



چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر

اشاره^۱

در نوشته حاضر، نویسنده بر آن است تا چهره عیسی مسیح را در مسیحیت معاصر و تفسیرهای گوناگونی را که در مسیحیت معاصر از عیسی مسیح انجام گرفته است، بررسی کند. در این بحث، وی به مسیح شناسی در چهار حوزه در مسیحیت معاصر اشاره می کند که عبارتند از: مسیح شناسی های اروپایی، مسیح شناسی های بریتانیایی و آمریکایی، مسیح شناسی های کاتولیکی و گرایش های کنونی در مسیح شناسی. در هر یک از این حوزه ها، وی آراء الهیدانان سرشناس آن حوزه را گزارش می کند. برخی از این الهیدانان عبارتند از: کارل بارت، رودولف بولتمان، پل تیلیخ، فردریک گوگارتن، یورگن مولتمان، ولفهارت پنبگ، ژان سابرینو، دونالد بیلی، کارل رانر و ادوارد شیلکس. نویسنده آراء این افراد را ضمن گرایش های معاصر در مسیح شناسی مورد بحث قرار می دهد از جمله: گرایش نوارتدوکسی، تفاسیر وجودی از مسیح، مسیحیت سکولار، مسیح به عنوان چهره ای رستاخیزی، مسیح شناسی لیبرال، مسیح شناسی الهیات پویشی، مسیح شناسی بر اساس مردم شناسی.

در پایان، وی به برخی گرایش های حاضر در مسیح شناسی اشاره می کند که عبارتند از: جستجوی تاریخی، بشربودن عیسی مسیح، الوهیت عیسی مسیح، و عیسی مسیح و چهره های نجات بخش. وی در آخر، نتیجه می گیرد که مسیح شناسی هنوز تمام رسالت خود را به انجام نرسانده است. موضوعی که مرا پیوسته آزار می دهد، این پرسش است که ... امروزه مسیح واقعاً برای ما کیست؟^۲ این پرسش را دیتریش بونهافر^۳ ضمن نامه ای مطرح کرد که حدود یک سال قبل از اعدامش، از زندان فرستاده بود. او در آلمان نازی و در کشوری که از سنت دیرپای مسیحی اش فاصله گرفته و به ایدئولوژی نوالحادی روی آورده بود، به نوشتن این نامه پرداخت. امروزه با این که ایدئولوژی نازی از رونق افتاده، پرسش بونهافر هم چنان باقی است؛ زیرا همه کشورهای اروپایی عملاً تا حد زیادی به سکولاریسم روی آورده اند و دیر زمانی است که نفوذ مسیحیت رو به افول نهاده است. شاید در اروپا، زمانی بود که بیشتر مسیحیان بر این باور بودند که پاسخ این پرسش را (مسیح واقعاً کیست؟) می دانند. آنها معتقد بودند که در عهد جدید، گزارشی صادقانه از گفتار و رفتار مسیح ذکر شده است. به اعتقاد آنها، او معجزاتی آورد، برای نجات جهان جان داد، از مردگان برخاست و روزی مقتدرانه، به زمین باز خواهد گشت. آنها به این آموزه های شوراها اولیه کلیسا معتقد بودند که عیسی مسیح از جهت وجودی همانند خدای پدر است و دو طبیعت کامل یکی بشری و دیگری الوهی دارد؛ اما تقریباً در قرن هجدهم، نهضتی فکری که آن را نهضت روشنگری^۴ می نامیم، تمامی

^۱ مشخصات کتاب شناختی این مقاله چنین است:

John Macquarrie, The Figure of Jesus Christ in Contemporary Christianity, in Companion Encyclopedia of Theology, PP. 917-936.

