبیعی قدرت تعیین اعتقادنامه‌ها و تربیت مؤمنان را دارد. بهتر است الاهیات‌های مسیحی را مجموعه‌هایی ممکن از نمادهایی بدانیم که با معنای هستی در ارتباطند و مرجعیت آنها متکی به قدرت اقتاعی آنها در ساحت‌های وجودی و عقلی است. در چنین شرائطی کلیساهایی را می‌بینیم که کم و بیش نشانه‌های معتبری از هویت‌های گذشته مسیحیت را به یاد می‌آورد. هویت آینده مسیحیت هنوز مسئله‌ای قابل بحث است. یکی از عوامل مؤثر بر این وضعیت نسبی‌گرایی تاریخی است که ما هم اینک از آن بحث خواهیم کرد.

تاریخ‌گرایی و نسبی‌گرایی تاریخی

با فرارسیدن قرن نوزدهم پیوندهای میان نوشته‌های تاریخی و فلسفه سست شد. در این زمان تاریخدانان از الاهیدانان و فلاسفه‌ای که قبلاً چارچوب اندیشه‌شان را به وجود می‌آوردند، به شکلی روزافزون جدا شدند. ویلهم دیلتای^۴ (۱۸۳۳-۱۹۱۱) می‌گفت: «فقط تاریخ آدمی خواهد گفت که او چیست». مقصود وی آن بود که مسیحیت، و نیز ادیان دیگر، محصول تاریخ بشر است نه قدرتی فراطبیعی که از بیرون به تاریخ بشر وارد شده است. آنچه در گذشته رخ داده، آثاری («اسناد» مکتوب و غیر مکتوب) بر جای گذاشته است که تاریخدانان (به قول اِر. جی. کالینگ‌وود^۵) همانند کارآگاهانی خُبره روی

1. Hubert Jedin

2. Wilfred Cantwell Smith

3. Ninian Smart

4. Wilnem Dilthey

5. R. G. Collingwood

آن کار می‌کنند و از طریق آن می‌توانند برآوردی از حقیقت داشته باشند که گرچه محصول تخیل خلاق آنهاست، اما دقیق و نقادانه است. حتی ممکن است تاریخدانان در موارد بسیار خاصی مانند، مثلاً، کشتار دهکده گلنکو^۱ بتوانند از گزارش‌های مستند مربوط به آنچه در واقع رخ داده است، پافراز نهند و حتی ممکن است بتوانند از این وقایع عموماً را به دست آوردند که شأن و منزلت قوانین حاکم بر تاریخ را داشته باشند.

تا اواخر قرن نوزدهم، گرایشی قوی وجود داشت که گمان می‌کرد فرایندهای تاریخی باید بر طبق مفهوم رشد یا گسترش و توسعه قابل تبیین باشند و نیز برای تحلیل فراگیر وقایع، باید مسیر کلی وقایع را نشان دهیم، که خود مستلزم شباهت علوم تاریخی با علوم فیزیکی است. با وجود این، هیچ ارتباط ضروری میان تاریخ‌گرایی قرن نوزدهم و نظریه‌های توسعه وجود نداشت: در واقع تاریخدانان حرفه‌ای بیش از همه به بهبود روش تاریخی علاقه داشتند. کارل پوپر^۲ در کتاب، فقر تاریخ‌گرایی^۳ می‌گوید که تاریخ‌گرایی مشتاق است تا با روش‌های علمی یا روش‌های عقلانی دیگر، روند تاریخ انسانی را پیش‌بینی کند، اما این دیدگاه در جنبه‌ای از تاریخ‌گرایی افراط کرد، به خصوص جنبه آرمانگرایی ماتریالیستی سنت مارکسیسم که خود از درون دیدگاه بسیار متفاوت هگلی برآمده بود و تاریخ بشری را همچون نمایشی زمانمند از روندی فراطبیعی می‌دانست. پوپر هم رأی هگلی‌ها و هم رأی مارکسیست‌ها را و در نتیجه «امکان تاریخی نظری را» یعنی امکان علوم اجتماعی و تاریخی‌ای که با فیزیک نظری متناظر خواهد بود، رد کرد.^۴ اما اغلب تاریخدانان حرفه‌ای دلبستگی کمی به جامعه‌شناسی نظری دارند و بیشتر مایلند بدانند که چگونه می‌توان از اسناد برای ارائه تصویری از وقایع خاص گذشته و بازآفرینی آنها استفاده کرد. در این مرحله، محافظه‌کاری سنتی در حوزه بررسی کتاب مقدس در رویکردش به متن عهد جدید به تدریج متأثر از روش تاریخی گشت. مثلاً تاریخدانان حرفه‌ای حق خویش را، در برخی شرایط، در رد آنچه که منابع (یعنی اسناد) نشان می‌دادند مسلم می‌گرفتند. از سوی دیگر، محقق عهد جدید معمولاً متعهد به پیش‌فرض‌هایی الاهیاتی بود که بر همه آنچه که تاریخدان حرفه‌ای تحقیق تاریخی می

۱. دهکده‌ای در اسکاتلند است که خاندان کامل قبیله مکدانلد را در این منطقه در سال ۱۶۹۲ قتل عام کردند. م.

2. Karl Popper

3. The Poverty of Historicism

4. Popper 1963: 6

دانست اولویت داشت. قطع نظر از دوره کوتاهی در آغاز قرن بیستم (که در آن مثلاً ارنست ترولچ^۱ (۱۸۶۵-۱۹۲۳) به سال ۱۹۰۱ کتاب [*The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*] را نگاشت تا در کامل بودن مسیحیت تردید افکند). مسیحیت بر حسب مفاهیم خودش توصیف و تحلیل شده بود، آنچنانکه گویی ادیان دیگر تاریخ، متون دینی و نگرش‌های اخلاقی آنها در جهانی بیرون از مسیحیت و از نظر دینی غیرمرتبط با مسیحیت به وجود آمدند. یکی از نتایج این امر، تحریف تاریخ یهودیان در قبل و بعد از قرن اول میلادی بوده است تا با پیش‌فرض‌های مسیحی سازگار افتد و نیز اعتماد به تقریری از یهودیت است که نسبت به آن دین، مسیحیت خود به خود برتر شمرده شده است.

گرایش سنتی دیگر، نگاه به اناجیل از دریچهٔ رسائل حواریون است، به طوری که تفسیر مسائل مربوط به عیسی غالباً تحت تأثیر تفاسیر الاهیاتی نوشته‌های پولس قرار داشت. اما اگر پیش‌فرض‌های تاریخدانان حرفه‌ای را بپذیریم، ناچاریم، هم‌چنان‌که پژوهشگر فنلاندی عهد جدید، هئیکی ریزنن،^۲ می‌گوید، با این واقعیت مواجه شویم که: تکثرگرایی موجود در سنت‌های دینی، پژوهشگر دارای دغدغه پرسش‌های ناظر به حقیقت را به نوع خاصی از تحویل‌گرایی سوق می‌دهد و بر الگویی از مسیحیت که به وجود می‌آید تأثیر خواهد گذارد: اگر هیچ دلیلی نباشد جز این‌که پژوهشگر باید مدعیات غالباً مسلم‌انگاشته‌شده در منابع خود را با مدعیات منابع دیگر ارتباط دهد (مگر اینکه او صرفاً به نقل مدعیات رقبای راضی باشد) وی ناچار خواهد بود تا آن مدعیات مسلم و مطلق را به سطح نسبی تری تقلیل دهد. جدی گرفتن منابع احتمالاً نمی‌تواند بدین معنا باشد که پژوهشگر باید برای هر چیزی همان اندازه اهمیت قائل شود که از خود منابع برمی‌آید. مثلاً با معیاری عینی غیر ممکن است که هم ادعاهایی را که نویسندگان عهد جدید درباره عیسی مطرح کرده‌اند و هم ادعاهای قرآن را درباره وحیی که [حضرت] محمد[ص] دریافت کرده است، بپذیریم.^۳

1. Ernst Troeltsch

2. Heikki Raisanen

3. Raisanen 1990: 135-6

در واقع، ترولچ نیز همین دیدگاه را در سال ۱۹۰۱ مطرح کرده بود. وی نوشت که: در تفکر تاریخی، باور به معجزات مسیحی و در عین حال انکار معجزات دیگر ادیان غیر ممکن است. به عبارت دیگر، هر چند ممکن است آدمی در حیطه قدرت اخلاقی حیات درونی خویش بارها اموری را فراطبیعی تشخیص دهد، اما به هیچ روشی نمی‌توان مثلاً تنزه از شهوت را در مسیحیت فراطبیعی تفسیر کرد و در عین حال آن را در اندیشه افلاطون و اپیکتتوس از سنخ امور طبیعی دانست.^۱

همچنین همین استدلال درباره تجربه‌های دینی به کار می‌رود: «می‌شود گفت تجربه‌های دینی بشر خنثی هستند؛ یعنی نمی‌توان همان تأکیدی را که شخص تجربه‌کننده به تجربه خویش می‌دهد برای تجربه‌ها قائل شد». ^۲ می‌توان مسیحیت را از بقیه تاریخ جدا ساخت و آنگاه آن را معیاری مطلق دانست، اما این نتیجه غیر قابل قبول است. معرفت روزافزونی در این عرصه به وجود آمده است که هم ادیان و هم نظام‌های اخلاقی را تحت تأثیر قرار داده است. همان‌طور که دیلتای گفت: آگاهی تاریخی جدید، نسبت هر نظریه دینی و متافیزیکی را آشکار کرد.

