

الاهیات در زمان حاضر^{*}

کیت کلمنتز

مهراب صادق‌نیا

عنوان «الاهیات در زمان حاضر» بیانگر این مطلب است که الاهیات به‌رغم این‌که جزئی ثابت از پیکره معرفت به‌شمار می‌رود؛ متغیر نیز می‌باشد. الاهیات حداقل به اندازه دیگر رشته‌های عقلی، رشته‌ای فعال و پویا است که با شرایط زمان در تعامل بوده، در طی آن متحول می‌شود. حتی آن دسته از الاهیات‌هایی که مدعی پاسداری از مواضع ثابت تعالیم سنتی هستند و با گذر از رسوم فلسفی و فرهنگی مخالفند، تنها در صورتی می‌توانند چنین ادعایی داشته باشند که گونه‌های جدیدی از استدلال را برای مقابله با ایرادهای تازه بر مواضع‌شان، به‌وجود آورند. الاهیات به‌پرنده‌ای در حال پرواز تشبیه شده است. از این رو، ارائه گزارشی از «الاهیات معاصر» کاری است بس دشوار؛ به‌ویژه آن‌گاه که در واقع پرنده‌گان متعددی وجود داشته باشند که نه جهت حرکت‌شان یکی است و نه سرعت حرکت‌شان. برای ادا کردن حق پویایی تاریخی الاهیات، و نه تلاش برای وصف دیدگاه‌های متعدد فعلی، مهم‌تر این است که مهم‌ترین جهت‌گیری‌هایی را که بستر حرکت گونه‌های مختلفی از الاهیاتند و نیز نیروهای محرک در پس این جهت‌گیری‌ها را نشان بدهیم. روشن است که در مقاله‌ای با این حجم ارائه تصویری کلی کفایت می‌کند و آنچه باید رسم شود چارچوب بحث است.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Keith Clements, *Theology Now, in Companion Encyclopedia of Theology*, Ed. by Peter Byrne and Leslie Houlden, Routledge, 1995, pp. 272-290.

گفتنی است تمام مقالات این مجموعه (۴۸ مقاله) به همت پژوهشگران مرکز مطالعات ادیان ترجمه شده و شماری از آنها پیش‌تر در مجله هفت آسمان انتشار یافته است.

مقصود از «الاهیات» در این مقاله همان الاهیات نظام‌مند به معنای عام آن است که وظیفه تفسیر کتاب مقدس و سنت‌های اعتقادی جامعه دین‌باور را بر عهده دارد؛ و این امر همواره در موقعیت تاریخی خاصی رخ می‌دهد. مقصود از «معاصر» کم و بیش دو دهه پایانی قرن بیستم است. البته قید «اینجا» هم باید اضافه می‌شد که در خصوص این نویسندگان، همان بریتانیا، یا شاید اروپا و یا غرب است؛ البته با ابعاد جهانی مشخصی که در باب الاهیات کاملاً شناخته شده‌اند.

به هر حال، حتی جنبه «زمان حال» الاهیات، نمی‌تواند جدا از گذشته خود که مسبق به آن است تصویر شود. بیان این مطلب که الاهیات یک رشته پویا و در حال تحول است، بدان معنا نیست که الاهیات در هر دوره دوباره از صفر شروع می‌کند. اهمیت «معاصر» بودن الاهیات در چگونگی دریافت و بسط میراث گذشته، خواه در دوره متأخر یا مقاطع تاریخی دور است و تداوم این اهمیت در گفت‌وگو با گذشته است. بر این اساس، این مقاله بر آن است تا در آغاز، میراث تاریخی متأخری را تصویر کند که الاهیات معاصر غرب مدیون آن است و نیز بیان کند که چگونه حجم زیادی از تفکر معاصر مسیحی، هنوز در پیوندی آشکار با الاهیات و فلسفه جهان بلافاصله پس از عصر روشنگری است. لذا این مقاله به بررسی این مطلب می‌پردازد که مکاتب الاهیاتی معاصر برای جواب دادن به این پرسش اساسی که میراث عصر روشنگری برای قرن حاضر است (یعنی تعیین رابطه الاهیات با کل جهان فکری، دینی و فرهنگی زمانه‌اش) چه رویکردهای متفاوتی را برگزیده‌اند. سرانجام خواهد کوشید تا بررسی کند که چگونه در بخش اعظم الاهیات معاصر، حساس‌ترین پرسش ضرورت یا خطر مرتبط ساختن خود با زمینه‌ای کاملاً خاص در محدوده محیط جهانی است که الاهیات در آن شکل گرفته است. در واقع، همان‌گونه که معلوم خواهد شد، این همان رویکرد بسیار خودآگاهانه به متن و سیاق است که شاید ویژگی عمده و متمایز الاهیات معاصر باشد. به یقین این یکی از بحث‌انگیزترین جنبه‌های الاهیات امروز است؛ به‌ویژه آنگاه که «متن» از شاخصه‌های سیاسی و اجتماعی برخوردار باشد.

میراث الاهیات معاصر از گذشته

الاهیات معاصر، در هر زمینه تاریخی دارای معنایی است که آن را از گذشته به ارث برده

است. از ویژگی‌های خاص الاهیات غرب در دو دهه پایانی این قرن، آن است که هم‌زمان با نزدیک شدن قرن بیست و یکم ظاهراً فهم آن نسبت به قرن نوزدهم افزایش می‌یابد. دیتربش بونهوفر^۱ یکی از تأثیرگذارترین افراد بر الاهیات در نیمه دوم قرن حاضر، در نوشته‌هایش در سال ۱۹۴۴ در زندان چنین یادآور شده است:

الان تعداد بسیار اندکی از مردم خواهان برقراری پیوند روحانی عمیق با دو قرن ۱۸ و ۱۹ هستند... اکنون چه کسی خود را درباره کارکرد و دستاوردهای اجدادمان به زحمت می‌اندازد؟ ما چه اندازه دانسته‌های آنان را فراموش کرده‌ایم؟ من اعتقاد دارم که مردم سرانجام روزی در حیرت فرو خواهند رفت که در آن دوره چه دستاوردهایی حاصل آمده بود که الان مغفول مانده است و کمتر شناخته می‌شود (بونهوفر ۱۹۷۱: ۲۲۷).

شاید الان این پیش‌بینی در حال تحقق باشد که قرن گذشته [نوزدهم] نه تنها پشت سر گذاشته شده، بلکه بخش عمده‌ای از تفکر دینی و فلسفی‌اش مورد پرسش قرار گرفته و ذهن نسل حاضر را به خود مشغول کرده است؛ این نسل به طور روزافزون در گفت‌وگو با کسانی است که عصر روشنگری را به نقطه اوج نقادی رساندند و در ارائه پاسخ‌هایی الیهاتی به آن پیش‌قدم شدند. از این‌رو، ارائه‌نمایی کلی از این‌که چه مقدار از الیهات معاصر به ویژگی‌های اصلی آن گذشته نظر دارد، برای درک وضعیت کنونی بسیار حیاتی است. امروزه همه در این نکته هم‌داستانند که ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در جمع‌بندی عصر روشنگری و اشاره به مابعد آن، از رسالت عقلانی بشر، چه در الیهات و چه در فلسفه، تعریف نوینی به دست داد که چالشی مستمر تا زمان حال را پدید آورد. کانت در حالی که به تبع اندیشه‌های عصر روشنگری، عقل آدمی را کلید شناخت می‌دانست، در عین حال قلمرو و نقش عقل را به طور اساسی از نو تعریف کرد؛ عقل فقط قادر به ارتباط با عالم محسوس و تجربی است و چنین کاری را با اطلاق مقولات فطری یا پیشینی، که ذهن آدمی با آنها کار می‌کند، بر «پدیدارها»ی درک شده به وسیله حواس ظاهری انجام می‌دهد. پس معرفت انسانی ترکیبی است از ذهن که بر روی داده‌های حسی کار می‌کند و از این‌رو، دارای یک عنصر ذهنی غیرقابل تقلیل است؛ هیچ شناخت کاملاً «عینی»ی

از اشیاء فی نفسه^۱ وجود ندارد؛ به این معنا که کاملاً از ذهنِ شناساننده مستقل باشد؛ نظام‌های متافیزیکی سنتی‌ای که در آنها آموزه خدا و ادله وجود خدا شکل گرفته بود همانند بسیاری از دیگر نظام‌ها، فروپاشید. از کانت به بعد، آگاهی، ذهنیت و احساس آدمی در فهم غربی‌ها از «حقیقت» محوریت یافت. وضوح این مطلب را در استدلال خود کانت بر وجود خداوند می‌توان یافت. این استدلال بر حس اخلاقی باطنی انسان مبتنی است و وجود عطاکننده الوهی قانون اخلاقی را می‌توان از آن استنباط کرد.

در قاره^۲ پاسخ به موضع نقادانه‌ای که مفروض کانت بود، اشکال مختلفی به خود گرفت. فردریک شلایرماخر^۳ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) تکان تازه و دیرپایی را در الاهیات پروتستان به وجود آورد؛ به عقیده وی، جوهر دین نه در معرفت، چه از نوع علمی و یا مابعدالطبیعی و چه از نوع حس اخلاقی، بلکه به طور خاص در احساس دینی، یعنی احساس وابستگی مطلق نهفته است. جی. اف. دابلیو. هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) به شیوه‌ای کاملاً متمایز با کانت درگیر شد. اگر آن‌گونه که کانت اظهار کرده بود، شناخت به قلمرو عقل محدود است پس ممکن است کسی بگوید که چیزی ورای عقل وجود ندارد، و به همین دلیل عقل خود اساس واقعیت است. بنابراین بر اساس این مقدمه ایده آلیستی، کلیت انسان، واقعیت تاریخی و به واقع، طبیعت نیز به عنوان دستاورد روح مطلق یا ذهن در وضعیت تناهی تفسیر می‌شود که در ذهن آدمی به خودآگاهی تبدیل می‌گردد. پس از آن، در همان قرن، پروتستانتیزم لیبرال به رهبری آلبرخت ریچل^۴ (۱۸۲۲-۱۸۸۹) به همان تأکید اخلاقی‌ای برگشتند که در آغاز، خود کانت آن را مطرح کرده بود؛ با این تلقی که ملکوت خدا تحقق تدریجی آرمان‌های اخلاقی اخوت بشری است؛ آنگونه که در عیسی مسیح بروز و تجسد یافت.