^۲ بونهافر ۱۹۷۱: ۲۷۹

^۳ Dietrich Bonhoeffer (۱۹۰۶ - ۱۹۴۵): الهیدان برجسته آلمانی که با به قدرت رسیدن هیتلر، از تدریس، موعظه و حتی چاپ کتاب منع شد. وی در سال ۱۹۳۹ به عضویت نهضت مقاومت آلمان درآمد و در نقشه ای که برای ترور هیتلر طراحی شده بود، نقشی کلیدی بر عهده گرفت. در آوریل ۱۹۴۳ دستگیر و سپس در دادگاه نظامی به اعدام محکوم شد و به همراه چند تن دیگر که در نقشه قتل هیتلر شرکت داشتند، به دار آویخته شد. (ر.ک: تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، ص ۴۲۸) - م.

^۴ Enlightenment



ساختار الهیات مسیحی را از اساس، متزلزل کرد. این نهضت همه حوزه های معرفت و اعتقاد بشری را تحت تأثیر قرار داد که از آن جمله، می توان اعتقاد مسیحیان را به عیسی مسیح نام برد. پرسش هایی مطرح می شد که اعتبار برخی از آگاهی های ما را مورد تردید قرار می داد؛ از جمله، آگاهی های ما درباره رخداد های گذشته های دور، امکان وقوع معجزات، یا به گونه ای عام تر، دخالت خداوند در جهان، اصالت اسناد تاریخی ای که تا آن زمان غیرقابل نقد تلقی می شد، و در واقع، اصالت هر سندی که پشتوانه عقلانی نداشته باشد. آشکار است که ایمان مسیحی - آن گونه که بطور سنتی معرفی می شد - با مشکلات عمده ای دست به گریبان بود

پرسش های کنونی ما، ریشه در نهضت روشنگری و در مناقشات ناشی از آن دارد. به گفته هانس کونگ،^۵ مباحثات مسیح شناسی که از آغاز دوره مدرن شروع شده، هنوز هم به نتیجه نرسیده است.^۶ مشکلاتی که در قرن هجدهم به شکلی نیرومند مطرح شد، در اغلب موارد هنوز هم باقی مانده و در مواردی، حتی تشدید هم شده است. از سوی دیگر، تلاش های عظیم متألهان مسیحی در قرن نوزدهم در بازگویی و بازسازی [آموزه های مسیحیت] موجب پدید آمدن بینش های تازه بسیار و احتمالات جدیدی در باب تفسیر شده است که نمی توان به آسانی از آنها چشم پوشی کرد. در این فصل، اوضاع و احوال نیمه دوم قرن بیستم را - تقریباً از زمانی که بونهافر نامه یاد شده را نوشت (سال ۱۹۴۴) تا زمان حاضر - بررسی می کنیم. قطعاً به پرسش بونهافر بی اعتنایی نشده است و به نظر می رسد که ارائه پاسخی قانع کننده به این پرسش، برای آینده مسیحیت، جنبه حیاتی داشته باشد. از سوی دیگر، نیاز به گفتن ندارد که تاکنون هیچ پاسخی ارائه نشده است. چنانچه افق دید خود را از مسیحیت فراتر برده، به گستره جهان در پایان قرن بیستم بسط دهیم، خواهیم دید که حتی متألهان مسیحی نیز دچار همان کثرت گرایی حیران کننده ای شده اند که سرنوشت بسیاری از ادیان و ایدئولوژی ها بوده است. با این حال، حتی در دوره عهد جدید، انواع مختلفی از مسیح شناسی مطرح بوده است و امروزه نیز همانند آن زمان، مشاهده می کنیم که بعضی از گرایش ها برجستگی خاصی داشته، به شیوه های بعدی تفسیر شخصیت عیسی مسیح اشاره دارد. هم چنین می توان ملاحظه کرد که به رغم دویست سال نقادی، تقریرهای رسمی و کلاسیک از اعتقاد به مسیح هنوز هم دارای مدافعان خاص خود است که بعضی از الهیدانان برجسته عصر ما از آن جمله اند.