آنچه روشن شد این بود که تاریخ‌دانان هر قدر هم اسنادشان غنی باشد، نمی‌توانند صدق مطلق تفسیر خاصی از تاریخ را نشان دهند، بلکه چیزی جز تفسیر ذهنی خاص هر تاریخ‌دان بر جای نمی‌ماند، که دیگران ممکن است بپذیرند یا نپذیرند. نقد کلاسیک از «عینیت» مطلوب تاریخ‌گرایی را می‌توان در فردریک نیچه^۳ (۱۸۴۴-۱۹۰۰) یافت. وی عینیت را حالتی در تاریخ‌دان می‌دانست که به او مجال می‌داد تا هر حادثه‌ای را با تمام آثار و انگیزه‌هایش چنان خالص ببیند که اصلاً هیچ تأثیری بر «ذهنیت خود او» نداشته باشد. (به قول او) این امر همانند حالت بی‌تفاوتی زیباشناختی‌ای است که گمان می‌رود نقاشان با آن حالت در مقابل یک منظره واکنش نشان می‌دهند. و اما این‌که تصویری که این اشیاء در ذهن نقاش مجسم می‌کند نسخه‌ای صادق از طبیعت تجربی خود آن اشیاء باشد یک پندار است. نتیجه یک آفرینش هنری

از نظر هنری می‌تواند یک نقاشی درستی باشد ولی از نظر تاریخی نمی‌تواند

1. Troeltsch 1972: 48

3. Friedrich Nietzsche

درست باشد... اگر بدین سبک به عینیت تاریخ نگاه کنیم بدین معناست که [اولاً] تمام امور را با تمام امور دیگر مرتبط بدانیم و [ثانیاً] حوادث مجزاً را در یک مجموعه ساماندهی کنیم. این نکته همیشه با این پیش فرض قرین است که اگر از پیش، در طرح و نقشه حوادث یکپارچگی وجود نداشته، باید در آنها قرار داده شود. بدین ترتیب، انسان تور خود را برگزیده می‌پراکند و آن را تحت نظم و نظامی درمی‌آورد، آنگاه تعبیر یابیانی به‌انگیزه هنری می‌دهد، نه آن‌که انگیزه خود را بر حقیقت یا عدالت ببوشاند. عینیت و عدالت هیچ ربطی به یکدیگر ندارند.

و او از نمایشنامه نویس اتریشی فرانتس گریلپارترس^۱ نقل کرد: آیا تاریخ جز طریقی است که روح آدمی به مدد آن وقایع غیرقابل درک را می‌فهمد؟^۲

با وجود این، تب عینیت به راحتی از بین نرفت و از نظر کسی مانند هربرت باترفیلد^۳، که از تاریخدانان مسیحی برجسته در نیمه قرن بیستم بود، هنوز هم امکان داشت که خود را از پیش فرض‌های اخلاقی، سیاسی و دینی خویش جدا کرده، گذشته را مستقلاً و فقط بر حسب خود آن تفسیر کنیم. به یک معنا، می‌توان گفت که تاریخدان می‌تواند، به کمک قوه تخیل، از وضعیت فرهنگی خود فراتر رفته و دیدگاه‌های دیگر را بفهمد؛ به قول کارل پوپر، نباید چیزی را که مشکل است به چیزی که به کلی غیرممکن است تبدیل کرد. اما در مورد عهد جدید باید دانست که با این مطلب به تنهایی نمی‌توان از چالش نسبیت تاریخی نجات یافت. مثلاً می‌توان معبدی از معابد یونانی را، با سکوی قربانی بیرونی آن و اتافک نمادین درونی آن، در نظر گرفت. می‌توان ارتباطی میان قتل حیوانات در بیرون و حضور خدای مذکر / خدای مؤنث در درون معبد برقرار دانست و بحثی عقلی از گناه و قربانی ارائه داد. می‌توان فرض‌های مشابهی را در مورد تقدیم قربانی‌ها در اورشلیم مطرح ساخت؛ زیرا که معبد هرود نیز اساساً از طرحی مشابه برخوردار بوده است (آنگونه که ای. پی. ساندرز^۴ در کتاب [Judaism, Practice and Belief]^۵ در فاصله زمانی ۶۳ ق.م-۶۶م و به خصوص از ص ۱۰۳ تا ص ۱۱۸ آورده است). می‌توان جوامعی را که در آنها این عمل معمول بوده است (یا به نظر می‌رسد که بسیاری از مردم چنان می‌کرده‌اند)

1. Franz Grillparzer

2. Nietzsche 1983:91-2

3. Herbert Butterfield

4. E.P. Sanders

به نحوی از انحاء با جامعهٔ یهودی - مسیحی جدید مرتبط ساخت. در این جامعه اگرچه به نظر می‌رسد که یهودیت دیاسپورا^۱، در سطحی گسترده‌تر از آنچه در برخی از انواع الاهیات مسیحی عشای ربّانی مرسوم است، قربانی جسمی (که مشتمل بر ریختن خون است) را منع کرده‌اند اما، اگر دقیق سخن بگوئیم، چنان رویه‌ای اصلاً وجود ندارد. ولی این سخن که ما این دیدگاه‌های مربوط به دوران پیش از مسیحیت، و در واقع مربوط به دورهٔ مسیحیت باستان را «می‌فهمیم» چندان قانع‌کننده نیست.

هانس گئورگ گادامر^۲، در کتاب [Truth and Method (1960)]^۳ براساس طرح تلفیق افق‌ها شاهکاری آفریده است. در فرایند یاد شده، فرض بر این است که «افق» یک خوانندهٔ معاصر، که پیش‌داوری‌ها و پیش‌پنداشت‌هایی را در خود دارد که ناشی از حضور آن خواننده در یک سنت است، به وسیلهٔ افق متن ما قبل مُدرنی که خواننده می‌شود تغییر می‌یابد. با این همه، می‌توان گفت میان ذهنیت‌های اواخر قرن بیستم و جوامع قدیمی‌ای که مقصود دینی خویش را با قربانی معبد می‌رسانده‌اند شکافی باقی می‌ماند که قابل پیمودن نیست. یکی از اهداف عمده سنت تاریخی جدید بازآفرینی وقایع گذشته در پرتو تجربه زنده حاضر است، اما انسان نمی‌تواند قربانی معبد را چه در یونان چه در اورشلیم و چه در آرتک مکزیک بازسازی کند. می‌توان آن را همچون یک نمایش‌نامه یا داستانی ساخته و آن را پرداخت ولی نمی‌توان دوباره آن صحنه‌ها را آفرید. اجرا کردن آن یقیناً کار قوه تخیل است ولی این تخیل، تخیلی قرن بیستمی است، و این لُب بینش نسبی‌گرایانهٔ تاریخی است. می‌توان به شیوهٔ مکتب تاریخدانان جدید فرانسوی، که نامشان از نشریهٔ ادواری *Annales* گرفته شده است، از «ذهنیت» یهودیانی که در زمان عیسی می‌زیسته‌اند تحقیق کرد ولی تا چقدر می‌توان فهمید که عیسی و کسانی که با او در مدت حیات وی آشنایی داشتند به کدام معنا قربانی‌های معبد را می‌پذیرفتند یا رد می‌کردند؟ به‌علاوه، تا چه اندازه می‌توان چیزی را که دربارهٔ آن تحقیق می‌کنیم همان ذهنیت دین عامه، که معمولاً تصور می‌شود از انسجام خاصی برخوردار است، دانست؟ نیز تا چه اندازه ممکن است آن امر ذهنیت گروه کوچکی از نخبگان باشد؛ نخبگانی که از نظر آنان وجود تعداد زیادی از مجموعه‌های اعتقادی بدیل به

1. Diaspora

2. Hans - Georg Gadamer

۳. حقیقت و روش (۱۹۶۰)

معنای آزاد گذاشتن افراد برای انتخاب، و در نتیجه تضعیف هر گونه تلاشی است که برای همگانی کردن [یک مجموعه خاص از اندیشه‌ها] صورت می‌گیرد؟ به‌رغم نوشته‌های قابل اعتماد بسیار، هیچ شیوه‌ای وجود ندارد که با آن بتوان درباره آنچه در ذهن و ضمیر خود عیسی رخ داده است سخنی از سرِ یقین بگوئیم. تصورات کاملاً متفاوت از عیسی که حتی در تحقیقات سال‌های ۱۹۴۵ به بعد مطرح شده‌اند، هر کدام مشکلات خاص خود را دارند. استفاده از روش تاریخی گاه به نظر می‌رسد که باعث قطع نمادهای مسیحی از هر گونه ریشه تاریخی شده است؛ زیرا سرانجام با مجموعه‌ای از تصاویر مثل هبوط، تولد عیسی، معجزات، مرگ، رستاخیز و عروج وی روبه‌رو خواهیم بود که مانند بسیاری از صورت‌های شعری به کار تقویت اظهاراتی درباره خدا، مردان و زنان در تاریخ می‌آیند اما خود چندان از تاریخ تغذیه نمی‌کنند.