در میان این پاسخ‌های گوناگون، یک موضوع محوریت یافته است: تاریخ به طور کلی، و به طور خاص تاریخ عیسی و جنبش مسیحیت که به شکلی از او نشأت گرفته است. از نظر افرادی مثل شلایرماخر، عیسای تاریخی به عنوان نمونه روشن و آشکارکننده آگاهی کاملاً منحصر به فرد خدا مهم بود. از نظر هگل و ایده آلیست‌ها، شخصیت عیسی - یا دست‌کم عقایدی که بعدها درباره او به وجود آمد - برای اثبات

1. Things-in-themselves.

2. قاره اروپا به جز انگلستان: Continent.

3. Friedrich Schleiermacher

4. Albercht Ritschl.

حقایق ازلی و واقعیت روحانی به گونه‌ای خاص دارای اهمیت بود. به نظر پروتستان‌های لیبرال، مثل ریشل^۱ و بیش از وی تاریخ‌نگار مشهور کلیسا آدولف فون هارناک^۲ (۱۹۳۱-۱۸۵۱) آنچه مهم و سرنوشت‌ساز است عبارت است از کشف حقیقت «عیسای تاریخی» واقعی به عنوان واقعیتهای متمایز از عیسایی که بعدها در پیرامون آن باورهایی به وجود آمد؛ تا جایی که ماهیت خاص آموزه‌های اخلاقی عیسی را بتوان تشخیص داد. اما در عین حال عنصر ذهنیت نمی‌تواند بیشتر از دیگر ساحت‌های معرفت بشری از شناخت تاریخی دور بماند. آیا اساساً، شناخت تاریخی عینی نسبت به گذشته، فراتر از چارچوب منابع و پیشینه تجربی مورخ امکان دارد؟ این سؤال را نخستین بار ویلهلم دیلتای^۳ (۱۹۱۱-۱۸۳۳) عمیقاً مورد پژوهش قرار داد. آیا ما می‌توانیم در بازسازی گذشته و رای ذهنیات و بر ساخته‌های آنانی که خودشان گزارش‌های نخستین را تألیف کرده‌اند به دستاوردی نائل آییم؟ در خصوص مسیحیت، آیا می‌توانیم و رای «مسیح متعلق ایمان» کلیسای نخستین به شناخت عیسای تاریخی دست یابیم؟ سؤال اخیر را مارتین کاهلر^۴ (۱۹۱۲-۱۸۳۵) به عنوان مهم‌ترین پرسش دانش عهد جدید در قرن نوزدهم مطرح کرد؛ درست همان‌گونه که سورن کیرکگارد^۵ (۱۸۵۵-۱۸۱۳) با تصدیق شورمندانه به این‌که «حقیقت همان ذهنیت است»، تمام پیش‌فرض‌های عقل‌گرایانه و ایدئالستی را در آستانه فروپاشی قرار داد.

شاید ارنست تروئلتس^۶ (۱۹۲۳-۱۸۵۵) کسی است که قرن نوزدهم را بهتر از همه ارزیابی کرده، آن را به قرن بیستم پیوند داد. در او مؤلفه‌های رویکردهای کاتلی، ایده‌آلیستی و لیبرال پروتستان را در چارچوب فراگیرترین چشم‌انداز تاریخی می‌توان مشاهده کرد. از نظر تروئلتس، تمام دین‌های بشری جزئی لازم برای کلیت نهایی تاریخ بشرند. این بدان معناست که دین جزئی اجتناب‌ناپذیر از وجود آدمی است. و هیچ دینی نمی‌تواند ادعا کند که در اهمیت مطلق و ارزش و صدق، از سایر ادیان برتر است. مسیحیت می‌تواند ادعا کند که دینی است که بسیار به امر مطلق نزدیک شده، و به واقع دین معیاری فرهنگ غرب است. اما این امر مطلق هرگز نمی‌تواند در خود تاریخ کاملاً آشکار شود.

1. Ritschl

3. wilhelm Dilthey

5. Sorn Kierkegard

2. Adolf Von Harnach

4. Martin kahler

6. Ernst Troeltsch

در بریتانیا نیز گرایش به تأکید بر جوهرهٔ ایمان و خویشاوندی آن با حس اخلاقی، و نیز تکیه بر حقیقت الوهی به عنوان فرایند تجلّی در طبیعت، و تاریخ انسان - نه الوهیتی بیرونی که از دور یا بالا همه چیز را تحت نظر دارد - ویژگی‌های تفکر قرن نوزدهم را تشکیل می‌دهند؛ به همان شکل که ویژگی دیگرش دست و پنجه نرم کردن با لوازم تن دادن بدون قید و شرط به تلقی تاریخی (متفاوت با فهم اعتقادی صرف) از حقیقت دینی بود. این گرایش را می‌توان در تحقیقات ساموئل تیلور کلریج^۱ و نیز در پژوهش‌های جان هنری نیومن^۲ دربارهٔ شکل‌گیری اعتقادات و ماهیت مرجعیت دینی و نیز در آثار نویسندگان جستارها و معرفی‌ها^۳ (۱۸۶۰) و انگلیکان‌های متأخر کلیسای عالی وابسته به مکتب لاکس ماندی^۴ (۱۸۸۸) مشاهده کرد.

حقیقت این است که در بخش زیادی از الهیات کنونی، تفکر قرن نوزدهم، همچنان پراهمیت باقی مانده و این اهمیت از جهاتی روبه فزونی است. این مسئله را از توجه علمی روزافزون الهی دانان و مورخان می‌توان به وضوح دریافت. علت اساسی این امر در این حقیقت نهفته است که سؤالات مطرح شدهٔ آن زمان، هنوز هم جوابای پاسخ درخورند.

پیوستگی و آشفتگی

الهی دانِ مقطع تحول این قرن که در غرب (به طور یقینی در بخش بریتانیایی آن) آن هم غرب دهه‌های اخیر ظهور کند همدلی زیادی را کسب خواهد کرد. بیشتر الهی دانانی که در بیست سال گذشته عامل جر و بحث‌ها بوده‌اند، ارزش‌ها و رویکردهایی عقلانی را عرضه کرده‌اند که هم بسیار یادآور الهیات ایده‌آلیستی^۵، یعنی مشخصهٔ بیشتر انگلیکان‌هاست و هم یادآور پروتستان‌های لیبرال نسل پیشین است. برای مثال، در نوشته‌های موریس وایلز^۶ می‌توان مشاهده کرد که نویسنده دل‌مشغول آن است که به گونه‌ای از خدا سخن گوید که او حقیقت غایی‌ای است که از سر عشق با جهان ارتباط برقرار می‌کند. اما از «کارهایش» تنها به عنوان نماد و تمثیل اراده‌اش می‌توان سخن گفت. مصلوب شدن عیسی مثل اعلاّی خدای زندهٔ مهرورزی است که با سر دست و پنجه نرم می‌کند. وایلز مانند بسیاری از معاصران خود برای اشاره به خدا زبان «روح» را ترجیح

1. Samuel Taylor Coleridge
3. *Essays and Reviews*
5. Idealistically - ba ed

2. John Henry Newman
4. *Lux Mundi*
6. Maurice Wiles

می دهد که حاکی از سرشت واقعیتهای به ظاهر شخصی است که تنها در ارتباط با دیگران وجود دارد. وایلز دغدغه بسیاری از افراد نسل خود را در تبیین مفهوم خدا، یعنی مفهومی که خود در تلاش است تا آن را بیان کند به صراحت ابراز می دارد:

[این] باید یک مفهوم عمیقاً شخصی باشد، اما مفهومی که مرزهایی را چون «خدا باید یک فرد مشخص باشد»، آنگونه که ما با تجربه انسانی و محدود خود می دانیم، می شکند. ثانیاً این خدا نسبت به ماست که ما باید با او در ارتباط باشیم. زیرا هر شناختی که ما از خدا داریم با تجربه فردی ما از او به صورتی جدایی ناپذیر پیوند خورده است؛ این تجربه یعنی آنچه ما درباره خدا می گوئیم هرگز نمی تواند کاملاً از منشور محدودکننده و تحریف کننده آن تجربه احتمالی جدا شود. (wiles 1982: 120)

بنابراین، الاهیات تاریخی ای که متکی بر تجسد الوهی و مجموعه اعتقادات شوراهای جهانی است به این الاهیات که «عیسی آنچنانکه بود»، یعنی آنچنانکه در حال و هوای فلسطین قرن اول بود تغییر جهت داد؛ آنگونه که به عنوان مثال در مقالات کتاب اسطوره خدای متجسد (هیگ ۱۹۷۷) بروز یافت. محض نمونه این استدلال جان هیک که آنچه در جامعه اولیه مسیحی اهمیت اساسی داشت تجربه طاق فرسای از پذیرفته شدن به واسطه خدا در مسیح بود که بعدها در قالب اعتقادات به بیان درآمد، کاملاً یادآور دیدگاه هارناک درباره تاریخ مسیحیت اولیه است. به نظر وی، این تاریخ نشان دهنده انحراف مستمر از آگاهی دینی خود عیسی و نخستین شاگردانش به راست کیشی یونانی زده کاتولیک است. هر دو دیدگاه بر پیش فرض تاریخی خاصی مبتنی اند.

نزدیکی دیدگاه های جان هیک در تحقیقش، خدا و عالم ادیان (۱۹۷۳) و نظریه ارنست تروئلچ نیز در خور توجه است. از نظر هر دو، دین پدیده ای جهانی است و فقط خدا ذات مطلق است که همه ادیان تاریخی به او اشاره داشته، به حقایق درباره او پی برده اند. هیچ دین خاصی نمی تواند ادعای مرکزیت کند، همانطور که هیچ سیاره ای نمی تواند مدعی محوریت در منظومه شمسی شود. ممکن است کسی بگوید که هیک تفکر تروئلچ را به فضای معاصر آورده و آن را ادامه داده است؛ فضایی که پذیرش کامل طبیعت تکثر دینی جهان را نیازی مبرم و اجتناب ناپذیر ساخته است.