نوارتدوکسی^۷

در میانه قرن بیستم، الهیات سنتی مسیحیت نه تنها به حیات خود در قالب نوعی «نوارتدوکسی» ادامه می داد، بلکه به نحو شگفت انگیزی در الهیات پروتستانی نیز مکتب رسمی و غالب محسوب می شد. در واپسین دهه این قرن، این مکتب قطعاً رو به افول نهاد، اما هنوز هم نمایندگان بسیاری دارد و شخصی که سهم عمده ای در احیای این الهیات سنتی داشته، کارل بارت (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸) الهیدان سوئسی است که تحت تأثیر پروتستانتیسم لیبرال رشد کرد. وی از همان زمان با اساتید خود سر ناسازگاری داشت و درست یا نادرست، الهیدانان پروتستانی قرن نوزدهم را به این جهت سرزنش می کرد که آموزه های عهد جدید را تا بدان جا تضعیف یا بشری کرده اند که تقریباً تأیید همان فرهنگ غالب اروپایی است. بارت معتقد بود که افول تدریجی پیام مسیحیت نقش مهمی در بروز

⁵ Hans Kung

⁶ کونگ ۱۹۸۶: ۱۹

⁷ Neo Orthodoxy



بحرانی داشت که در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸) به اوج خود رسید. در پایان همان جنگ، بارت شرح معروف خود را بر رساله به رومیان منتشر ساخت که مانیفست^۹ = مرامنامه [تحولی اساسی در جهت گیری الهیات پروتستانی محسوب می شد. او این سخن کرکگور را نقل کرد که: «اگر آیین مسیحیت [همانند الهیات لیبرال] توانایی اثرگذاری خود را از دست دهد، دیگر چیزی از مسیحیت باقی نمی ماند».^{۱۰} الهیات جدید ناگزیر از بازگشت به پیام کتاب مقدس و آن بخش از الهیات است که در باره مرگ، رستاخیز، یا روز داوری است.

بارت هنگامی که افکار پخته خود را در کتاب ارزشمند اعتقادات قطعی کلیسا^{۱۱} در دهه های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ مطرح کردف لحن ملایم تری را برگزید، ولی سمت و سوی کلی آموزه های او مخالف سمت و سوی رایج در قرن قبل بود. در زمانی که الهیدانان آن قرن معمولاً مبدأ تفکر خود را درباره مسیح، عیسای انسان یا عیسای تاریخی قرار می دادند، بارت از تاریخ پا فراتر گذاشت و به آموزه تثلیث و به مسیح به عنوان شخص الهی تثلیث معتقد شد. شاید بتوان گفت که اساس مسیح شناسی او آموزه انتخاب است؛ یعنی حادثه ای که پیش از خلقت جهان روی داد. «پیش از آن که خدا دست به کاری بزند»^{۱۲} عیسی مسیح و به همراه او همه نسل بشر، برای شریک خدا شدن انتخاب شدند. به نظر می رسد که این آموزه کرامتی را به بشریت می بخشد که هیچ نشانی از آن در آثار اولیه بارت - که در آنها همانند کرکگور معتقد بود که میان خدا و بشر «تفاوت کیفی بی انتهایی» وجود دارد - یافت نمی شود، اما او چهل سال بعد توانست از «بشریت در خدا» سخن به میان آورد و حتی بگوید که «بهتر است الهیات را خدا - انسان شناسی»^{۱۳} بنامیم.^{۱۴} لیکن ناگزیر از طرح این پرسش هستیم که آیا این مقدار جابه جایی و بردن مبدأ این حادثه به زمانی قبل از تاریخ، تمامی عنصر تاریخی مسیحیت را زاید و اضافی قلمداد نمی کند و آیا انسان بودن واقعی عیسی مسیح را به شدت زیر سؤال نمی برد؟