با این همه به نظر می‌رسد برخی از دانشمندان جدید نگران معضل ریشه‌های تاریخی مسیحیت نیستند. مثلاً رابرت مورگان^۱ در تفسیر کتاب مقدس (۱۹۸۸) گفته است که:

الاهیات مسیحی تأمل و تفکر در ایمان به خدایی است که بر محور عیسی خداوند متجسد، مصلوب و بپاخاسته متمرکز است. این ایمان را داستان انجیل و داستان‌های مشابه زنده نگه داشته است. چنین ایمانی نیاز به واقعیت تاریخی عیسی ندارد تا پرده از آن برداشته شود یا کاملاً آشکار گردد، ولی نیاز است تا بدانیم که بر واقعیتی تاریخی استوار است و هیچ وجهی برای دلواپسی از تحقیق تاریخی نیست.

دو بخش از این اظهارات، «داستان انجیل و داستان‌ها» و «واقعیت تاریخی عیسی» پیوند چندان قانع‌کننده‌ای با هم ندارند. اما بعداً وقتی که به مسأله تعالیم آخرت‌شناختی عیسی می‌پردازد چنین اظهار می‌دارد:

مقداری لادریگری در میان تاریخدانان بجاست. درک عیسی از خدا و آینده احتمالاً دست‌نیافتنی‌تر از درک معترضان یا پیروان او بوده است و حتی درک معترضان و پیروان عیسی از خدا و آینده را تنها می‌توان به نحو ناقصی فهمید. استدلال بر عیسی از روی فهم متأخران از او، یعنی از روی آخرت‌شناسی پولس

که خود نیز تمام جوانبش روشن نیست)، و از طریق پیروان نخستین عیسی، که هیچ مدرکی از خود بر جای نگذاشته‌اند و احتمالاً از درک کندی نیز برخوردار بوده‌اند و به همین ترتیب استدلال برنوع فهم عیسی از چیزهایی که هرگز نمی‌شد آنها را به گونه‌ای مناسب بیان کرد، امری است که بسیار متزلزل می‌نماید.^۱

بی‌تردید، آن کس که در اینجا «مقداری لاادریگری» را ضروری می‌داند الاهیدان است نه تاریخدان. استدلال مورگان قوت خود را از فرض دیدگاهی بیگانه و غیرتاریخی می‌گیرد که از درون آن می‌توان «تاریخ» عهد جدید را به گونه‌ای دلخواه دید.

از دیدگاه نسبی‌گرایان، که روش تاریخی را به روش الاهیاتی قرائت متن ترجیح می‌دهند، محتوای عهد جدید نمونه‌ای از مواردی است که در آنها نظام‌های فرهنگی گزارشهای دینی مخصوص به خود را از حیات آدمی به دست می‌دهند. از نظر تاریخی، نه داستان‌های کتاب مقدس که در قالب خاصی به دست ما رسیده‌اند و نه «ذهنیت» جامعه یهودی در فلسطین دوران عهد جدید، خواه قبل و خواه بعد از زندگی خود عیسی، هیچ‌کدام به راحتی قابل کشف و فهم نیستند و مشکل دیگر این است که در اواخر قرن بیستم، قرائت و تفسیر ما از عهد جدید را تا حدی نظام‌های الاهیاتی ساخته‌اند که از دوره‌ها («ذهنیت‌هایی») بسی متأخرتر از دوره خود عهد جدید به ارث مانده‌اند، یعنی در واقع از دوره‌های نهضت اصلاح دینی و نقطه مقابل آن آیین کاتولیک و تا حدی نیز متأثر از دیدگاهی هستند که معرفت علمی آن را دگرگون ساخته است. چنانکه موریس ویلز^۲ با توجه به نظریه، تجسد نوشته است:

پیدایش آگاهی تاریخی جدید همه ما را، کم یا زیاد، به نسبی‌گرهای تاریخی تبدیل کرده است.... مقصود من این است که اگر دقیق‌تر فکر کنیم و سخن گوئیم، پی می‌بریم که باید گزاره‌ها، و به خصوص گزاره‌های ناظر به باورهای اساسی را در ارتباط با شرایط فرهنگی خاص زمان ارزیابی کنیم..... این نکته اسناد اعتبار مطلق به هر موقعیت خاص یا به هر مجموعه خاص از تجربه‌های این جهان را برای ما بسیار دشوار می‌سازد (من وسوسه شدم که بگویم غیرممکن می‌سازد ولی این تعبیر نوعی پیش‌داوری درباره موضوع خواهد بود).^۳

1. Ibid: 244

2. Maurice wiles

3. Wiles 1974:45

الاهیدان منتقدی مانند ون هاروی^۱ (۱۹۶۷) به نظریه‌ای افراطی تر رسیده است:

ما نمی‌توانیم جهان را همان‌طور که در قرن اول [مسیحی] می‌دیدند ببینیم. این درست است که می‌توانیم با تصور خلاق خود دریابیم که چگونه آنها به آنچه ایمان داشتند می‌توانستند باور پیدا کنند، اما این باورها دیگر عملاً برای ما ممکن نیست..... ما آگاهی جدیدی داریم و اگرچه می‌توانیم با تخیل تاریخی آن را از زمانی به زمان دیگر برگردانیم، اما آنچه می‌فهمیم در پرتو معرفت کنونی خود دآوری می‌کنیم و آن را بر طبق «جهان» اطراف خودمان تفسیر می‌کنیم.^۲

از این مطلب نتیجه می‌شود که نسبی‌گرای تاریخی و الاهیدانان متأثر از آنها به جای این‌که مسیحیت را چنان تعریف کنند که گویی هویتی فراطبیعی و قابل شناخت دارد که اساساً مستقل از فرهنگی است که در آن شکل گرفته است، مسیحیت را پدیده‌ای تاریخی تلقی می‌کنند. چنین تعریفی هویت جدید مسیحی را غیرممکن نمی‌سازد. اینک، در اواخر قرن بیستم، هنوز هم می‌توان در میان بسیاری از شکل‌های کم و بیش موجّه یک دین، شکلی از آن دین را یافت که گذشته خاص خود را دارد و در گذر زمان تغییراتی در آن صورت پذیرفته است که، از دیدگاه یک تاریخدان فارغ از التزامات دینی، مشروع و مقبول به نظر می‌رسد. نه هویت و نه مسئله حقیقت، هیچ‌کدام، در طوفان ذهنیت‌گرایی از بین نرفته‌اند. آنچه از دست رفته است مقبولیت ادعایی است که می‌گوید مبنای تاریخی خاصی برای تعیین مسیحیت به عنوان تنها دین صادق در برابر ادیان دیگر وجود دارد و نیز آنچه از دست رفته است مقبولیت این استدلال است که مثلاً اگر براساس ریشه‌های تاریخی قابل احراز معلوم شد که در پنج قرن نخست روزگار مسیحیت، مقام کشیشی برای مردان وجود داشته است پس دیگر نمی‌توان در دوره‌های بعدی به زنان اجازه کشیش شدن داد. همچنین در شکل‌های تاریخی‌ای که نهادهای مسیحی، چه نهادهای الاهیاتی و چه نهادهای سازمانی آن، به خود گرفته‌اند هیچ امر ضرورتاً مقدسی، آن‌چنان‌که گویی هویت مسیحی درست باید به ناچار بر شکل معینی از تفکر یا کلیسا استوار باشد، وجود ندارد. از این مطلب نتیجه می‌گیریم که وقتی کسی مسیحیت تاریخی را بررسی می‌کند و تلاش می‌کند تا تاریخ کلیسا را بنویسد، باید به

1. Van Harvey

2. Van Harvey 1967:114

خاطر داشته باشد که او، به معنای عام کلمه، در حال ساختن آن تاریخ است؛ زیرا به تناسب این که شخص تفسیر رسمی کلیسای کاتولیک، یا تفسیری فمینیستی، و یا تفسیری مستقل همچون پروتستان‌ها، یا هر گونه تفسیری را که از تعهد رسمی کمتری برخوردار است انتخاب کند، داستان مذکور اساساً متفاوت خواهد شد. مثلاً اگر توجه کنیم که کارل بارت واقعاً در صدد دفاع از حقیقت «وحی» در مقابل بدعت لیبرال‌ها نبود بلکه از تفسیری از کتاب مقدس دفاع می‌کرد که، گرچه مربوط به دوران پس از دوره اصلاح دینی بود اما به همان شیوه پروتستان‌های اصلی قرن شانزدهم به تحریف متن می‌پرداخت، آنگاه خواهیم دید که تلاش او برای رهایی از امکانی تاریخی به نام مسیحیت که براساس مداخله افشاگرایانه الهی در قالب عیسی مسیح شکل گرفته بود، به نحو ناخوشایندی ناکام مانده است. همان طور که دنیس نایم^۱ بیان می‌کند، بارت می‌خواهد که مسیحی جدید با مقولاتی سروکار داشته باشد که به فرهنگ‌های قرن پنجم و شانزدهم تعلق دارد و هیچ پیوند طبیعی با باقیمانده جهان‌بینی‌اش ندارد؛ یعنی با مقولاتی که در واقع گرفتار تناقضی حل ناشدنی در آن جهان‌بینی است.^۲

بنابراین هیچ روش ساده و معقولی وجود ندارد تا متن عهد جدید و تفاسیر آن را دارای مزیتی بدائیم و آنها را از نسبی‌گرایی که ذاتی وضعیت پساتجدد ماست مصون دانیم. یک نظام اجتماعی مستبد می‌تواند خواستار تحقق یافتن اصول مسلم کلیسایی شود و آنها را به قدرت قانونی مجهز کند، ولی چنین سیاستی هرگز دوام نمی‌آورد. هیچ مسلم نیست که گذشته آدمی با هر ساختار اساسی قابل شناخت و مهمی غیر از آن ساختاری که تحقیقات علمی کم‌کم روشن می‌سازد سازگار باشد. تأکید الاهیاتی جدیدی که در برخی محافل بر این می‌شود که داوری نهایی با امور غیرتاریخی است، که در نتیجه تاحدی از ابهامات اخلاقی تاریخ کاسته شود، نشان از آگاهی در این زمینه است.