در خصوص دان کیویت،^۱ الاهیدان انگلیسی که از سال ۱۹۸۰ تاکنون بیشترین مشاجرات را برانگیخته است، حق قرن نوزدهم با نکته‌های کلیدی آشکارا ادا شده است. استنکاف کیویت از پذیرش خدا باوری رئالیستی یا عینی و اذعان به دیدگاه «زبان خدایی عام»،^۲ به عنوان دیدگاهی نمادین که آرمان‌های معنوی و اخلاقی ما را یکپارچه می‌سازد، آشکارا بر قرائتی از وضعیت مابعد کانتی مبتنی است که افرادی مثل کیرکگارد و فئورباخ آن را تقویت کرده‌اند. و امکان هرگونه شناختی را از تعالی و تنزیه فراتر از ذهنیت بشری مان را انکار می‌کند. اینجا پایان منطقی ایده آلیسم ذهنی است: خدا «تنها انسان» است.

از سوی دیگر، به همین دلیلی که گفته شد الاهیات معاصر بسیار بیش از دوره قبل، یعنی دهه ۱۹۶۰ که عرفی شدن [سکولاریزاسیون] سکه رایج شده بود به زبان و نمادگرایی دینی توجه جدی دارد.

بر اساس قرائت خاصی از نوشته‌های بون هوفر در زندان، خصوصاً تأکیدش بر خود مختاری انسان یا «بلوغ» جهان^۳ همراه با رویکرد جامعه شناختی متأللهانی چون هاروی کوکس^۴ در ایالات متحده و ای. تی ون لیون^۵ در اروپا، الاهیات سکولار، که غالباً با طرح اسطوره‌زدایی پیشنهادی شده از سوی رادولف بولتمن^۶ تقویت شده است، زدودن نمادگرایی و استعاره سنتی از عقاید مسیحی را لازم می‌دانست، البته اگر انجیل به جامعه معاصر غربی اختصاص داشته باشد.

پل ون برن در کتاب مفهوم دنیوی انجیل در سال ۱۹۶۳ در صدر تبدیل کل انجیل به موضوع همه‌گیری زندگی عیسی برای دیگران بود. بر این اساس که چنان تبدیلی خیلی بیشتر با فهم تجربه‌گرایان معاصر از واقعیت سازگاری داشت. از نظر الاهیات سکولار برای پاسداری از حقیقت ایمان، زبان باید به شدت تغییر کند. در مقابل از نظر بیشتر الاهیات‌های رادیکال معاصر واقعیت در زبان، هر چند به طور تمثیلی و استعاری فهمیده شود، جا گرفته است. عبادت به مدرنیزه شدن نیاز کمتری دارد و در واقع اگر از رمز و نمادپردازی عاری شود ممکن است عملکرد خویش را که عبارت است از منسجم ساختن و به حرکت درآوردن زندگی به طرف ارزش‌های معنوی به خوبی انجام ندهد.

1. Don cupitt

2. all God-language

3. Coming of age of the world.

4. Harvey cox

5. A.T.van leeuwen

6. Rudolf Bultmann

آیا این بدان معنی است که تز دنیوی کردن هم به عنوان توضیحی از آنچه در جامعه غربی (و جامعه زیر سلطه غرب) رخ داده و هم به عنوان توصیه‌ای برای پیام کتاب مقدس به امروزه خطا است؟

مسلماً روشن است که دین به عنوان یک پدیده خاتمه یافته نیست. نه فقط در جوامعی که اسلام رادیکال و دیگر ادیان شرقی در حال ابراز وجود مجدد هستند بلکه در جهان غرب جایی که گونه‌های بشدت محافظه کار و حتی بنیادگرایی مسیحیت به طور فزاینده‌ای قدرت می‌گیرند.

به هر حال از یک جهت مهم در حقیقت این تحولات حداقل یک جنبه از تز دنیوی کردن - تا جایی که به جوامع غربی مربوط است - را تأیید می‌کنند. حقیقت این است که اکنون هیچ مرجع دینی بر جامعه سیطره ندارد و جامعه به شکلی فزاینده مستقل و خودگردان است. و یا شاید کسی بگوید که اکنون در دل هر جامعه واحدی جمعیت‌های بشدت خودمختار وجود دارد که هر کدام سبک زندگی و مجموعه ارزش‌های برگزیده خود را دنبال می‌کنند. آزادی نهفته در تز دنیوی شدن، در میان گزینه‌های خود آزادی دینی را نیز جا داده است؛ که به نوبه خود می‌تواند شکل بسیار محافظه کارانه‌ای (یعنی خودبسته) داشته باشد. خصوصاً با توجه به جاذبه‌ای که چنین قراءت‌هایی می‌توانند برای مردمی که در عصر شکاکیت هستند داشته باشند. مردمانی که در جست‌وجوی رهبری نیرومند و مقتدر و مجموعه‌هایی روشن از قوانین برای زندگی روزانه هستند. و یا این که این آزادی ممکن است بر کسانی که زندگی دینی و عبادی را برگزیده و با آن پیوند خورده‌اند نمایان گردد. نه به این دلیل که به یک واقعیت عینی اشاره دارد بلکه به این دلیل که در واقع به تعبیر کمیوست چهارجوبی را برای وحدت، اجتماع و آرمان معنوی به معنایی که فقط در آن یافت می‌شود در اختیار آنان می‌گذارد. بدین منظور ممکن است یک بار دیگر موریس وایلز را به عنوان سخنگوی انبوهی از نسل الاهیات معاصر و هم به عنوان کسی که ایده مخصوص خود با عنوان آرمان سخن خدا به عنوان روح را به پیش می‌برد، مثال بیاوریم. آن‌جا که می‌نویسد: در جانب دین نیاز است که این تصویر به وسیله نمادها و تصویرهای دیگر تکمیل گردد. اولین مزیتی که من برای تصور خدا ادعا کرده‌ام ثمره‌ای است که به عنوان مفهومی رابط در سطح نسبتاً ظاهری شناخت دارد. در خصوص محتوای مادی برای اظهار ایمان نیز این تصویر بدون ارزش نیست. اما تصاویر

دیگر که جامعیت کمتری دارند ممکن است اثبات شود که برای پیشبرد حیات ایمان محتوای تخیلی به مراتب غنی‌تری دارند. Wiles 1982: 125

این گفته به خوبی حال رویکردی اساساً عمل‌گرایانه به ارزیابی زبان‌های الاهیاتی است یعنی فایده و سودمندی شان برای پیشبرد حیات ایمان. همین تلقی از هدف الاهیات است که الاهی‌دانان رادیکال و لیبرال معاصر را از سنت‌گرایان و محافظه‌کاران جدا می‌کند. دقیقاً به اندازه هر اختلافی بر سر مفاد ایمان.

یک عامل در گرایش الاهیات معاصر به ماهیت زبان دین، تأثیر -گرچه نامنظم - الاهیات نور است کیشانه بود که به ویژه با کارل بارت و امیل برونر در اواسط این قرن پیوند خورده بود. بدون شک این الاهیات پرسش از چگونگی سخن گفتن زبان انسان - با فرض امکانش - درباره‌ی خدای متعالی را عمیقاً مطرح کرد. این الاهیات در واکنش به غلبه تمایلات لیبرالی قبل از جنگ جهانی اول نوعی تصمیم به بیان مجدد تمایز سنت مسیحی وحی در کتاب مقدس را نشان می‌دهد.

به شکلی که در اعتقادنامه‌های رسمی تفسیر شده بود. در عین حال که تصدیق می‌کرد اگر در حقیقت خدا حتی در تجلی خود برای نوع بشر حقیقتاً بکلی دیگر است، پس تکرار صرف این سنت کافی نیست. خدا از کلماتی که ما درباره‌ی وی بکار می‌بریم فراتر است. از این رو عامل دیگر در عرصه‌ی الاهیات معاصر، توجه پیوسته است به سنت مسیحی در باب اعتقادات به عنوان مطالبی که باید برای زمان حاضر تفسیر شود. در اینجا تأثیر پیوسته دومین شورای واتیکان و درکی که از طبیعت پویا و تاریخی وحی و نیاز بررسی مکرر کتاب مقدس و سنت، بسیار مهم است.

بنابراین پرداختن به سنت لزوماً و به خودی خود علامت محافظه‌کاری یا سنتی بودن نیست. این امر به خودی خود یک علامت است از این‌که طبقه بندی متداول الاهیات یا الاهیات‌های متداول کار ساده‌ای نیست. به هر حال این طبقه بندی کاری ضروری است و نگاهی گذرا به دو تلاش اخیر درباره‌ی چنین تحلیلی یعنی تلاش دورتی سول و هانس فری روشن‌گر است:

دورتی سول؛ راست کیش، لیبرال و رادیکال

دورتی سول الاهیدان آلمانی، می‌گوید که الاهیات معاصر را می‌توان در سه گروه عمده

دسته بندی کرد. راست کیشی، لیبرال و رادیکال (Solle 1995). الاهیات ارتدکس یا راست کیشی با کتاب مقدس و سنت اعتقادی به عنوان ناقل حقیقتِ وحیانی آغاز می‌شود. این الاهیات هم از نظر کلامی و هم سیاسی اساساً محافظه کار است؛ و توان درک شرایط فرهنگی خاص (زمان) خود را ندارد. درست است که کلیسای اعترافی آلمان تحت تأثیر راست کیشی یا نو راست کیشی پروتستانی کارل بارت، قادر شد با اعلامیه بارمن^۱ در سال ۱۹۳۴ در مقابل روند نازی سازی مسیحیت موضعی پیامرگونه در پیش گیرد؛ اما فارغ از این وضعیت تاریخی خاص، راست کیشی چه از نوع پروتستان و چه از نوع کاتولیک، چه در شکل‌های قدیم و چه در شکل‌های جدیدش به محافظه کاری و در واقع در زمان کنونی به بنیادگرایی گرایش دارد. مدل راست کیشانه در الاهیات بر اثر عصر روشنگری از ریشه تکان خوره و از آن زمان تاکنون به لحاظ فکری و فرهنگی در حال عقب نشینی بوده است.