البته بارت معتقد به آموزه دو طبیعتی بودن عیسی مسیح است و در کانون مسیح شناسی او، موازنه ای دیالکتیکی میان هبوط و صعود، یعنی سیر فرزند خدا به سرزمینی دور (یعنی این جهان) و تعالی عیسای انسان، هنگامی که به سوی پدر بازمی گردد، جای دارد. بارت در تشریح این موضوعات، از سرود روحانی مسیح^{۱۵} که در رساله فلیپیان ۲: ۶-۱۱ ذکر شده است، بسیار بهره می برد. ممکن است کسی تصور کند که او در حال پیروی از شیوه خود تهی کردن،^{۱۶} است که بسیاری از الهیدانان اولیه شیفته آن بودند، اما چنین نیست. خداوند نیازی ندارد که برای ابراز فروتنی، الوهیتش را قربانی سازد. «خدا همیشه خداست؛ حتی در حال ابراز تواضع.» وجود الوهی هیچ گاه دچار دگرگونی، نقصان یا تحول به چیز دیگر نمی شود؛ چه رسد به توقف^{۱۷}. بارت در مقایسه با طرفداران شیوه تواضع، فهم بسیار روشن تری از هستی دیالکتیکی خداوند داشت. با این حال، باید توجه داشت که پرسش هایی مهم درباره بشر بودن واقعی مسیح در تفکر بارت وجود دارد.

^۹ بارت ۱۹۳۳: ۹۸

^۹ Church Dogmatics

^{۱۰} Barth 1956: 2/2, 50

^{۱۱} Theanthropology

^{۱۲} بارت ۱۹۶۷: ۹

^{۱۳} Christ-hyma

^{۱۴} Kenotic (self-emphyting); ظاهراً منظور این است که مسیح با به شکل انسان در آوردن خود، نفس خود را تحقیر کرد - م.

^{۱۵} فلیپیان ۲: ۷

^{۱۶} بارت ۱۹۵۷: ۱/۴، ۷۹



از میان خیل همفکران بارت که در جهت رنسانس الهیاتی می کوشیدند، بیش از همه می توان از دانشمند سوپسی دیگری به نام امیل برونر^{۱۷} (۱۹۶۶ - ۱۸۸۹) یاد کرد. او از همان آغاز در رساله ای درباره عیسی مسیح، آشکارا از اهداف جدلی خود در مورد الهیات قرن نوزدهم پرده برداشت. «شرح حاضر... آگاهانه و به شکلی اشتهی ناپذیر با مفهوم امروزی اصول اعتقادی مسیح شناسانه^{۱۸} که ریتسل و هارناک داعیه دار آن هستند، مخالف است»^{۱۹}. برونر در آن مرحله از تفکر خود همانند بارت اول به شدت بر تفوق الوهی و به همین سان طبیعت الوهی مسیح اصرار می ورزید. یکی از منتقدان تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد مسیح شناسی اولیه برونر «بدون تردید روح انگارانه^{۲۰} است»^{۲۱}. برونر در کتاب اصول اعتقادات (۱۹۴۹) در صدد آن بود که گرایش نخستین را تصحیح کند. او با نقل قولی از لوتر نوشت: «ما باید از اصل و ریشه شروع کنیم و سپس بالاتر برویم»^{۲۲}. برونر تا این زمان، عمیقاً تحت تأثیر فلسفه شخص گرا یا «من - تو» بوهر و ابنر بود و معتقد بود که او با پذیرفتن این فلسفه، سهم عمده ای در الهیات به دست آورده است. مکاشفه زمانی رخ می دهد که شخص با شخص ملاقات کند. به گفته برونر: «عیسی مسیح فراتر از همه کلماتی است که درباره او گفته شده است».

کلمه خدا، خودآشکارسازی قطعی خداوند، یک شخص، یک بشر و کسی است که خدا در او ما را ملاقات می کند^{۲۳}. یکی از نتایج این تعالیم، انتقال اندیشه مکاشفه از محیط کلمات به محیط گسترده تر رویارویی شخصی بوده است و این نکته ای است که هم اکنون بسیاری از الهیدانان پروتستان و کاتولیک آن را پذیرفته اند.