فمینیسم و الاهیات مسیحی

جنبه دیگری نیز در تغییرات فرهنگی نوین هست که ممکن است بر تاریخدانان تأثیر گذارد و ثبات هویت سنتی الاهیات مسیحی را دچار تردید قابل توجهی کند. این جنبه عبارت است از احتمال این که در برخی از جنبه‌های آگاهی آدمی از زمان عیسی به بعد،

تغییراتی اساسی به وجود آمده باشد. فیلسوفی مانند لیون پومپا^۱ گفته است که چنین تغییری ممکن است تاریخدان را در ناهمخوانی قابل توجهی با فرض‌ها و نتایج پیشینیان خود قرار دهد.

بسته به نوع این تغییر، ممکن است..... این مسأله مستلزم وانهادن کم و بیش کامل برخی انواع گزارش‌ها شود؛ زیرا از باب نمونه، آن گزارش‌ها بر پیش‌فرض‌هایی متکی اند که اینک خطا، جانبدارانه و یا از جهت دیگری غیرقابل قبول دانسته می‌شوند. به عنوان مثال‌هایی از این دست می‌توان به رشد و گسترش تاریخ فمینیستی اشاره کرد که در حال حاضر تحت تأثیر باورهای در حال تغییر درباره سرشت زن و جایگاه آنها در جامعه است.

او می‌گفت که اگرچه تاریخ فمینیستی در اصل به گونه‌ای آغاز شد که گویی صرفاً می‌خواهد جنبه‌هایی از گذشته را مورد توجه قرار دهد که قبلاً از آنها غفلت شده بود، اما اینک شاهد به وجود آمدن سبک جدیدی در آن هستیم که از قرار معلوم آنچه مورد نیاز آن است چارچوب جدیدی است که در محدوده آن تاریخ‌هایی نوشته شود که زنان در آن نه تنها تحت مقولات سنتی نگریسته نمی‌شوند بلکه در ارتباطی کاملاً متفاوت با تقریباً تمام فعالیت‌ها یا گرایش‌ها و نگرش‌هایی دیده می‌شوند که در حیات اجتماعی یافت می‌شود.^۲

سخن در این نیست که «سرشت آدمی» تغییر یافته است، بلکه این است که درک ما از چیزی که سرشت آدمی از آن حکایت می‌کند تا حد زیادی تغییر کرده است. تاریخ و الاهیات فمینیستی، که دست به دست هم دادند تا این فرض را ریشه‌کن کنند که ما تفسیر مسیحی قابل قبولی از تاریخ داریم، از همین نکته سرچشمه می‌گیرند. به هر حال، بیشتر الاهی‌دانان سنتی و تاریخ‌دانان کلیسایی گمان می‌کردند از چنان تفسیری برخوردار بوده‌اند. چنانکه پروفیسور ناینم در [The Myth God Incarnate (1977a:192)]^۳ نوشت حالا دیگر مسئله این نیست که آیا شکاف فرهنگی بزرگی در میان است که عیسی و معاصرانش را از همه امور «جدید» جدا سازد، بلکه این مسئله نیز مطرح است که بارِ د

1. Leon Pompa

2. Pompa 1990:221

۳. اسطورهٔ تجسد خدا (۱۹۷۷ا:۱۹۲)

برخی فرض‌ها از سوی تاریخ‌دانان و الاهیدانان فیمنست مانند الیزابت شوسلر فیورتنسو^۱ به این بهانه که آنها بخشی از فرهنگ پدرسالارانه غالب غرب بوده‌اند اینک باید دید که تلاش تاریخ‌دانان برای شناخت فرهنگ فلسطین در زمان عیسی تا چقدر بیراهه بوده است. سنت تاریخ‌گرایان (و نیز دانشمندان کتاب مقدس) عمدتاً مردانه بوده است. فیورتنسو (با آنکه به فون رانکه^۲ دل‌بستگی نداشت) روش هرمنوتیک بدبینانه‌ای را درباره تاریخ‌گرایی به کاربرد و ادعا کرد که وجود سنتی طولانی در مسیحیت را نشان داده است که در حوزه تحقیقات مردگرا بوده و نقش زنان را در مسیحیت اولیه نادیده می‌گرفته یا کتمان می‌کرده است، چرا که آنها را به طور طبیعی بخش فرودست فرهنگ مردانه می‌شمرده است. این امر باعث شد تا «جنش» مساوات‌طلب اولیه «عیسی»، که رهبران آن غالباً زنان بودند، تبدیل به شکل تحریف شده کلیساهای مسیحی سلسله مراتبی‌ای بشود که حُقیقات یونانی-رومی را به خود گرفته و مردسالاری ارسطویی را به حیات و الاهیات خویش پیوند زنند. اما فیورتنسو اذعان داشت که «در آنچه به ما رسیده است حتی یک داستان و یا یک گزاره وجود ندارد که در آن عیسی خواهان سازگاری زنان با فرهنگ زمان و روحیات مردسالارانه و تسلیم در برابر آنها شده باشد»^۳.

جالب توجه است که بدانید تصویر فیمنستی فیورتنسو از مسیحیت اولیه از بعضی جهات شبیه به تصویر افراطی است که بارها از جوامع کلیسائی در تاریخ مسیحیت ارائه شده است. به‌رغم فشار مستمر نظام سلسله مراتبی در جامعه و کلیسا، بارها شاهد بروز تعارض میان تقریرات مساوات‌طلبانه و طبقاتی از جامعه مسیحی بوده‌ایم. در قرن حاضر، نظام مطلوب سلسله‌مراتبی (و اسقفی) در کلیساهای عمده مسیحی وجه غالب بوده است و گزاف نخواهد بود اگر بگوییم که در بیشتر آثار تاریخی نقش کوچکی به سنت مخالف آن نظام مطلوب داده شده است.

با وجود این، اگرچه بازسازی و تفسیر دوباره فیورتنسو از تاریخ مسیحیت اولیه ممکن است هنوز بسیار محتاج نقد و بررسی بر اساس قراین و شواهد باشد، اما نظریه او چالشی قوی در برابر اندیشه‌های پذیرفته‌شده‌ای است که در باره هویت مسیحیت تاریخ فیمنستی همان اندازه بی‌رحم است که این تهدیدات برای تکمیل تصویری که نسبی‌گرایان قدیمی‌تر از تفاوت فرهنگی جهان باستان با جهان جدید ارائه کرده‌اند و نیز

1. Elisabeth Schussler fiorenza

2. Von Ranke

3. Fiorenza 1983: 242.

احساسی که ما از خط‌پذیری گسترده دیدگاه‌های تاریخی جدید داریم و در نهایت کشف یک سونگری حاکم در متن رسمی و قانونی عهد جدید، که نشانگر قصوری است که در تصویر خاص عهد جدید از شأن زنان و مردان جامعه راه یافته است، به نوبه خود اعتبار دینی تصویر خدا را نیز، که از قدیم بر مبنای همان متن شکل گرفته است، تضعیف می‌کند، علاوه بر اینها تاریخ فمینیستی همان اندازه بی‌رحم است که این تهدیدات برای تکمیل فرایند جدا کردن الاهیات مسیحی، و نیز الاهیات اُرتدکس انقلابی از پیوندهای تاریخی آن با فلسطین دوران روم خطرناک است. همانطور که دوروته زول^۱، مشهورترین الاهیادان فمینیست آلمانی نسل پس از جنگ، نوشته است:

من به چیزی بیش از اوصاف فمینیستی [در خدا]، که امروزه روشنفکران حاضر به پذیرش آن می‌شوند، توجه دارم. چنین سخنی مرا نگران می‌کند، زیرا بدان معناست که گویی خدا ممکن بود فی نفسه و بیش از هر چیز، مردانه باشد و مثلاً اوصاف فمینیستی باقی مانده در «این موجود مذکر» باید از زمره خصوصیات جانبی و اضافی او به حساب آید. بر حسب این نوع تفکر، وجود اوصاف فمینیستی در خدا مانند وجود محسوس بچگی یک مرد در اوست. اما این کافی نیست که بخواهیم اوصاف فمینیستی را که تاکنون ناشناخته مانده بودند در خدای آشکارا مردانه، بازشناسیم. به عبارت دیگر، باید گفت که نقد فمینیستی در مسیر این نوع ساختارشکنی هنوز به اندازه کافی پیش نرفته است..... مشکلی که ما در خودمان با آن مواجهیم در تصورات کم و بیش خطایی نیست که از خدا به ما رسیده است. نیز ما نمی‌توانیم بر از خودبیگانگی روحی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم با برپاداشتن مجسمه چند الهه یا گذاشتن تصویرهای فمینیستی در معبد‌های خالی شده فائق آئیم. ما فاقد تصویر خدا نیستیم بلکه فاقد تجربه مشخص و معلومی از او هستیم. ما در قید و بند زبانی مردانه و مستبد هستیم و نمی‌توانیم به آنچه که تجربه می‌کنیم یعنی به راز حیات که به آن خدا می‌گویند نامی [مناسب] بدهیم.^۲

از دیدگاه فمینیست‌ها، اگر معلوم شود زبانی که در الاهیات مسیحی در اختیار داریم

1. Dorothee Solle

2. Kiny 1992:42

بازتاب فرهنگ مردسالارانه سکولار است، آنگاه تجربه دینی زنان فاقد تعبیری تعریف‌پذیر خواهد بود و باید دقت کرد تا از استفاده از انگاره‌هایی دوری جست که باعث اختفای آنچه رخ داده است می‌گردد.