در مقابل، الاهیات لیبرال بخش عمده‌ای از شناخت جهان را که با عصر روشنگری آغاز شده بود به ویژه در حوزه علوم طبیعی و مطالعات تاریخی پذیرفته بود و بر آن بود که ضرورت دین داری را باید بگونه‌ای تبیین کند که با چنان شناختی در تضاد نباشد. این الاهیات ارزش محوری را به تساهل و نیز تفکیک کلیسا و دولت می‌دهد و چنین موضعی با اعتقاد آن به تاریخی بودن تمامی ادیان و تصدیقش به این که هیچ دینی نمی‌تواند مدعی حقیقت و حجیت تمام عیار باشد، رابطه تنگاتنگی دارد. نقطه ضعف آن این است که یکی دانستن مسیحیت با فرهنگی خاص را به راحتی می‌پذیرفته و سیاست را به سیاستمداران و انهاده است. [البته] با توجه به نتایج فاجعه‌آمیز این کار در زمانی که آن سیاستمداران دیکتاتور باشند مانند آلمان نازی یا پاره‌ای از کشورهای آمریکای لاتین [این ضعف آشکارتر می‌شود]. الاهیات لیبرال مثل الاهیات راست کیشی آنگونه که از فردگرایی‌اش پیداست، اساساً الاهیاتی است برخاسته از طبقه متوسط و به نفع آن. بر خلاف الاهیات‌های ارتدکس و لیبرال، الاهیات رهایی بخش با تجربه مردم فقیر و ستمدیده و به حاشیه رانده شده خصوصاً در جهان سوم آغاز می‌شود. از نظر الاهیات رهایی بخش تنها کلام خدا راه و رسم مسیحایی عیسی و پیروان اوست. راه و رسمی که از طریق عمل متعهدانه خود فقرا آنگاه که برای رهایی خود از ستم اقدام می‌کنند کشف

می شود. خدا در گزینش ترجیحی فقرا با آنان و هم برای آنان است.

تحلیل سه پاره سول از وضعیت الاهیات معاصر بدون تردید در سطح عموم با برخی برداشت‌های کلی همخوانی دارد، در واقع میان «محافظة کاران و لیبرال‌ها» در حلقه‌های الاهیاتی مسیحیت غربی مشاجره وجود دارد و مسلماً از چشم انداز پرداختن به الاهیات «از پایین» خصوصاً در موقعیت جهان سوم چالش احساس می شود. اما استفاده از صرفاً سه نمونه تا حدی بسیار ساده انگارانه است و داوری عادلانه‌ای درباره پیوندها، تأثیر متقابل و پویایی در عرصه الاهیات معاصر ارایه نمی کند. برای نمونه، این تقسیم متضمن این است که هر یک از این سه گرایش نسبت به دو طرف دیگر انحصاری و خودکفا باشد. در حالی که برای مثال الاهی دانان لیبرالی فراوانی وجود دارند که هم از روش‌های تاریخی - اعتقادی الاهیات لیبرال خرسندند و هم از تفسیر کتاب مقدس و سنت که الاهیات ارتدکس ارایه داده است.

کارل بارت^۱: بارها از سوی رادیکال‌ها در آفریقای جنوبی و نیز از سوی طرفداران احیای روحانیت در اروپا مورد مطالعه قرار گرفته است. الاهیدانی مانند یورگن مولتمان^۲ که عمیقاً به سنت اعتقادی و سه گانه انگارانه پرداخته است و با این حال برای تفسیر آن زمینه‌های سیاسی و اجتماعی را به عنوان چارچوب مورد ارجاع انتخاب کرده است، تا این‌که پیوندی ثمربخش را در میان آن دو پدید آورد؛ (مثلاً در مورد الگوی اجتماعی تثلیث به عنوان خنثی کننده دیدگاه سلسله مراتبی درباره خداوند و جامعه بشری) در کجا قرار می گیرد؟

و یا ولفرت پانبرگ^۳ که هم قاطعانه در سنت سه گانه انگارانه ارتدکس باقی مانده و هم الاهیات خود را در زمینه عام مردم‌شناسی و تاریخ جای می دهد. آیا چنین محافظه کارانی لیبرال‌اند، محافظه کارند یا مرام دیگری دارند؟

به علاوه تحلیلی از این دست، خود تا حد زیادی نوعی رویکرد پروتستانی و غربی را انعکاس می دهد که لازمه آن این است که محافظه کاری، لیبرال و یا رادیکال بودن گزینه‌هایی هستند که می توان هر کدام را از یک نقطه نظر بی طرفانه برگزید، اما از دید برخی، در خانواده اعترافی اتصال به سنت اعتقادی گزینه‌ای نیست که به عنوان جنبه‌های

1. Karl Barth

2. Jurgen moltman

3. Wolfhart pannenberg

اساسی از هویت دینی اصیل فرد انتخاب شود. این اتصال در حقیقت خانه‌ای است که آدمی در آن ساکن است. از این رو سؤال ما به سؤال از ارتباط شخص با این سنت تبدیل می‌شود؛ که آیا این ارتباط باید از نوع پذیرش بدون بررسی باشد، یا از نوع تأمل و تفسیر نقادانه مستمر.

برای نمونه، تلاش‌های الاهیاتی کارل رانر^۱ در کلیسای کاتولیک رم، مرور و بازاندیشی و بازگو کردن حقایقی بود که مسیحیان مدعی اعتقاد به آن‌ها هستند. او این کار را با تحقیق موشکافانه درباره ماهیت پیچیده اظهارنامه‌های ایمانی و اظهارات اعتقادی کلیسایش درباره زمینه انتقادی - تاریخی و مبانی فلسفی و مردم شناسانه و معنوی آن اظهارنامه‌ها یعنی بیانی از آنچه باید به عنوان حقیقت دائمی در پوشش‌های همیشه در حال تحول تاریخ و فرهنگ و زبان، انجام داد.^۲ رده‌بندی این بینش الاهیاتی در گروه «ارتدکس» به دلیل پیوندش با سنت اگر به آن معنا باشد که رانر در شمار بنیادگرایان قرار گیرد، موهن خواهد بود. و لیبرال دانستن او صرفاً به دلیل اعتقادش به ضرورت پژوهش آزادانه به همان اندازه گمراه کننده است. در هر گونه طرحی برای طبقه‌بندی لازم است جایی هم برای متفکرانِ خلاقِ مسیحیتِ ارتدکس نظیر جان دیزیولاس^۳ یافت شود. وی پرسش سرنوشت سازی را که از زمان آباء کلیسا تا زمان ما میان کتاب مقدس و تفکر یونانی بنیاد قرار دارد، بدین گونه مطرح می‌کند: چگونه یک مسیحی می‌تواند به این عقیده که حقیقت در تاریخ و عالم آفرینش عمل می‌کند، پای‌بند باشد. در حالی که سرنوشت غایبی حقیقت و منحصر به فرد بودن آن ظاهراً با دگرگونی و فسادگی که تاریخ و عالم آفرینش در معرض آن است، غیرقابل جمع است؟

طرح این پرسش به این شکل به معنای پذیرش جبر تاریخ است همان گونه که لیبرال‌ها چنین می‌کنند. با این حال از نظر زیزیولاس تفکر یونانی بنیاد آباء کلیسا، خود می‌تواند این پرسش را روشن‌تر کند.

رانر و زیزیولاس هر دو نمایانگر نگرش‌هایی به الاهیات هستند که با طبقه بندی متداول مغایرت دارند صرفاً به این دلیل که آن‌ها به برقراری یک گفت‌وگوی آزاد بین فرهنگ معاصر و سنت اصرار دارند.

1. Karl Rahner (1904-84)

2. Keuy 1992:32

3. Johan Zizioulas

بنابراین، یک تحلیل روشنگرانه‌تر در پی تحلیل آن است که چگونه الاهیات‌های مختلف در واقع این رابطه میان خود و موقعیت اجتماعی، فرهنگی، دینی و عقلانی‌تر را درک و کشف می‌کنند.

هانری فری^۱ و پنج نوع الاهیات

هانس فری (۱۹۲۲-۱۹۸۸) گفته است که هر الاهیاتی را باید بر حسب این‌که اولاً تا چه میزان تمرینی برای توصیف درونی جامعه مسیحی از خود است و ثانیاً کاربرد فعالیت فلسفی یا دینی فراگیر و گسترده بافت فرهنگی آن تا کجاست، تحلیل کرد. با در نظر گرفتن این دو قطب، به عنوان نقاط ارجاع احتمالی، پنج نوع اصلی از الاهیات چه به لحاظ تاریخی و چه در زمان حال می‌توان شناسایی کرد.^۲

اول: ممکن است الاهیات صرفاً یک شاخه از فلسفه به شمار آید. به این معنی که با طرد قطب اول تمام تأکید بر قطب دوم که در بالا به آن اشاره شد قرار می‌گیرد. وظیفه الاهیات در مباحث عقلی جدید غرب، آن‌جا که مقصود نهایی مدنظر است، کشف و بیان کارکرد لفظ خدا است. دو کارکرد این لفظ بدین صورت است:

۱- نشان دادن محدودیت مفهوم «دنیا»^۲ - اشاره به امکانات انسانی کردنی که می‌تواند برای دنیا به ارمغان بیاید. این رویکرد متفکری مثل گاردن کافمن^۳ است. مظاهر یا مفادهای سنت‌های خاص دینی به تمثال‌هایی تخیلی مبدل می‌شوند که مقصود از آن‌ها بازگو کردن مفهوم عقلی مابعدالطبیعه است.^۴ اگر الاهیات، کار خود جامعه مسیحی است، پس فقط بعنوان نمایانگر بودن این فعالیت گسترده‌تر فرهنگی - فلسفی دارای اهمیت است و الاهیات به خودی خود چیزی را که در جایی دیگر نتوان تهیه کرد، به ارمغان نمی‌آورد. مسیحیت یک بیان از نیاز و قابلیت لاینفک و عمومی بشر است و مثل هر دین دیگری پیامش نشر این جست‌وجوی عام و فطری است. و الاهیات تنها جزئی است از یک پژوهش فرهنگی - عقلی (عقلانی) عام.