تفاسیر وجودی^{۲۴} از مسیح

رودولف بولتمان^{۲۵} (۱۹۷۶ - ۱۸۸۴) در آغاز کار، هوادار بارت بود اما بعدها مسیر کاملاً متفاوتی را پیمود. اصولاً بولتمان یکی از پژوهشگران عهد جدید بود و به سرعت معروف شد که نگرشی بسیار منفی را در برابر قابل اعتماد بودن اسناد انجیل به لحاظ تاریخی اتخاذ کرده است. تفکر او به جهت بسیاری نزدیک به تفکر دی.اف. اشتراوس^{۲۶} بود. اشتراوس به وجود فاصله ای میان تفکر قرن اول - که معتقد به دخالت های فوق طبیعی در موضوعات بشری بود - با تفکر رایج در دوره مدرن - که معتقد بود علت حوادث جهان را باید در سایر حوادث درونی جهانی^{۲۷} جستجو کرد - نظر داشت؛ چنان که دقیقاً بولتمان نیز معتقد بود که نمی توان علوم مدرن و نیز استلزاماتی را که برای آن می سازیم بپذیریم و در عین حال معتقد به معجزات و سایر حوادثی که مستند به علل فوق طبیعی اند - آنگونه که در عهد جدید ذکر شده است - باشیم. بولتمان نیز همانند اشتراوس تردیدی در استفاده

¹⁷ Emil Brunner

¹⁸ [Christological] Dogma

²⁰ docetic

²⁴ Existentialist Interpretations

²⁵ Rudolf Bultmann.

²⁶ D.F.Strauss

²⁷ Inner worldly

^{۱۹} برونر ۱۲۴۹: ۱۹۳۴.

^{۲۱} مک گراث ۱۹۸۶: ۱۰۱

^{۲۲} برونر ۱۹۴۹: ۳۲۲/۲

^{۲۳} همان ۱۵/۲



از واژه «اسطوره»^{۲۸} در مورد بخش هایی از عهد جدید که عاملی فوق طبیعی را معرفی می کند، نداشت. افزون بر اینف او این واژه را بطور کلی در چارچوب داستانی بکار می برد که مدعی آن بود که خداوند فرزندش را فرستاد تا بخاطر [کفار] گناهان جهان جان دهد و سپس او را از میان مردگان برانگیخت و حیات ابدی را به او ارزانی داشت، لیکن مشکلات بولتمان درباره قابل اعتماد بودن عهد جدید فراتر از اعمال بدون قید و شرط نوعی تحریم بر ماورای طبیعت است. او به خصوص، شیوه نقد شکلی (ادبی)^{۲۹} را پذیرفت (گرچه ابداع کننده آن نبود). براساس شیوه نقد شکلی، داستان های کتاب مقدس را می توان در قالب بندهای متمایزی تحلیل کرد - این نکته را به آسانی هنگام مطالعه این داستان ها می توان مشاهده کرد - بندها را نیز می توان براساس شکل آنها طبقه بندی کرد. بولتمان در همان سال ۱۹۲۱، بر همین اساس به بررسی دقیق انجیل های همدید^{۳۰} پرداخت. او به این نکته دست یافت که در کلیسای اولیه همین بندها در اصل بعنوان بخش های مستقل آموزه ها رواج داشت و (با استفاده از تشبیهی که معمولاً در مورد این فرآیند بکار می رفت) از همان زمان، آنها مانند مهره های تسبیح در کنار هم قرار داشتند، هرچند، چنانکه بولتمان هم انکار نمی کند، بسیاری از گفته ها و اعمال عیسی احتمالاً حفظ شده اند. ما باز هم اطمینان نداریم که آنها [از نظر زمانی] به چه ترتیبی رخ داده اند و بدین جهت نمی توانیم زندگی، مسیر و تحولات مربوط به عیسی را بازسازی کنیم، مگر به گونه ای بسیرا کلی و غیردقیق. به همین ترتیب، ما هر چند می توانیم اندیشه ای را از تاریخ سنت همدید^{۳۱} استنتاج کنیم، نمی توانیم به تاریخ عیسی دست یابیم، اما بولتمان قبول نداشت که ما عهد جدید را برای دست یافتن به اطلاعات تاریخی می خوانیم؛ [به نظر او] ما این کتاب را به امید یافتن پاسخ هایی به آن دسته ای از پرسش ها می خوانیم که برخاسته از وجود خودمان است و این همان نقطه ای است که اندیشه بولتمان با فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیست) به ویژه د تحلیل وجود انسان - آنگونه که مورد نظر فلسفه اولیه مارتین هایدگر است - مربوط می شود. «اسطوره زدایی»^{۳۲} بولتمان همان تلاش برای تبدیل عناصر اسطوره ای و حتی تاریخی عهد جدید به زبانی است که به تفسیر وجود انسان می پردازد.