الاهیدان فیمینست دیگر، دکتر دفنی همپسون^۱، که برخی او را پسامسیحی نامیده‌اند، بر پایه دلایلی اساساً تاریخی گفته است که الاهیات تاریخی از هیچ فضای عقلانی برخوردار نیست تا بتواند در آن از خطاهای گذشته بیرون آید. از دیدگاه او مسیحیت اسیر رشته‌های اولیه خویش و در بند وحی خداست که از طریق مردی خاص، در مکانی خاص و در زمانی خاص دریافت شده است، مسیحیت در مقام یک دین، متکی به این ادعای خود است که در آن، وحی تاریخی خاصی به ودیعت نهاده شده است و نمی‌تواند ریشه‌های تاریخی‌اش را نفی کرده، با کشف خصیصه‌های فیمینستی در خدا، توصیفی نوین از خود ارائه دهد. بنابراین، از دیدگاه همپسون امور تاریخی در درجه اول اهمیت قرار دارند: مسیحیت غیر اخلاقی است زیرا از نظر تاریخی مردسالارانه و گناه آلود است، زیرا از نظر تاریخی به ضرر زنان بوده است. نمی‌توان با بیان این‌که حقیقت نظام الاهیاتی را باید در ساحت اسطوره یافت برای تنگنای تاریخی مفردی الاهیاتی پیدا کرد زیرا این مطلب به معنای استفاده از اسطوره تنها برای توجیه جامعه مردسالار است. فیمینسیم این پرسش را مطرح می‌کند که آیا اسطوره مسیحی می‌تواند هم اخلاقی و هم صادق باشد. در این مورد، همپسون از الاهیدان فیمینست مهم دیگری مانند دوروته زول، رز مری روتتر^۲ و مری گری^۳ فراتر رفته، می‌گوید که مضمون اصلی مسیحی در مسئله قربانی، یعنی نجات از طریق رنج، ممکن است برای کسی که دغدغه‌های مردانه دارد جالب توجه باشد ولی خوشایند زنان که خود را از الگوهای مردانه رها کرده‌اند، نباشد. دانشمندان دیگر با احتیاط با الاهیات فیمینستی مواجه شده‌اند. پرنفوذترین بیان از آن لودیس^۴ است که می‌گوید الاهیدان غیر فیمینست باید تلاشی جدی برای فهم الاهیات فیمینستی از نوع سازنده آن انجام دهند، البته مگر این‌که راضی باشند همچنان بر حفظ سنتی پافشاری کنند که برخی از عناصر آن برای زنانی که می‌خواهند جزو بدنه اصلی مسیحیت باقی بمانند، جداً آزاردهنده است؛^۵ در این شرایط، جالب است که رابرت

1. Daphne Hampson

2. Rosemary Ruether

3. Mary Grey

4. Ann Loades

5. Ford 1989: 249-50

مورگان، دانشمند مهم عهد جدید می‌پذیرد که مثلاً فیورنتسو مباحث تاریخی خوبی برای جدا کردن خود عیسی از فرهنگ مردسالارانه زمانه ارائه داده است، و ادامه می‌دهد:

از آنجا که گزارش‌های عهد جدید به قصد تفسیری الاهیاتی از عیسی ارائه شده‌اند، این‌گونه ادعاها را که گویای حقیقتی تاریخی درباره عیسی هستند، باید جدی گرفت. پذیرش تفسیر کاملاً تاریخی از عیسی به جای تفسیرهای الاهیاتی نویسندگان انجیل، الاهیات خیلی بدی ارائه خواهد کرد ولی بصیرت‌های تاریخی جدید می‌توانند در چارچوب منابع الاهیات مسیحی نقش مهمی ایفا کنند.

اما او نتیجه می‌گیرد که به خصوص در تحقیقات مربوط به عهد عتیق، موضوعات یهودی و مسیحی مورد علاقه فیمینیست‌ها به بهترین وجه در نقد ادبی برشمرده شده است. نقد ادبی به بررسی تصویرپردازی فیمینیستی ای می‌پردازد که گرچه در سنت وجود داشته‌اند ولی به قدر کافی بدان توجه نشده است.^۱ این مطلب مصداق دیدگاهی است که زول با این انتقاد به مقابله با آن برخاسته است که گویی الاهیات فیمینیستی منحصر و محدود به کشف «خصیصه‌های فیمینیستی در خدا» است. از دیدگاه مورگان الاهیدان باید نقطه شروع کارش را ایمان یک جامعه معتقد قرار دهد؛ ایمانی که چندی نگذشته بود که تبدیل به نظام اعتقادی بسیار سازمان‌یافته‌ای شد. استفاده فیورنتسو از رویکرد تاریخی به عهد جدید به عنوان راه تولید فهم الاهیاتی جدیدی از مسیحیت، در واقع، بازگشت به روش تاریخ‌گرایان دانسته شده است که در آن، کتاب مقدس چیزی جز منبع تاریخ دین نیست و ایمان جامعه دینی معاصر را حفظ و تنظیم نمی‌کند.^۲ این مطلب در حکم این است که بگوییم تنها در شرایطی بسیار استثنایی، ایمان در شکل‌های سازمان یافته‌اش، تسلیم فشار تاریخ‌دانان منتقد دین می‌شود. به نظر می‌رسد مورگان با موضع پَسالیبرال‌های آمریکایی مانند هانس فرای، جورج لیندبک^۳ و استنلی هاوثر واس^۴ همراه است. از دیدگاه آنان، صورت‌بندی واضحی از درک جامعه مؤمنان از سنت الاهیاتی آنها، نزدیک‌ترین راه کسب اقتدار و اعتبار آن سنت است. در واقع، براساس کتاب [Truth and Method (1960)] اثر هانس گادامر (۱۹۶۰) طرح عظیمی بنانهاده

1. Morgan with Barton 1988:158-9

2. ibid: 199

3. Georje Lindbeck

4. Stanley Hauerwas

شده است. هیچ یک از این الاهیدانان این احتمال را در نظر نمی‌آورند که ممکن است جامعه بزرگی از زنان وجود داشته باشد که دیدشان تقریباً همانند دید امثال فیورتنسو، روتر و زول و کسانی که از هرمنوتیک بدبینانه سخن می‌گویند، باشد.

دفاع درست و به‌قاعده در مقابل تاریخ‌گرایی در این جا آن است که تا آنجا که ممکن است آزادی الاهیاتی کمتری در اختیار تاریخدان باشد. به تعبیر علمی، تاریخدان باید از درون جامعه مطلب بنویسد یا شاگرد مکتب تاریخ دین شود. مورگان در اینجا این نگرش را به روشنی بیان داشته است: با تحقیقات تاریخی بی‌طرفانه بسیار محتمل است که از استفاده‌های دینی از کتاب مقدس در جهان معاصر فاصله بگیریم.^۱ روش تاریخی نتایج وفاق‌آمیزی به بار نیاورده است بلکه کلاف سردرگمی از فرضیه‌های رقیب را ایجاد کرده است. بنابراین، «جامعه» باید این آشفتگی را با برگشت به تفسیر الاهیاتی خاص خویش از متن کتاب مقدس از بین ببرد. هدف از این تفسیر هم، باید نقد ایمان دینی از درون به منظور پالایش آن و نه نابودی آن باشد.^۲ این روش از این مزیت نیز برخوردار است که، در واقع، همان چیزی است که کلیساها هم اینک خود نیز مدعی انجام آن هستند. پیش‌فرض این نظریه، وجود در جامعه‌ای است که هم دارای ایمانی است که خود‌گواه اعتبار خویش است و هم دارای الاهیاتی نظام‌مند و به ارث رسیده‌ای است که ارزشی غیرقابل تردید دارد. به همین دلیل است که این نظریه توضیح می‌دهد که چرا جرج لیندبک در کتاب [The Nature of Doctrine (1984)]^۳ از رویکردی مهارشده‌ای دفاع کرده است که در آن، کار عالمان الاهیات نظام‌مند، بیان قواعد زبان دینی است که در جامعه پذیرفته شده است. (در مورد لیندبک مثلاً جامعه لوتری)، ایجاد هر گونه تغییر مهمی در تعاریف الاهیاتی مستلزم موافقت ایمان (دین) است.