از برخی جهات ذهن افراطی الاهیدان بریتانیایی معاصرش دان کیوییت^۵ را می‌توان تحت این رده بندی قرار داد. فرض اصلی اش این است که گفتگوی دینی و الاهیاتی یک

1. Hans Frei

2. Frei, 1992

3. gordon Kaufman

4. Frei, (1992:29)

5. Don Cupitt

شیوه نمادین و تخیلی برای بیان خواهرش و بینش‌های معنوی و عمومی است و مسیحیت و نمودهای الیهاتی‌اش کمک ویژه‌ای به آن نمی‌کند.

دوم: الاهیات به عنوان یک رشته فلسفی مورد نظر است، اما رشته‌ای که مسیحیت در ساختن آن نقش کاملاً مشخصی دارد.

بنابراین الاهیات نوعی تلفیق از تأملات فلسفی بیرونی و توصیف مسیحی از خود است. دیوید تراس^۱ آمریکایی نمونه بارز و معاصر این مدل الیهاتی است که آن را چنین بیان می‌کند: الاهیات معاصر مسیحی کاملاً به عنوان تأملات فلسفی درباره معانی موجود در تجربه جمعی انسان و معانی حاضر در سنت کلیسا فهمیده می‌شود. تأمل فلسفی درباره تجربه تجارب محدود بحران‌ها و جذبه‌ها اشاره می‌کند که در آن‌ها امور عادی تعالی می‌یابند. نقش ویژه مسیحیت در زبان تمثیلی عهد جدید یافت می‌شود. که با زبان محدود خاص خود، نشان می‌دهد که در دنیا نحوه‌ای خاص از هستی از راه ایمان و عشق ممکن است. بدین سان الاهیات روابط خاص میان کلیاتی که به لحاظ فلسفی درباره وجود انسان درک شده و نیز پیشنهاد امکانات خاصی که در انجیل نشان داده شده است، را دنبال می‌کند.

البته به یک معنی این مدل از الاهیات یک سنت آبرومند دارد، این مدل را می‌توان به عنوان وارث ترکیب قرون وسطایی طبیعت و فیض و عقل و ایمان و نیز وارث روش پل تیلیش^۲ در پیوند دادن پرشش‌های فرهنگی و پاسخ‌های مسیحیت و یا وارث استفاده رودلف بولتمان^۳ از فلسفه هستی‌شناختی مارتین هایدگر^۴ برای توصیف آن وضعیت وجود انسانی، که عهد جدید وجود از طریق انجیل را به آن پیشنهاد می‌کند، تلقی کرد. نمونه بارز این مدل الیهاتی در بریتانیای کنونی جان مک‌کواری^۵ است. کسی که در راه کشف ابعاد وجود و تجربه انسانی که در آن گفت‌وگو پیرامون خدا، فیض، گناه، آیین‌های مقدس و مانند آن اهمیت می‌یابد و به نوبه خود و با زبان الاهیات بیشتر شرح داده می‌شود رویکرد پدیدار شناختی را به کار می‌گیرد.

بسیاری مایلند که ولفه‌ارت پانبرگ را در این رشته جای دهند، به همان گونه که او مایل به جا دادن طرحی از سنت اعتقادی خاص مسیحیت در افق جهانی انسان شناختی معنا و بالاخص افق تاریخ است.

1. David Tracy

2. Paul Tillich

3. Rudolf Bultmann

4. Martin Heidegger

5. Johan Macquarrie

(سوم): فری برای سومین مدل الاهیاتش بعنوان یک نمونه بارز سنتی شلایر ماخر را مثال می‌آورد. از نظر او دین که محورش احساس باطنی وابستگی است، کاملاً از معرفت (هم از نوع عملی و هم از نوع متافیزیکی آن) جداست. و از این رو در نگاه او فلسفه و الاهیات کاملاً مستقل‌اند. با این همه اگر چه این‌ها استقلال دارند ولی لازم است که الاهیات و رشته‌های علم، تاریخ، فلسفه و غیر آن تا بدان حد با هم در ارتباط باشند که دست کم سازگار به نظر بیایند. مثلاً درک الاهیات از معجزه (به عنوان فعالیت خدا در گستره هستی) باید به گونه‌ای نشان داده شود که با فهم علمی از ارتباط علت و معلول طبیعی در تعارض نباشد. بدیل معاصرش را در این دیدگاه رایج لیبرالی می‌توان یافت که (معتقد است) «دین» و «علم» نشان دهنده فهم‌هایی از جهان‌اند که کاملاً متمایز و با این حال به یک اندازه منطقی و مشروع‌اند. بین درک شلایر ماخر از مشیت الهی آن‌گونه که با آگاهی دینی ما در ارتباط است و پیشنهاد موریس وایلز مبنی بر این‌که فعل خود به عنوان فعلی شناخته می‌شود که واکنش شخصی تعهد را از جانب ما باعث می‌شود، شباهت خاصی مشاهده می‌شود.

چهارم: الاهیات، روشن‌تر از هر یک از مدل‌های گذشته حاصل توصیف جامعه معتقد مسیحی از خود است. البته الاهیات با توجه به آزادی متعهدانه‌اش نسبت به صادق بودن در برابر واقعیتی که عرضه می‌کند. از تمام ابزارهای فلسفی و مردم‌شناختی و جز آن، که مناسب تشخیص می‌دهد، می‌تواند استفاده کند و استفاده خواهد کرد. صرفاً بنابر آن وظیفه ویژه‌ای که در هر لحظه مفروض و در جریان است، و نه بنابر هر گونه نظریه یا اصل کلی در باب معرفت. در اینجا نمونه برجسته کارل بارث است. او به رغم انتقاد شدیدش از الاهیات طبیعی و هر گونه ادعایی مبنی بر وجود نقطه شروع پیشینی در طبیعت سقوط کرده بشر برای شناخت خود، به ضرورت وجود واژگان فلسفی رسمی و فنی برای الاهیات به عنوان بحثی عقلی، اذعان داشت. و کتاب اعتقادات قطعی کلیسایش هم در بردارنده گفت‌وگو هم با فیلسوفان است و هم با متکلمان. سروکار فیلسوفان با نوع بشر کمتر از رسولان نیست آن‌ها مخلوقات برگزیده خدایند و شاید گاهی در بینش‌هایشان درباره ماهیت انسان، با کلام خدا موفق باشند و حتی به کلام خدا خدمت کنند. از این روی ارتباط میان توصیف درونی مسیحیان از خود و بحث فرهنگی

و فلسفی بیرونی بدون زمینه قبلی است، و از جانب الاهیات به سختی می‌توان آن را سود مدارانه دانست.

بدون تردید واقعیت این است که در حالی که میزان دقیق تأثیر مستقیم بارث از زمان مرگش در سال ۱۹۶۸ جای بحث دارد، میراثش هنوز آشکارا مورد اعتماد است. میراثی که بسیاری از نسل حاضر اعم از پروتستان و کاتولیک را در تلفیق شرح سنت اعتقادی مسیحیت با گرایش عمیق و گسترده سیاسی، فرهنگی و مردم شناختی توانا ساخت. تلفیقی که از مرزهای مذهبی بسیار فراتر می‌رود. (مقایسه کنید مثلاً با آثار یورگن مولتمان، هانس کونگ، تی. اف. ترانس و جی لوچمن).

پنجم و پایانی: فری، دی، زد. فیلیپس^۱ فیلسوف دین اهل بریتانیا را به عنوان نمونه‌ای ذکر می‌کند که نزد او الاهیات نه تنها مستقل است بلکه رشته‌ای است که فلسفه از دخالت در آن به سختی منع شده است. زیرا گفتمان مسیحی تنها می‌تواند موضوع توصیف مسیحی از خود باشد. خدا را ابداً نمی‌توان بیرون گفتمان جامعه دینی فهمید. یک منطق کاملاً متمایز بر این واقعیت اطلاق می‌شود. منطقی که از هر منطق که فلسفه بتواند تحلیلش کند متمایز است. الاهیات باطن دین است و دین و قواعد گفتمانی‌اش دارای یک نظام کاملاً متفاوت است که با سایر فعالیت‌هایی که درگیر دعاوی معرفتی‌اند کاملاً متمایز است. و نه تنها چنین است بلکه حتی روشن نیست که جایگاه تأملات الاهیاتی (که از تأکید مجدد بر سخنان ایمانی در نظم اولیه شان متمایزند) کجاست.

علاوه بر این که الاهیات در حال حاضر دیدگاهی کاملاً فلسفی است با نگاهی به گذشته می‌توان گفت الاهیات به نوعی ادعای بنیادگرایانه مبنی بر این که «حقیقت همین است» می‌رسد که هیچ‌گونه استدلال و پرسشی را بر نمی‌تابد. عجب آن است که اینجا همان جایی است که جامعه تکثرگرا، باز و امروزی یکی از ره آورده‌های خود را در خودمختاری جوامع کاملاً بسته‌ای می‌بیند که تحت سیطرهٔ محافظه کاری درونی واقع شده‌اند و شگفت‌انگیزتر این که هم اکنون این جوامع در مقایسه‌ای با گذشته، اگر بخواهند، از آزادی بیشتری برای محافظه کار شدن برخوردارند.