از این رو، هنگامی که از بولتمان پرسیده می شود که چگونه با آن که - بنابر ادعا - اطلاعات کمی درباره مسیح دارد، هم چنان به او ایمان دارد، او می تواند پاسخ های متعددی عرضه کند. یکی از این پاسخ ها - که ممکن است برای پیروان لوتر جالب باشد - آن است که با توجه به این که تحقق تاریخی یک فعل است و ایمان نمی تواند مبتنی بر افعال باشد، خطاست که ایمان را بر دعاوی تاریخی استوار سازیم. به علاوه، اگر ما به انگیزه شناخت وجود خودمان و راهی که وجودی غیراصیل را به وجودی اصیل منتهی می کند، کتاب مقدس را مطالعه کنیم، دیگر چندان نیازی نداریم که به صحت این داستان ها به لحاظ تاریخی و ادبی توجه کنیم؛ مشروط بر این که از پیام نجات بخش آنها بهره کافی را ببریم. و سرانجام آن که، این بدان معناست که ما نیاز چندانی نداریم که به خود شخص عیسی مسیح توجه داشته باشیم. بولتمان بر این باور بود که تاریخ شخصی و شخصیت خود عیسی مسیح آن چنان در اهمیت تاریخی او مستغرق گشته است که ما تنها نیازمند دانستن

²⁸ myth

²⁹ form-Criticism

³⁰ synoptic Gospels

³² Dymythologizing

^{۳۱} عنوان کتاب بولتمان



«کیستی»^{۳۳} عیسی هستیم؛ یعنی این حقیقت که او زندگانی کرد و پیام آورد، نه «چیستی»^{۳۴} یا محتوا و ویژگی زندگی او. به نظر می رسد که اهمیت مسیح تحت الشعاع خودش به عنوان آورنده پیام قرار گرفته باشد

بولتمان به شدت مخالف هر گونه «عینیت دادن»^{۳۵} به ایمان به مسیح بود. در اینجا، ما شنونده پژوهشهایی هستیم که ریشه در کسانی چون ریتسل، ملانشتون^{۳۶} و لوتر، در اوایل کار او، دارد. به عقیده بولتمان، اعتراف به این که مسیح خداست به معنی اظهار نظر درباره طبیعت او نیست، بلکه اعتراف به اهمیت او برای وجود خود اوست. شاید بتوان این را نمونه کلیدی تفسیر نظام مند اسطوره زدایی وجودی از عهد جدید دانست. اما بدون تردید، در این جا این پرسش مهم مطرح می شود که آیا یک وجود عقلانی می تواند تعهدی وجودی و از صمیم قلب به عیسی مسیح بدهد، یا این ادعا را بپذیرد که او راه نیل به وجودی اصیل و بشری است؛ بدون هیچ تضمینی درباره این که مسیح که بود و چه بود؟ به رغم این که بسیاری از الهیدانان معاصر کوشیده اند تا از پرسش های عینی درباره تاریخ و به همین سان، متافیزیک چشم پوشی کنند، آیا ایمان و الهیات حقیقتاً می تواند از چنین پرسش هایی برکنار باشد؟

اگر به راستی، بولتمان معتقد بود که تنها «کیستی» عیسی، نه «چیستی» او دارای چنین اهمیت وجودی ای است، آیا او تمامی هوش و توان خود را برای دست و پنجه نرم کردن با پرسش هایی درباره ریشه های مسیحیت به کار برد؟