اما جیمز مکئی^۴، که الاهیدانی افراطی‌تر است، تلاش می‌کند تا جامعه را از مطلق‌النعان بودن این نهاد رهایی بخشد (به قول مکئی و در مثال او: «تخته‌بندی» به نام قانون کلیسایی آیین کاتولیک). وی برای این منظور در کتاب [Modern Theology: A sense of Direction (1987)]^۵ می‌کند که جامعه اولیه مسیحی از سنخ جماعت عشاء ربانی

1. ibid: 184

2. ibid:197

۳. ماهیت عقیده (۱۹۸۴)

4. James Mackey

۵. الاهیات جدید، حس جهت‌یابی (۱۹۸۷)

بوده است. معیار برگرفته از عشاء ربانی دارای اهمیت است؛ زیرا آموزه رسمی تابع صحنه‌ای است که در آن مواجهه با الوهیت صورت می‌پذیرد و نیز تابع آن داستانی است که در صحنه نمایش گفته می‌شود و آموزه رسمی صرفاً باید در پی تبیین آن نمایش و داستان باشد. در نظر اول توسل به تجربه ایمان ناظر به عشاء ربانی این پرسش تاریخی را حل می‌کند ولی افراط‌گرایی مکی بر ادعای دیگری نیز متکی است:

به نظر می‌رسد دستاوردهای شیلیبکس^۱ هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که در آغاز، فقط جماعت‌های محلی بودند که عشاء ربانی را برگزار می‌کردند یا، آن‌گونه که در زبان نامأنوس جدید می‌گویند، با هم برگزار می‌کردند. لازم نبود کسی اختصاصاً برای برگزاری عشاء ربانی یا اداره آن منصوب شود. به هیچ کس برای انجام این کار «قدرت مقدس» خاصی داده نشده بود. در این دین جدید، هیچ کشیش و کاهنی وجود نداشت. مؤسس آن یک کشیش نبود.^۲

موضع شیلیبکس برای آشنایان با تحقیقات پروتستان‌های لیبرال امری غریب نیست ولی اندیشه‌های او مخالفان و رقیبانی جدی دارد (به‌خصوص در واتیکان) و استفاده مکی از آنها بار دیگر نشان می‌دهد که برای ریشه‌های مسیحیت و در نتیجه برای نوع جامعه مسیحی‌ای که باید امروزه وجود داشته باشد نمی‌توان به طور کامل استدلالاتی اساسی فراهم آورد؛ خواه همانند مکی به نظریه «تلفیق افق‌ها»ی گادامر متوسل شویم و خواه به سبک پسا-لیبرال‌ها در پرتو سنت‌های الاهیاتی و ایمان بکوشیم موضوع بحث را به «استفاده‌های دینی از کتاب مقدس در جهان معاصر» محدود کنیم. مثال خاص دیگر از این دست را که در آن داورهای تاریخی ممکن است بر نظرات الاهیاتی تأثیرگذار می‌توان در مشاجرات پیرامون مسأله عرفی شدن یافت.

روند عرفی شدن

اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، عرفی شدن^۳ کلمه‌ای است که برای توصیف تغییرات خاصی به کار می‌رود. این تغییرات در قرن شانزدهم آغاز شد و در اواخر قرن هجدهم

1. Schillebeeckx

2. Ibid: 142

3. Secularization

شتاب گرفت و به تدریج باعث شد که کلیساهای مسیحی در مغرب زمین قسمت اعظم نفوذ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پیشین خود را از دست بدهند. بسیاری از کارهای اجتماعی ای که کلیساهای مسیحی در گذشته انجام می دادند، امروزه به وسیله شغل های به اصطلاح نوع دوستانه انجام می گیرد و صاحبان آنها هیچ ارتباط ضروری با کلیساها ندارند. شواهد تجربی نیز حاکی از آنند که کلیساهای مختلف نفوذ دینی خود بر افراد را از دست داده اند. مثلاً در قرن بیستم، حضور مردم در کلیساهای غرب، تعداد روحانیون چه کاتولیک و چه پروتستان، تعداد نوزادانی که زنده به دنیا می آیند و غسل تعمید داده می شوند و پذیرش همگانی قانون کلیسایی در حوزه امور جنسی کاهش داشته است.

جامعه شناسان دین در جست و جوی نظریه ای عام این گونه اطلاعات را عمیقاً مورد تحقیق قرار داده اند. آنها فرایند عرفی شدن امور را که با رشد فرهنگ جمعی شهری، صنعتی و علمی همراه بوده است، به عنوان اصل موضوع برگرفته اند، و حتی گاه اظهار داشته اند که این فرایند سرانجام باعث از بین رفتن دین خواهد شد. اما باید میان رفتار دینی در شکل عام آن، که با آنکه غالباً صورت خصوصی شده ای به خود گرفته ولی ظاهراً از فشارهای یاد شده جان بدر برده است و میان تضعیف شدن نهادهای دینی خاصی مانند کلیساهای عمده مسیحی فرق گذاشت. تا آن جا که به مسیحیت ربط پیدا می کند، بی تردید تعداد مردمانی که در غرب جدید آگاهانه تجارب زندگی روزمره خویش را بدون رجوع به اندیشه های الاهیاتی مسیحی تجزیه و تحلیل می کنند، رو به افزایش است. پیتر برگر^۱، جامعه شناس امریکایی، این نگرش را «عرفی شدن ذهنی» می نامد.^۲ عرفی شدن ذهنی، همیشه احتمال دارد ناتمام باشد؛ زیرا آگاهی ای که از باورهای مسیحی خاصی درباره تعالی خالی شده است ممکن است باز هم اندیشه ها و انگیزه های دینی را در خود نگه دارد، اما جدا شدن از اندیشه های سنتی مسیحی، بقای کلیسای عام، یعنی جامعه ای که با الاهیاتی مشترک به وجود آمده، و نیز بقای خود الاهیات را مشکل می سازد.

هرگاه ریشه های اجتماعی - روانشناختی یک دین، که به اتکای آنها دین در زندگی روزمره طرفدارانش تثبیت می شود، گسسته گردد، - یعنی اگر رضایت همگانی، حتی در شکل ضمنی آن، و جامعه مفروضی که بدین ترتیب ایجاد

می شود مختل گردد - از نفوذ آن دین کاسته می شود.... باورهای دینی ای که منکر این شالوده‌ها گردند ذهنی می شوند و ارزش حقیقت‌نمایی آنها نسبی می‌گردد.^۱

در عین حال، مسیحیت هنوز هم برای برخی از گروه‌های اجتماعی پذیرفتنی است، مثلاً گروه‌هایی که دین را راه حفظ خانواده می‌دانند تا حفظ جامعه دینی. عرفی شدن ذهنی واقعاً به ذهنی شدن باورهای دینی می‌انجامد؛ یعنی در انتخاب باورها مرکز ثقل مرجعیت از جامعه دینی به اشخاص منتقل می‌شود. این رویکرد بر ضد ادامه حیات چشمگیر الاهیات‌های نظام‌مند عمل می‌کند.

واقعاً هیچ کس تردید نمی‌کند که مسیحیت، به خصوص به عنوان نظامی الاهیاتی و عقلانی، که از سوی کلیساهای مختلف از آن انتظار داشتند که جامعه را زیر نفوذ سیاسی، اخلاقی و نیز دینی خود بگیرد، از مرکز به حاشیه فرهنگ غرب رفته است. مسئله این است که چرا این تغییر رخ داده و تا چه اندازه، در سطح خود الاهیات، ارزش صدق اعتقادات مدام در حال تغییر و تبدیل بوده است. آیا جریان طولانی عرفی شدن، یک پدیده اجتماعی است که ممکن است تغییرات اجتماعی بعدی آن را تغییر دهد یا این که خود پدیده عرفی شدن، تا آن جا که به آموزه مسیحی ربط پیدا می‌کند، تا حدی از نتایج جنبش‌های عقلانی است که اینک غیر قابل برگشت است؟

کارل لاوت^۲ بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم در کتاب [Meaning and History (1966)]^۳ تفسیری الاهیاتی از عرفی شدن ارائه کرد که ارزش سمت و سویی را که فرهنگ غرب از اواخر قرون وسطی به بعد در پیش گرفته بود، رد کرد. او مفهوم کلیدی جهان «جدید» را «توسعه» می‌دانست. این نگاه، که به خصوص از قرن هجدهم با قدرت تمام به میان آمده بود، معتقد بود که آدمیان با کنار گذاشتن مرجعیت و مدعیات قدیمی، و از جمله مسیحی، و نیز با استفاده از قابلیت‌های ذاتی و مشکل‌گشای خویش قادر خواهند بود آغازی دوباره و موفقیت‌آمیز داشته باشد. لاوت می‌گفت مفهوم توسعه چیزی بیش از قبول بی دلیل امیدی که در آخرت‌شناسی مسیحی بیان شده، نیست. بدون ایمان و سنت مسیحی که خود به تنهایی می‌توانست وعده‌هایش را ضمانت کرده و مشروعیت بخشد،

1. Christiano 1987: 124

2. Karl Lowith

۳. معنا و تاریخ (۱۹۶۶)