تحلیل فری با توجه به زمینهٔ فکری و فرهنگی گسترده ترش، ما را به نقطه‌ای فراتر از آن چه سول دربارهٔ پویایی الاهیات معاصر گفته بود می‌رساند؛ اما به آن چه که امروزه

برای خیلی‌ها مسئله حیاتی آن عرصه گسترده است، یعنی جهان دارای ادیان گوناگون، نمی‌پردازد. هم اکنون سخن گفتن از عرصه الاهیات مسیحی همان سخن گفتن از عرصه الاهیات «غربی» است. و سخن گفتن از «فرهنگ غربی» آن چنان‌که گویی هویتی یک‌پارچه بوده است، بانکار حوزه چندفرهنگی و جهانی مسیحیت امروزی هم سواست. و به علاوه با کوچک شمردن طبیعت چند دینی خود «غرب» امروز معاصر نیز جداً هم سواست.

باتوجه به این نکته نخستین مدل را می‌توان به گونه‌ای بسط داد تا جست‌وجوی عام بشر برای معنا را در برگیرنده معناجویی تمام ادیان غیر مسیحی نیز لحاظ کند.

الاهیات مسیحی تنها یکی از اجزاء آن معناجویی دینی گسترده‌تر است و بنابراین همین معناجویی دینی گسترده‌تر باید متعلق حقیقی الاهیات باشد. رویکردهای جان هیک و دیلفردکانت و ول اسمیت به نوعی «الاهیات جهانی»^۱ با توجه به همین جنبه است. به هر حال این تنها گزینه موجود نیست. کاوین دی کاستا^۲ اظهار می‌دارد که آنچه ضروری است صرفاً شناخت این است که امروز عرصه برای الاهیات نظام یافته خوب است. برای مثال هندوئیسم و بودیسم با پرسش‌های انتقادی شان از سنت خدا با ورنه به همان میزان که این شناخت در اروپا در طول دو قرن گذشته و یا بیشتر تفکر ملحدانه و علم طبیعی به شمار می‌رفته است، وجود داشته‌اند. این به معنای تلاشی مستقیم در جهت الاهیاتی جهانی که همه ادیان آن را قابل قبول بدانند، به اندازه‌ای که تشکیل گفت‌وگو در جایی برخورد متقابل وجود و در حالی که انتقاد متقابل را هم در بر می‌گیرد، نیست.

الاهیات مرتبط با هویت و آگاهی جمعی

به هر حال حتی تحلیل چنین گسترده دامن و ماهرانه‌ای از گونه‌های الاهیات مثل آن چه در بالا گذشت، از این‌که حتی یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های الاهیات در طوی دو دهه و نیم گذشته را ادا کند ناتوان است. این مشخصه عبارت است از گرایش گروه‌های خاصی از جامعه که از استثمار، مظلومیت و یا به حاشیه راندن خود آگاه شده‌اند، به اتخاذ دیدگاهی خاص در باب الاهیات و ادامه روش‌شناسی آن.

از دید اینان، تصور الاهیات به عنوان توصیف جامعه مسیحی از خود بسیار کلی و انتزاعی به نظر می‌آید. سؤال این است که کدام گروه یا دسته در آن «جامعه» از همه

بیشتر مدعی خبردار شدن از توصیف خود است؟ پاسخ این است: آن افرادی که برای عدالت، آزادی و یا حتی صرفاً به رسمیت شناخته شدن، تلاش می‌کنند.

آنهایی که دربارهٔ تلاش هایشان تأمل می‌کنند و توصیف هایشان از دین مناسب‌ترین چیز برای فهم انجیل در عصر حاضر خواهد بود. سه نمونه را می‌توان در اینجا ذکر کرد. یعنی: الاهیات سیاهان^۱، الاهیات رهایی بخش و الاهیات فمینیستی.

۱- الاهیات سیاهان در اواخر دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایالات متحده در عرصه حقوق مدنی و گسترش جنبش‌های سیاهان برای قدرت ظاهر شد. الاهیاتی که با نگرش‌های برتری جوینان سفیدپوستان هم در کلیساهای اصلی و هم در زندگی دنیوی سیاسی و اجتماعی درگیر چالش شد.

چهارچوبهٔ اصلی آن توسط یکی از مهم‌ترین مدافعانش یعنی جیمز کان^۲ بدین شکل خلاصه شده است: الاهیات مسیحی، الاهیاتی است رهایی بخش، پژوهشی است عقلانی از وجود خدا در جهان در پرتو به وضعیت وجودی یک جامعه ستم‌دیده که نیروهای رهایی بخش با ذات هستی یعنی عیسا مسیح مرتبط می‌کند. «Cone 1970:17»

۲- اصطلاح الاهیات رهایی بخش در آمریکای لاتین در طول دههٔ ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ در عرصه مبارزات مردم فقیر برای رهایی از استثمار و وابستگی اقتصادی پدید آمد. تز اصلی این الاهیات این است که مردم فقیر واسطهٔ رهایی خود هستند امری که اساساً مستلزم رهایی اذهان آن‌ها از طریق «هشیار سازی» و پی بردن شان به وجود امکانات جدید برای جوامع آنهاست. این دیدگاه به قرائتی تازه از گواهی کتاب مقدس می‌انجامد. آنجا که «آزادی» در گذشته به بهای از دست دادن جنبه‌های سیاسی و اجتماعی فرهنگی اش بیش از حد خصوصی و روحانی شده بود.

۳- الاهیات فمینیستی، که عمدتاً در پایان دههٔ ۱۹۶۰ در ایالات متحده پدید آمد و الان گرایش الاهیاتی فعالی در بخش‌های فراوانی از جهان به شمار می‌آید، طرح نقادی و بازسازی سنت الاهیاتی مسیحیت از دیدگاه زنان است. یعنی کسانی که نه تنها به میزان زیادی از رهبری کلیساهای کناره زده شده‌اند. بلکه نوعاً تجارب آنها کلاً در عقاید، عبادت و الاهیات نادیده گرفته شده است.

شبهات‌های متقابل چنین الاهیاتی با اصطلاحات نسبتاً لغزنده و خطوط مبهم

طبقه بندی نشان داده می‌شوند. از این روی الاهیات سیاهان و فمینیستی در بسیاری موارد خود را عموماً به عنوان نمونه‌هایی از «الاهیات رهایی‌بخش» قلمداد می‌کنند. در حالی که رهایی‌بخش مبارزهٔ انجیل با تمامی اشکال سلطه به حساب می‌آید اعم از سلطهٔ سفید بر سیاه، ثروتمند بر فقیر، قدرتمند بر ضعیف و یا مرد بر زن. اما الاهیات رهایی‌بخش هم به نوبهٔ خود گاهی تقریباً مترادف با الاهیات سیاسی به کار می‌رود، هر چند در آفریقای جنوبی مبارزه برای تساوی سیاسی و نژادی موجب ظهور «الاهیات متنی» که به طور چشم‌گیری در (Kairo Document سال ۱۹۸۵ بازتاب یافته است) شده است.

همچنین ائتلاف‌های خاص بین طبقات وسیع‌تر می‌تواند وجود داشته باشد، به عنوان مثال در الاهیات فمینیستی سیاهان چنین است. وجه مشترک همه این الاهیات‌ها تجربه اجتماعی منفی یک طبقهٔ خاص است از عضویت در کلیسا و جامعه به عنوان جزئی پیشین و ضروری در نقدشان از سنت الاهیاتی رایج.

این مسئله به یک اتهام رایج منجر شده است و آن این‌که الاهیات‌هایی از این دست با استفاده از اصطلاحات مسیحی صرفاً یکی از گرایش‌های جامعه‌شناختی باب روز را تعمیم می‌دهند و از این راه درصدد قدرت جویی خوداند. (که از جهتی در امتداد تلاش‌های الهی‌دانان پیشین است در برقراری آبرومندانه با یکی از مکاتب رایج در فلسفه معاصر مانند اگزیستانسیالیسم یا ایده‌آلیسم به منظور کسب آبرو در چشم جهانیان). بنابراین آنچه برای این نوع الاهیات اساسی (و حیاتی) است. استدلال آنهاست مبنی بر این‌که هم اینک ساختار قدرت ظالمانه هم در کلیسا و هم در جامعه وجود دارد، این‌که این ساختار هم اکنون از جانب بخش عمده‌ای از الاهیات سنتی مشروعیتی قوی و در واقع تقدس می‌یابد و آن بخش این‌که: خداوند وضع موجود را به سود همه مقرر کرده است گرچه موجب خوشبختی فوری همه نباشند. حکومت خادم خدا است و همیشه باید از آن اطاعت کرد. مردان برای حکومت کردن بر زنها (و البته از ایشان مواظبت کردن) آفریده شده‌اند. و از این قبیل. بنابراین آنچه برای تمام این گونه‌های الاهیاتی بسیار مهم است، بر ملا کردن آن است که پیوندهای قدرت بین گروه‌های اقتصادی و اجتماعی، نژادها و جنسیت‌ها در جامعه و کلیسا واقعاً چگونه عمل می‌کنند.

هم چنین آن‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم از آن دسته از جامعه‌شناسی‌های معرفت‌کمک می‌گیرند که از زمان مارکس در قرن پیش و مکتب فرانکفورت در قرن

حاضر معرفت را به مثابه امری که حد و مرزی جامعه شناختی دارد، تلقی می‌کرده‌اند. بنابراین این بحث که الاهیات‌های رهایی بخش، جامعه‌شناسی را جایگزین الاهیات می‌کنند، در تضاد با این ادعا است که بسیاری از الاهیات‌های مرسوم و سنتی در عالم مسیحیت هم اینک به نحو جامعه‌شناسانه‌ای تعیین شده، مبتنی بر متن شده و سیاسی شده‌اند. البته به نفع منتقدان و قدرتمندانی که سلطه خود را با «بی‌طرفی» ظاهری در مسایل سیاسی - اجتماعی مخفی می‌کنند. الاهیات‌هایی از این دست به عنوان بخشی از فرایند حمایت و تقویت هویت گروه‌های اجتماعی‌ای که رهایی را جست‌وجو می‌کنند به طور مشخص به دنبال یک هویت تاریخی جدید نیز می‌باشند. از درون کتاب مقدس و نیز از سنت و تاریخ بعدی مسیحیت، تاریخی جدید برای سیاهان، فقیران و زنان مسیحی کشف می‌شوند. «میراث ما قدرت» ماست این موضوع ویژگی خاص و بحث‌انگیز و متمایز بسیاری از الاهیات‌های فمینیستی بوده است. برای نمونه بازسازی الیزابت شوسلر فیورنزا^۱ از موقعیت زنان در حکایت‌های کتاب مقدس 1983. fiorenza از این روی الاهیات معاصر با مجموعه‌ای خاص از جریانات مخالف مشخص شده است. جریاناتی که صرفاً بین الاهیات لیبرال و ارتدکس منحصر نیستند بلکه بین درک‌های کاملاً متفاوت درباره‌ی این‌که الاهیات باید به کدام جنبه از فضای فرهنگی معاصر ربط پیدا کند و یا این‌که الاهیات باید جزء کدام یک از تلاش‌های عقلانی باشد، قرار می‌گیرند.