شاید بتوان پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) را از کسانی دانست که شخصیت عیسی مسیح را از منظری وجودی می نگریستند؛ زیرا او با این که به بخش های دیگر سنت فلسفی نزدیک بود، تعهد خاصی به اگرستانسیالیسم داشت. به همین ترتیب، اگرچه در او بقایایی از ایده آلیسم آلمانی (شلینگ) و سنت رازورانه (بوئم) و روان شناسی (یونگ) را مشاهده می کنیم، اما نقطه آغاز او همانند بولتمان، پرسشی است که برخاسته از عمق وجود بشری است. تیلیخ تنها در دو نقطه مهم از بولتمان جدا می شود؛ او [اولاً،] برای پاسخ به این پرسش ها، بطور کلی به فرهنگ معاصر می نگرد نه به شخص. [ثانیاً،] در یافتن پاسخ هایی به این پرسش ها در مکاشفه مسیحی، نه تنها به وجود بشری یا جامعه بشری، بلکه به هستی شناسی عمومی توجه دارد.

آیا این بدان معناست که تیلیخ در مقایسه با بولتمان، تفسیر دقیق تری را از مسیح ارائه می کند؟ شاید به جهاتی چنین باشد. او دست کم در مرحله نظر، معتقد است که «عیسی مسیح هم یک حقیقت تاریخی و هم متعلق دریافتی مؤمنانه است»^{۳۷}. او برای پافشاری بر این مطلب، از این دلیل محکم بهره می گیرد که اگر کسی به واقعیت تاریخی مسیح بی توجهی کند، بخش ضروری ایمان مسیحی را نادیده گرفته است؛ یعنی اعتراف به این که خدا - انسان بودن^{۳۸} اجتناب ناپذیر، یا به عرصه وجود نهاده و خود را تابع شرایط وجود ساخته است، بدون آن که مغلوب آنها شود^{۳۹}. شاید به نظر برسد که تعبیرهای تیلیخ بخشی از مطالب تاریخی را دربردارد؛ اما در واقع، او [در این زمینه]

³³ That (dass)

³⁴ What (Was)

³⁵ objectifying

³⁶ Melanchthon

³⁸ Godmanhood

^{۳۷} تیلیخ ۱۹۵۳ - ۱۹۶۴: ۹۸/۲.

^{۳۹} همان ۹۸/۲.



حرف چندانی برای گفتن ندارد و علاقه بسیاری به چیزی دارد که شاید بتوان آن را اهمیت نمادین یا کلی عیسی مسیح دانست. در واقع، در میان الهیدانان قرن بیستم، تیلیخ را باید از جمله کسانی دانست که برای اطلاعات تاریخی کمترین ارزش را قائل است. از سوی دیگر، تیلیخ بیشتر از بارت می تواند با معطوف کردن توجه خود به اهمیت نمادین عیسی، تبیینی مثبت تر را از پرسش دینی درباره بشر ارائه کند. او هم چنین در میان مسیحیان، می تواند نگرش مثبتی نسبت به پیروان دیگر ادیان داشته باشد.

مسیحیت سکولار

بولتمان و تیلیخ هر دو با پیوند دادن آموزه های مسیحیت به پرسش های وجودی و فرهنگی برخاسته از جامعه امروزی، آغازگر گفتوگو میان مسیحیت و دنیای سکولار بودند؛ اما یکی دیگر از الهیدانان آلمانی که پیش از این حامی بارت بود، به دفاع از نگرش مثبت به پدیده سکولاریزاسیون پرداخت و سکولاریزاسیون را بخشی از مکاشفه مسیحی دانست.