«توسعه» به یک «آخرت‌شناسی عرفی شده» تبدیل می‌شود: یعنی در واقع تقریری پوچ از این اعتقاد مسیحی که مصایب و تعارضات تاریخ، قابل ریشه‌کن شدن است. این‌گونه معتقدشدن به توسعه در واقع خواستن آخرت بدون فراهم آوردن وسایل و لوازم آن بود؛ زیرا خارج از «جامعه ایمانی» تسلط آدمی بر تاریخ غیر ممکن بود. بنابراین، از نظر لاوت، مدرنیسم که او از آن به طور کلی نهضت‌عام انسان‌گرایی علمی را در نظر داشت، تعرّضی به الاهیات به‌شمار می‌رفت (اگرچه مدرنیسم همیشه چنین برداشتی از خود نداشت)؛ زیرا در برداشت خویش از تاریخ هر آنچه را، با هر ارزشی، که می‌خواست از الاهیات استخراج کرده بود. اما در حقیقت فرهنگ جدید از واقعیت‌های ناظر به موقعیت آدمی تخطی کرده بود و به قول لاوت، امری غیرمشروع به‌شمار می‌رفت و محکوم به شکست بود. از دیدگاه مسیحی، برای هر آغاز جدید باید از زمان حال شروع کرد، اما این امر نیازمند توبه و سرسپردن به مرجعیت کلیسایی و الاهیاتی بود. این نکته به هیچ وجه نگرش جدیدی نبود. آیین کاتولیک هرگز به طور رسمی خود را چه نسبت به نهضت اصلاح دینی پروتستان و چه نسبت به روشنگری قرن هجدهم وفق نداد. نیکولاس بیردیایف^۱ الاهیدان اُرتدکس روسی در تبعید در سال ۱۹۳۶ نوشته بود:

اندیشه مسیحی، به امید به پایان تعارضات و مصیبت‌های تاریخی متکی است؛ امیدی که مقبول همه نسل‌ها باشد؛ همچنین متکی به امید به تجدید حیات در زندگی ابدی برای همه کسانی است که تاکنون زیسته‌اند. اما مفهوم قرن نوزدهمی پیشرفت فقط ورود آن نسل از مقربان زاده‌نشده را به درجه کمال مسیحایی می‌پذیرد که نسل‌های پیشین قربانی خویش را برای آنان انجام داده باشند.^۲

آیین پروتستان راست‌آئین نیز خصوصیتی کمتر از این نداشت: عرفی شدن محصول گناه غرور بود.

موضع لاوت که شدیداً بر جامعه‌شناسی دینی تأثیر گذاشت، به شدت مورد اعتراض هانس بلومبرگ^۳ قرار گرفت. (در کتابی که در سال ۱۹۶۶ به آلمانی منتشر کرد و ویرایش دوم آن با نام *[Die Leyitimitat der Neuzeit]*^۴ به دست والیس^۵ در سال ۱۹۸۳ به انگلیسی

1. Nicholas Berdyaev

2. Berdyaev 1936: 190

3. Hans Blumenberg

ترجمه شد). بلومبرگ تبیینی متفاوت برای تاریخ فرهنگی اروپای جدید ارائه کرد. او می‌گفت که صرف‌نظر از مسئله عرفی شدن، که نتیجه اظهار وجودهای گناه‌آلود (یا گناه فاجعه‌آمیز) آدمی بوده است، آنچه از قرن پانزدهم به بعد رخ داده بود، عکس‌العملی نسبت به شکست مشهود الاهیات مسیحی به‌خصوص در مورد نظریهٔ مشیت الاهی بوده است. چیزی که تغییر در نگرش‌ها را دیر یا زود اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت عبارت بود از ناکامی نظام الاهیاتی در به وجود آوردن توازنی میان واقعیت جهان بی‌رحم و «سقوط کرده» و تضمین‌های قاطع و متقاعدکننده‌ای که درباره قدرت سرنوشت‌ساز خدای دخالت‌گر ارائه شده بود - یعنی در واقع ناکامی در به دست دادن نظریهٔ موجهی در باب عدل الاهی که می‌بایست کار خدا را در آفریدن جهانی که در آن شر وجود داشت توجیه می‌کرد؛ زیرا بدون توصیف قانع‌کننده‌ای از شیوهٔ حکمرانی خدا بر طبیعت، بشریت و تاریخ ارتباط اندیشه‌ای به نام خدا با وجود آدمی هر روز ضعیف‌تر می‌شد. همپای آن که دین سنتی جذایت خویش را از دست می‌داد، تفسیرهای عرفی شده از زندگی بیشتر مقبولیت می‌یافت.

مدرنیسم یا با حل مسایلی که الاهیات مسیحی مبتنی بر تعالی نتوانسته بود به حل آنها نائل آید، و یا با پذیرش غیرقابل حل بودن مسایلی که الاهیات مدعی حل کردن آنها بود، خود را موجه نشان داد. موضع بلومبرگ بر توفیق عملی انسان‌گرایی علمی استوار بود. عرفی شدن، که بیش از همه، نفی قید و بندهایی شمرده می‌شد که الاهیات سنتی مسیحی بر خرد آدمی، و به تبع آن بر رفتار او نهاده بود، لازمهٔ مشروع و ضروری درک عمیق‌تر انسان از قابلیت‌ها و محدودیت‌های زندگی‌اش بود.

در حالی که بلومبرگ بر ارزش سازندهٔ عرفی شدن تأکید می‌کرد، برگر (۱۹۶۹) بر تأثیر فزایندهٔ حوادث بر اعتبار ذاتی نظریهٔ مسیحی مشیت الاهی تأکید داشت. جنگ‌های دینی قرن‌های شانزدهم و هفدهم چه بسا نقطهٔ عطف تعیین‌کننده‌ای بوده است، ولی برگر همچنین تأثیر زلزله لیسبون (۱۷۵۵) بر افکار تحصیل کرده‌ها، همان مفهوم در داروینسم که تضاد ذاتی تحولات در عرصهٔ حیات است، و نیز ظلم جهانی قرن بیستم را از زمرهٔ عوامل مؤثر می‌دانست. برای مدتی طولانی، الاهیدانان راست‌دین گرفتار این دیدگاه بودند که به بشر درجاتی از اختیار اعطا شده است و بنابراین آدمی باید خود را، و

نه خالق خود را، سرزنش کند چرا که خالق او حداقل راه نجات از طریق عیسی را ارائه داده بود تا عدل الاهی آسیب نبیند. برخی الاهیدانان جدید، این نظریه را با بیان این که عمل خداوند در زندگی شخصی انسان‌ها صورت می‌گیرد، اصلاح کرده‌اند. الاهیدانان پویشی اگرچه عمل خداوند را به عالم انسانی محدود نمی‌کنند، اما می‌گویند خدا به نحو اقتناع‌کننده‌ای و نه اجباری عمل می‌کند. دیگران هم مانند یورگن مولتمان^۱ با مبانی‌ای آخرت‌شناختی چشم به آفرینشی نو دارند که در آن عدالت خدا خود را نشان خواهد داد. اما وقتی درباره عرفی شدن سخن می‌گوییم ناظر به مثلاً این شواهد هستیم که اینک در پایان قرن بیستم دیگر بسیار اندک‌اند کسانی که از مشیت الاهی انتظار داشته باشند تا کره زمین را از شر خود ویرانگری‌های آدمیان حفظ کند. در این جا باز دوباره این منفصله بدیهی به جد مطرح می‌شود: آدمی یا اهل دعا و درخواست از خدای دخالت‌گر است یا نیست. اگر او دیگر انتظار نداشته باشد که خدا در امور جهان، چه در حیطه امور بشری و چه در عالم غیر انسانی، دخالت کند در این صورت از مسیحیت سنت‌گرا و نیز از اغلب شکل‌های سنت‌گرای ادیان دیگر، فاصله‌زیادی گرفته است. الاهیات سرگردان است و گاه امیدوارانه و گاه گستاخانه به تکرار مطلق‌گویی‌های مربوط به گذشته می‌پردازد و افراد نیز ماجراجویانه به دنبال حوزه‌هایی هستند که مطلق‌گویی‌ها را به گذشته پیوند می‌دهد.

الاهیات در محافل علمی و الاهیات در جامعه مسیحی

بی‌شک، مطالب یاد شده، شکافی میان الاهیات مخصوص محافل دانشگاهی و الاهیات رایج در جوامع مسیحی به وجود آورده بود. همچنان‌که تحصیلات عالی در بریتانیا و دیگر کشورها بعد از سال ۱۹۴۵ گسترش یافت، غالباً باور بر این بود که هیچ دانشگاهی بدون گروه الاهیات، به عنوان شاهدهی بر این که مسیحیت دین رسمی کشور است، کامل نیست، و نیز گفت و گوها درباره الاهیات که هنوز هم گل سرسبد علوم به شمار می‌رفت ناچیز و امیدوارانه بود. در دهه ۱۹۹۰، سیاست تحصیلی محافظه‌کارانه رسمی در بریتانیا هنوز هم بر آن بود که مدارس دولتی باید میراث و ارزش‌های مسیحی کشور را ارتقاء داده و آن را حفظ کنند. در ابتدا، گروه‌های جدید الاهیات در بریتانیا، که تقریباً به کلی به کمک‌های مردمی متکی بودند نه کلیسا، از الگوی قبل از جنگ پیروی می‌کردند و

الاهیات مسیحی را تنها الاهیات صادق می‌پنداشتند و تأکیدشان بر مطالعات کتاب مقدس و تاریخ و الاهیات مسیحی تا دوره ۴۵۱ ق.م بود و نیز در کنار آن روشی دفاعیه‌ای را در فلسفه دین دنبال می‌کردند. این دوره‌های تحصیلی در اصل وقتی شکل گرفته بودند که گروه‌ها و هیأت‌های علمی دانشگاه‌ها به نحو تنگاتنگی به حوزه‌های الاهیاتی وابسته بودند. نیز فرض بر آن بود که استادان و دانشجویان، که عملاً همه مرد بودند، همه مؤمن به دیانت مسیحی‌اند و بسیاری از دانشجویان قصد روحانی شدن دارند. با وجود این، دوره‌های تحصیلی یاد شده، از مسایلی که برای کلیساهای مختلف مسیحی از سال ۱۷۸۹ به بعد رخ داده بود جز اندکی، و بلکه هیچ، بحث نمی‌کردند.