آن‌گونه که از پیش بیان شد در بخش اعظم دوران جدید، مسأله ارتباط بین الاهیات و فلسفه بوده است اما در این زمان مسئله بیشتر مسئله ارتباط بین الاهیات و تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی است.

اما مسئله عمیق‌تر از این است. آنچه از مباحث پیرامون الاهیات سیاهان، رهایی بخش و نخستین پدید می‌آید این پرسش است که الاهیات در جامعه مسیحی در تملک چه کسی است و توسط چه کسی و برای کی فراهم می‌شود. تاکنون چنین فرض شده بود که الاهیات رهایی بخش لازمه فرض مذکور صادره به مطلوب است. یعنی این‌که آیا اصلاً چنین بی‌طرفی‌ای می‌تواند و باید وجود داشته باشد. زیرا ادعاهای کنونی بی‌طرفی در حقیقت نقابی است برای نوعی نگرانی درباره‌ی قدرت کنترل هم در کلیسا و هم در جامعه.

اکنون نیم قرن است که دتیرش بون هوفر در نوشته‌های دوران زندانش این سؤال را مطرح کرده است که امروز برای ما مسیح کیست؟ وی با چنین کاری یک جریان تازه از بحث دربارهٔ تفسیری از مسیح، خدا، کلیسا، اخلاق و دیگر موضوعات به راه انداخته است که می‌تواند مربوط به «جامعه جدید» باشد اما تقریباً به تازگی اهمیت عبارت «برای ما» در پرسش او روشن شده است. آیا ما آنگونه که بیشتر الاهی دانان پس از بون هوفر به ویژه در الاهیات سکولار در دههٔ ۱۹۶۰ مسلم گرفته‌اند به یک جامعه غربی عام اشاره دارد؟ یا این‌که با صراحت بیشتری به کسانی اشاره دارد که به قول بون هوفر «به الاهیات از پایین به بالا» نگاه می‌کردند. یعنی کسانی که بزرگترین رویدادهای تاریخ جهان را از چشم‌انداز آنهایی که بی‌پناه، متهم، موردخسونت، ناتوان، مظلوم و مورد تنفر هستند و در یک کلام از چشم‌انداز آنهایی که درد می‌کشند، دیده‌اند. (Bonhoffer: 1971, 17)

این شاید کاملاً درست باشد که فقط حالا است که الاهیات به عمق سؤال بون هوفر پی می‌برد و مفهومی آن است که بون هوفر که اسناد مالکیت الاهیات مبتنی بر مسیح دردمند را در دست دارد، کاملاً فراموش، منزوی و به حاشیه رانده شده است.

محدودیت‌های بافتمندی

به هر حال بعید است بافتمندی به خودی خود قادر باشد تکیه‌گاه کاملاً امنی را برای الاهیات در دوران مدرن یا پست مدرن فراهم کند. در مرحلهٔ اول الاهیات مسیحی نه تنها از عرصه‌ای اجتماعی بلکه از درگیری سنت اعتقادی و مبتنی بر کتاب مقدس با پرسش‌ها و چالش‌های این عرصه ناشی می‌شود.

مسئله از سوی الاهی دانان رهایی بخش نظیر گوستاو گوتیرز^۱، جوی میگز بونینو^۲ و کلودوی بوف^۳ و همچنین از سوی متألهان فمینیستی مثل الیزابت اسچرسلر فیورنزا^۴ و روزماری رادفورد^۵ رویتراً کاملاً درک شده است. اما مشروط بر این‌که بحث دربارهٔ این‌که «این سنت» دقیقاً چیست، مجاز باشد اما قضیه آن است که خود «متن» هم همیشه باید پذیرای ارزیابی دانسته شود.

از جهات مهمی الاهیات رهایی بخش یا متنی با موضع انتقادی «هرمنوتیک

1. Gustavo Gutierrez

2. Jose Miguez-Bonino

3. Clodovis Boff

4. Elisabeth schusslerfiorenza

5. Rosemary. Radoford

بدگمانی» مارکسیست و پسا مارکسیست شریکند: (ادعاهای حقیقت کامل برنامه نظارت و سلطهٔ اجتماعی (یا دست کم توجیه مدافعانه از خود را)) در درون خود دارند. و از این رو باید ماهیتشان آشکار شود. اما روزی که نیروهای بدگمانی بکار افتد چه کسی خواهد گفت که چه موقع آن‌ها باید متوقف شوند؟ انقلاب‌ها عادتاً دارند که از سوی فرزندان خود بلعیده شوند. آیا الاهیات‌های رهایی بخش متنی و فمینیستی خودشان از این لحاظ بیرون از دایرهٔ بدگمانی‌اند؟ آیا آن‌ها عرصهٔ خود را به طور دقیق و کافی شناخته‌اند؟ و چه کسی در پاسخ به این سؤال داوری می‌کند؟

همان گونه که ایتوو ملنج موسالا^۱ الاهدان سیاه پوست از آفریقای جنوبی در شرحی انتقادی بر «الاهیات بافتمندی» ادعایی اش اظهار می‌کند: [هر] الاهیاتی، الاهیات بافتمند است. سؤال واقعی این است که... بافت عرصه سیاسی اجتماعی‌ای که از دل آن یک الاهیات خاص ظهور می‌کند و به آن خدمت می‌کند، چیست؟^۲

این سؤال می‌بایست حتی از الاهیات‌هایی که ادعا می‌کنند چشم‌اندازشان «از پایین» است پرسیده شود. چنین ادعاهایی نمی‌توانند از ارزیابی مصون باشند. در حالی که در واقع این الاهیات‌ها آگاهانه در صدد سخن گفتن از بافتی خاص‌اند، دیگر عناصر بافتی جدای از آن عناصری که آنها از وجودشان آگاه‌اند، ممکن است در کار باشند. شاید رادیکال‌های اروپا و آمریکای شمالی از دید خوانندگان جهان سومی شان دست‌کم در پیش‌انگاری‌های شان هر قدر هم که آنها از ستم‌دیدگان حمایت کنند باز هم اروپایی و امریکایی جلوه کنند.

اصرار الاهیات مسیحی درگیر در فرایند تجربه، بر بافتمندی خطر آشکاری به همراه دارد. این امر به چندگانگی الاهیات‌های خاص منجر می‌شود که ناتوان از ارتباط با یکدیگراند و هر یک مدعی مطلق بودن ارزش فضای فرهنگی و متنی‌اش نسبت به دیگران است. این خطر در الاهیات متداول جهانی به روشنی درک می‌شود یعنی جایی که دقیقاً به دلیل ماهیت فراگیر و بین‌المللی (و نیز متقابلاً معترفانه) روابط جهانی، گوناگونی در بیان عقاید مسیحی کاملاً آشکار می‌شود. این مطلب در هفتمین مجمع شورای کنگرهٔ کلیسایی جهانی در کانبرا - استرالیا - در سال ۱۹۹۱ به روشنی معلوم

شده است.^۱ در آنجا ادعاهای مطرح شده توسط برخی از الیهیدانان جهان سوم مبنی بر این که انجیل در گونه‌های فکری محیط‌های خاص (و از جمله گونه‌های ادیان بومی سنتی) اساساً باید فرهنگ‌زدایی شود؛ واکنش‌های تندی را از طرف پروتستان‌های محافظه‌کارتر غربی و نیز نمایندگان ارتدکس در پی داشت.

کسی که مخصوصاً به این بحث دامن زد، الیهیدان کره‌ای چونگ هیونگ کونگ^۲ بود وی در پایان سخنرانی‌اش درباره روح القدس اظهار داشت: به نظر من تصور روح القدس از تصور کوان این^۳ ناشی شده است او در دینداری متداول زنان در شرق آسیا به عنوان الهه حکمت و رحمت محترم شمرده می‌شود او یک بودی ستوه^۴ یعنی موجود روشن شده بود. او می‌تواند هر وقت که بخواهد در نیروانا^۵ وارد شود. ولی از این که به تنهایی وارد نیروانا شود ابا دارد. شفقت او نسبت به همه رنج دیدگان موجب ماندن او در این دنیا می‌شود تا موجودات زنده دیگر را قادر سازد تا به روشن‌شدگی برسند. حکمت رحیمانه‌اش تمامی اشکال حیات را معالجه می‌کند. و به آنها اجازه می‌دهد که تا ساحل نیروانا شنا کنند. او هم‌چنان در این دنیا می‌ماند تا کل جهان، انسان‌ها، پرندگان، درختان، کوه‌ها، هوا و آب به روشن‌شدگی برسند. آنگاه آنها می‌توانند با هم به نیروانا برسند که در آنجا بتوانند به صورت گروهی در حکمت و رحمت ابدی زندگی کنند. شاید این تصور نیز یک تصور زنانه از مسیحی باشد که در میان ما فرزند ارشد است. کسی که به پیش می‌رود و دیگران را با خویش همراه می‌برد.^۶

این عبارت، مثل برخی عبارات دیگر یکی از چالش‌های نقادانه الاهیات معاصر را متمرکز می‌کند. از طرفی گویا در بافت تکثرگرایی جهانی قرار دارد و از سوی دیگر به عنوان امانت‌دار ویژگی سنت مسیحی ایفای نقش می‌کند.

این موضوع در نهضت وحدت‌گرایی کلیسایی نیز محوری شده است به ویژه در جنبش ایمان و نظم آنگونه که یک سند پژوهشی جدید جهانی چنین می‌گوید: تنوع معمولاً قابل قبول و قابل کنترل قلمداد می‌شد از آن جهت که چارچوبی کلی برای فهم الیهاتی وجود داشت که کل مسیحیت آن را می‌پذیرفت. ولی حالا آن چارچوب کلی خود در معرض یک هجوم بنیادی است. با فقدان یک تصویر روشن از آنچه که باید

1. See wcc 1991.

2. Chwng Hyun Kyung.

3. Kwan In

4. Bodhissattva

5. Vincent of Lnins

6. Wcc 1991:46

«همیشه در هر جا و از سوی همگان» مورد قبول و اعتقاد باشد. تنوع محلی کاملاً ناهمگون به نظر می‌آید. و سؤالاتی را برمی‌انگیزد که مشکل بزرگتری را سبب می‌شوند.^۱

در پنجمین مجمع جهانی درباره ایمان و نظم که در سال ۱۹۹۳ در سانتیاگو دی کامپو ستلدی کشور اسپانیا برگزار شد، ارتباط کثرت و وحدت در دین، مرزهای تنوع مشروع و نامشروع، رابطه میان انجیل و فرهنگ‌های مختلف همه به عنوان چالش‌های مهم این زمان شناخته شدند.^۲ به هر تقدیر نباید درباره دایره شمول گرایش متنی از پیش به گراف سخن گفت. حتی وقتی این گرایش متنی درباره مسایل اجتماعی سخن می‌گوید، مسایلی که گمان می‌رود از بزرگ‌ترین چشم‌انداز بافتمند ممکن در مناطق مختلف جهان حمایت می‌کنند، با قطع نظر از موقعیت جغرافیایی و فرهنگی، اتفاق نظری شگفت‌انگیز را می‌توان مشاهده کرد.^۳

بنابراین پرسش‌های مربوط به وحدت عقاید مسیحی و محوری که گرداگرد آن این وحدت انتظام می‌یابد همان قدر بخشی از بحث‌های الاهیاتی معاصراند که در نسل‌های قبلی بوده‌اند.

با این وصف این بحث‌های الاهیاتی سؤال جدیدی را طرح کرده است و آن این‌که: خود الاهیات برای توصیف محدودیت‌های پذیرفته شده اعتقادی در جامعه مسیحی، دقیقاً چقدر اهمیت دارد؟ یا به بیان دیگر، آیا دقت کلامی و اعتقادی تنها شیوه‌ای است که با آن یکپارچگی جامعه با ایمان را می‌توان تضمین کرد؟ این سؤال تا اندازه‌ای در ربع اخیر این قرن، به دلیل احیاء گرایش جدیدی به معنویت در مسیحیت غربی یا چیزی که در محافل ارتدکس به شکلی سنتی الاهیات رمزی^۴ نامیده می‌شد شکل گرفته (و یا از نو شکل گرفته) است. به جای تبیین الاهیاتی به نماز و به جای سازگاری و یکنواختی عقلانی دقیق اعتقادات، به کلیت نظام یافته زندگی بها می‌دهد. یک الاهدان انگلیسی به نام استفان سِنِکِس^۵ به انگاره‌های مسلم الاهیات به تنهایی برای تعیین مرزهای جامعه و عقاید وحدت‌بخش آن اعتراض کرده، و در واقع بیان می‌کند که تضاد لازمه ذاتی سنت مسیحی است.

مسیحیان در اعتقاداتشان بحث می‌کنند و باید هم این کار را با حساسیت انجام دهند؛

1. Wcc 1993 a:19

3. Ellingsen 1993:20

5. Stephen sykes

2. See Wcc 1993b

4. mgstical theology

اما علاوه بر این مسیحیت، اجتماعی از پرستندگان است و این واقعیت به تفاوتی سرنوشت ساز می‌انجامد.^۱

عرصه سازمان یافته مهم آن اجتماع عبارت است از الاهیات یا اعتقادات. نقش آیین‌های عبادی احیاء نظام معنوی است از طریق تکرار دائم و به حافظه سپردن و جذب دوباره افراد به بافت عمومی. عبادات نقطه مقابل بی تفاوتی تفکر عقلانی هستند و وسیله‌ای در خور برای بیان اعتقاد عمیق.

این به هیچ وجه کاستن از وظیفه الاهیات که مانند هر اقدام بشری اگر فقط تلاش زیادی انجام دهد ناکام می‌ماند نیست.^۲

در واقع در این نقطه است که می‌توان برای هر نزاع و اختلافی نوعی همگرایی مهم در الاهیات معاصر کشف کرد. اکنون الاهیات احتمالاً بیش از گذشته به ماهیت مجازی و تمثیلی زبان خود آگاه است. کشف دوباره راست کیشی به عنوان عبارت درست و نه صرفاً راست ایمانی^۳ (بر خلاف نظر سول) و تأکید متکلمان رهایی بخش بر درست‌کرداری^۴ هر دو در چشم‌انداز جدید سهیم‌اند.

همچنین نو راست‌کیشی از میان رویکردهای متفاوت دیگر از یک سو بر تعالی خدا و از سوی دیگر بر دیدگاه اساساً غیرواقع‌گرایانه ماهیت نمادین زبان دینی تأکید دارد. دوره‌ای که مردم می‌توانستند هر چیزی را به کمک کلمات، خواه الاهیاتی و یا دینی بازگو کنند، به سر آمده است.^۵

الاهیات همیشه به نقل شعر عادت داشته است. اگر نسل‌های پیش‌تر به روبرت بردویننگ^۶ و فرانسیس تامسون^۷ علاقه داشتند، شاید هنوز تی. اس. الیوت^۸ کسی است که امید را به اندازه ناامیدی در الاهیات معاصر نمود می‌دهد. کلمات زیر فشار، اضطراب، سهو، لغزش فرسوده می‌شوند. شکاف برمی‌دارند و گاه شکسته و نابود می‌شوند با این حال توقف نخواهند کرد.

نتیجه‌گیری

الاهیات در دوره کنونی دست‌کم به اندازه دهه‌ها یا قرون گذشته سرزنده است. مثل

1. Sykes 1984:261

2. ibid: 281

3. Pace solle, above

4. right-doing

5. Bonhoffer 1961:279

6. Robert Browning

7. Fransis thompson

8. T.S.Eliot

همیشه الاهیات بحث و مشاجره را پدید می‌آورد. خصوصاً از یک سو بین آنان که وظیفه اول الاهیات را سالم نگه داشتن پیوستگی این سنت مورد قبول می‌دانند و از سوی دیگر آنانی که درگیر ساختن آن سنت را با عرصه فکری و فرهنگی معاصر ضروری می‌بینند. اما رویکرد اخیر خودش در درون خود اختلافات مهمی را به وجود می‌آورد. امروزه کسانی هستند که بر این باورند مهم‌ترین «فرهنگ»، فرهنگ فلسفه معاصر است و دیگرانی که فرهنگ دنیای چند دینی دهکده جهانی را بهترین فرهنگ می‌دانند. از نظر دیگران این فرهنگ در بافتمندی خاص ستم اقتصادی، اجتماعی، نژادی و یا جهانی و مبارزه برای رهایی از آنها است که جایگاه گسترده‌تر الاهیات را تعیین می‌کند.

شاید جدیدترین چالش الاهیات معاصر که روبه آینده‌اش دارد، این باشد که آیا این مقدار اختلاف می‌تواند و یا باید به عنوان کمک‌کننده به کشمکش جدایی در درون وحدت هدف نهایی در الاهیات دیده شود و یا اینکه تفاوت‌های آشتی‌ناپذیری وجود دارد.

کتابنامه

- Barth, K. (1936-69) *Church Dogmatics*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bonhoeffer, D. (1971) *Letters and Papers From Prison*, London: SCM Press.
- Cone, J. (1970) *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia: Lippincott.
- Cupitt, D. (1980) *Taking Leave of God*, London: SCM Press.
- ___ (1985) *Only Human*, London: SCM Press.
- D'Costa, G. (1992) 'The End of Systematic Theology', *Theology* XCV: 324-34.
- Ellingsen, M. (1993) *The Cutting Edge: How Churches Speak on Social Issues*, Geneva: WCC Publications and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Fiorenza, E. Schüssler (1983) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London: SCM Press.
- Gore, C. (ed.) (1889) *Lux Mundi*, London: John Murray.
- Hick, J. (1973) *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan.
- ___ (ed.) (1977) *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press.
- The Kairos Theologians (1985) *The Kairos Document: Challenge to the Church*, London: Catholic Institute for International Relations and British Council of Churches.
- Mosala, I. (1985) 'African Independent Churches: A Study in Sociological Protest', in C. Villa-Vicencio and J. de Guchy (eds) *Resistance and Hope: South African essays in honour of Beyers Naudé*, Cape Town: David Philip, and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Sölle, D. (1990) *Thinking About God: An Introduction to Theology*, London: SCM Press.
- Sykes, S. (1984) *The Identity of Christianity*, London: SPCK.
- Van Buren, P. (1963) *The Secular Meaning of the Gospel*, London: SCM Press.
- WCC [World Council of Churches] (1991) *Signs of the spirit: Official Report of the Seuenth Assembly*, (ed.) M. Kinnamon, Geneva: WCC Publications, and Grand

Rapids, Mich.: Eerdmans.

___ (1993a) *Costly Unity*, Geneva: WCC.

___ (1993b) *Fifth World Conference on Faith and Order: Message, Section Reports, Discussion Document*, Geneva: WCC Publications.

Wiles, M. (1982) *Faith and The Mystery of God*, London: SCM Press.

Zizioulas, J. D. (1985) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London: Darton, Longman and Todd.