با توجه به همه تحولاتی که در اینجا از آنها بحث کردیم، باید روشن باشد که چنین وضعیتی نمی‌توانست ادامه یابد. حرکت به سوی ایجاد گروه‌های دانشگاهی کثرت‌گراتری در زمینه «الاهیات و پژوهش‌های دینی» بعد از حدود ۱۹۶۰ به سرعت آغاز شد. یک عامل داخلی مهم کاهش تعداد دانشجویان خواهان مشاغل روحانیت حرفه‌ای چه کاتولیک و چه پروتستان در سرتاسر جهان بود. گروه‌های دانشگاهی مناطق مختلف مجبور بودند برای آن که به نحو قابل قبولی به حیات خویش ادامه دهند از میان دانشجویان، مرد یا زن، نیرو جذب کنند و این نیاز به برنامه آموزشی گسترده‌تری داشت که بسیار کمتر از پیش به فکر تکمیل کار حوزه‌های الاهیاتی بود. آنچه در بریتانیا رخ داد چندان انقلابی و اساسی نبود: تنها یک گروه، که در سال ۱۹۶۷ در دانشگاه جدید لنگستر^۱ به وجود آمد، در واقع نام گروه پژوهش‌های دینی را بر خود داشت. ریاست گروه را نینیان اسمارت^۲ فیلسوف دین انگلیکن بر عهده داشت که مدافع جدی پژوهش در ادیان جهان بود و چندی بعد استاد مطالعات دینی در دانشگاه کالیفورنیا، در سانتا باربارا شد. گروه‌های دانشگاهی دیگر بریتانیا محتاطانه نام خود را به الاهیات و مطالعات دینی تغییر دادند.

مقصود از مطالعات دینی غالباً چیزی بیشتر از به وجود آوردن دوره‌هایی تحصیلی در موضوعات الاهیات و تاریخ مسیحی جدید و جامعه‌شناسی دین و مطالب متنوعی از بودیسم نبود. هنوز هم مراکز نسبتاً اندکی برای تعلیم ادیان غیرمسیحی وجود دارد: عهد قدیم غالباً از دیدگاه مسیحی تعلیم داده می‌شود گویی عهد قدیم اساساً متنی مسیحی

بوده است و یهودیت به ندرت به عنوان دینی خاص و مستقل که تاریخ مصیبت باری در روزگار جدید داشته است مورد توجه قرار گرفته است. ^۱ «مطالعات ادیان» مشاجرات کلیسایی زیادی به بار آورد. آنچه در دهه ۱۹۷۰ خصوصت برانگیز شد، همچنان که می توان از جهت گیری سیاسی عام این دهه نیز انتظار داشت، دیدگاه های کثرت گرایانه و افراطی درباره الاهیات مسیحی بود که از سوی برخی، و البته نه تمام، محققان دانشگاهی انتشار می یافت. این محققان نه تنها در امریکا و بریتانیا، بلکه در میان کاتولیک های اروپا هم یافت می شدند. نماد این جریان در بریتانیا عبارت بود از کتاب [God and the Universe offaiths (1973)]^۱ جان هیک^۲ و مجموعه مقالات [The Myth of cod Incarnate (1977)]^۳. این مسئله در آمریکا که تشکیلات پروتستانی غیر رسمی و قدیمی آن در دهه ۱۹۶۰ از هم فروپاشیده بود خیلی بحرانی نبود ولی در بریتانیا بسیاری از مقامات کلیساهای مختلف تصور می کردند که گروه های دانشگاهی مربوط به دین، با هر نامی که بر خود گذاشته اند، باید مانند مدارس دولتی «مسیحیت سنتی» را تعلیم داده و به آن باور داشته باشند، گویی که اعتبار عقلانی یا اجتماعی الاهیات نظام مند مسیحی در اواخر قرن بیستم با هیچ مشکلی مواجه نیست. با همان جدیتی که انجمن آثار ملی از قصر بیلاقی سلطنتی حفاظت کرده است به همان میزان گروه الاهیات باید از «مسیحیت سنتی» حفاظت کند. ادیان دیگر را می توان به عنوان زمینه های مرتبط با تحقیقات تبلیغاتی مسیحیت مورد مطالعه قرار داد، همانگونه که گاه در نسل های پیشین چنین بوده است. این دیدگاه در دانشگاه ها هم نمایندگانی دارد چرا که برخی از دانشگاهیان هنوز هم گروه هایشان را به عنوان بخشی از جامعه دینی کلیسا می دانند. هنوز هم گرایش قوی و وظیفه شناسانه ای برای حفظ بی همتایی و بی چون و چرایی مسیحیت وجود دارد. البته درباره ادیان دیگر جهان نیز کارهای مختلفی صورت می گیرد، ولی مطالب ادیان «دیگر» را هنوز هم غالباً محققان مسیحی آموزش می دهند. اما آنچه کلیساهایی مختلف به نام دین در مؤسسات مربوط به خود اعمال می کنند و یا در مقابل آن تحمل روا می دارند مسئله ای است که به خود آنها و معلمانی که به کار می گیرند مربوط است. مثلاً شواهد فراوانی درباره مداخله نظام پاپی

۱. خدا و جهان ادیان (۱۹۷۳)

2. John Hick

۳. اسطوره خدای متجسد (۱۹۷۷)

در دوران جدید در اختیارات دانشگاه‌های کاتولیک خصوصاً در ایالات متحده امریکا در دست است. در اروپا، مورد هانس کونگ مثال انگشت‌نمایی بوده است. اما در میان گروه‌های دانشگاهی عمومی که با مطالعات ادیان، و از جمله مسیحیت ارتباط دارند، یعنی گروه‌هایی که به امکانات عمومی متکی هستند و باید در خدمت کل جامعه باشند و نه تنها کلیسای مسیحی، کثرت‌گرایی در مطالعات الاهیاتی و آزادی در تعلیم، تحقیق و نشر را باید از اصول اولیه شمرد.

کتابنامه

- Berdyaev, N. (1936) *The Meaning of History*, London: Geoffrey Bles.
- Berger, P. (1969) *The Social Reality of Religion*, Hamondsworth: Penguin.
- Christiano, K. J. (1987) *Religious Diuersity and Social Change: American Cities 1890-1906*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiorenza, E. S. (1983) *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, London: SCM Press.
- Flannery, A. (1975) *Vatical Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Clonskeagh, Ireland: Dominican Publications.
- Ford, D. F. (ed.) (1989) *The Modern Theologians* 2 vols, Oxford: Basil Blackwell.
- Frei, H. (1974) *The Eclipse of Biblical Narratiue*, London: Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (1960) *Truth and Method*, London: Sheed and Ward.
- Hick, J. (1973) *God and the Uniuerse of Faiths*, London: Macmillan.
- ___ (ed.) (1977) *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press.
- King, U. (ed.) (1992) *Liberating Women: New Theological Directions*, Bristol: Bristol University Theology Department.
- Lindbeck, G. (1984) *The Nature of Doctrine*, London: SPCK.
- Loades, A. (1989) 'Feminist Theology', in D. Ford (ed.) *The Modern Theologians*, Oxford: Basil Blackwell.
- Löwith, K. (1949) *Meaning and History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mackey, J. (1987) *Modern Theology: A Sense of Direction*, Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, R. with Barton, J. (1988) *Biblical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1983) *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge:

Cambridge University Press.

Nineham, D. (1977a) 'Epilogue', in J. Hick (ed.) *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press.

___ (1977b) *Explorations in Theology I*, London: SCM Press.

Pompa, L. (1990) *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico*, Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, K. R. (1963) *The Poverty of Historicism*, London: Routledge and Kegan Paul.

Räsänen, H. (1990) *Beyond New Testament Theology*, London: SCM Press.

Sanders, E. P. (1992) *Judaism, Practice and Belief 63BCE-66CE*, London: SCM Press.

Sölle, D. (1991) 'Liberating our God-Talk', in U. King (ed.) *Liberating Women: New Theological Directions*, Bristol: Bristol University Theology Department.

Troeltsch, E. (1972) *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, London: SCM Press.

Van Harvey, A. (1967) *The Historian and the Believer*, London: SCM Press.

Wiles, M. (1974) *The Remaking of Christian Doctrine*, London: SCM Press.