این شخص فردریک گوگارتن^{۴۰} (۱۹۶۷ - ۱۸۸۷) بود. او همانند بولتمان، مخاطب خود را مرد و زن «مدرن» قرار داد و از اسطوره زدایی بولتمان بعنوان گامی بسوی این هدف استقبال کرد، ولی در حالی که اعتراض می شد که منظور بولتمان از «مدرن» روشن نیست، گوگارتن می کوشید تا به دقت، به تحلیل تحولاتی بپردازد که نهضت روشنگری در ذهن اروپا پدید آورد. یکی از نکات اصلی او این بود که در دوره مدرن، تاریخ جای متافیزیک را بعنوان منبع مشروعیت تصاحب کرد. به عقیده گوگارتن، این بدان معناست که جهان خود بشر باشد؛ به این مفهوم که دیگر، او باید به جهان شکل دهد، نه اینکه خود را با نظام از پیش تعیین شده هماهنگ سازد. از اینرو، از دیدگاه گوگارتن، سکولاریزاسیون به معنی تاریخی سازی^{۴۱} است؛ یعنی هر چیزی را به واقعیت تاریخی آن^{۴۲} برگردانیم. چنین برداشتی از تاریخ، کاملاً متفاوت از جستوجوی عیسی تاریخی در قرن نوزدهم است. مسأله عبارت است از برداشت و قرائتی از تاریخ عیسی که تاریخ ما را روشن ساخته، به ما این قدرت را می دهد که به احتمالات آن کاملاً توجه کنیم. گوگارتن می تواند اعلام کند که سخن عیسی همان سخن خداست، و آشکار است که دیدگاه او به دیدگاه بولتمان بسیار نزدیک است، اما گوگارتن در کتابی به نام مسیح بحران^{۴۳} (۱۹۷۰) کامل تر از بولتمان به بررسی زمینه های برابرش مردن سخن عیسی با سخن خدا می پردازد. چه بسا این موضوع خواهی نخواهی، او را درگیر مسائل متافیزیکی و تاریخ عینی سازد. به هر حال، گوگارتن مدعی است که عیسی اولین انسانی بود که خود را از سرگردانی میان خدا و جهان رها کند و بدین سبب در مورد جهان کاملاً مسئولانه سخن گفت. منبع مورد استفاده برای اثبات این سخن از کتاب مقدس، آموزه های پولس است که براساس آن، انسان مسیحی به بلوغ رسیده است (همانند بشر در دوره روشنگری!). عیسی به جهان کهن، با همه قدرت های ستمگر آن، خاتمه داد و ملکوت خداوندی ای را آغاز کرد که افراد بشر در آن، مجال یافتند که همکار خدا شوند^{۴۴}. به همین دلیل، به نظر می رسد که عیسی پیشتاز دنیوی شدن مدرن است.

⁴⁰ Friedrich Gogarten

⁴¹ Historicization

⁴² the Saeculum

⁴³ Christ The Crisis

⁴⁴ غلاطیان ۱: ۹-۴



اما این دیدگاه یک مشکل آشکار دارد و آن این که، دنیوی شدن مدرن به خوبی به راه خود ادامه می دهد؛ بی توجه به این که عیسی یا مسیحیت باشد یا نباشد؛ همچنان که گوگارتن با تأسف اعتراف می کند، «تفاوت میان تفکر تاریخی مدرن و برداشت عیسی از تاریخ، آن است که عملاً هیچ مسئولیتی در برابر خداوند باقی نمی ماند».^{۴۵}

اندیشه مسیحیت سکولار در ایالات متحده، و در مقیاسی کمتر در انگلستان، رواج یافت. هاروی کاکس^{۴۶} (۱۹۲۹) - به این سخن گوگارتن علاقه نشان داد که می گفت عیسی بشریت را برای پذیرش مسئولیت جدیدی در قبال جهان، آزاد ساخت؛ او ادعا کرد که ظهور علم و فن آوری را در غرب می توان حاصل تأثیر مسیحیت در «توهم زدایی»^{۴۷} یا «تقدس زدایی»^{۴۸} از جهان دانست و بدینوسیله راه را برای پژوهش فراهم ساخت. کاکس در کتاب بسیار خواندنی اش، شهر سکولار،^{۴۹} چنین استدلال کرد که سکولاریزاسیون تا آنجا از [اتهام] دشمنی با مسیحیت به دور است که شاید بتوان آنرا شریک کتاب مقدس برشمرد. با این حال، در همان زمان بود که مردم رفته رفته، موفق به فهم ابهام های فن آوری شدند و به این نتیجه رسیدند که ممکن است تقدس زدایی کردن^{۵۰} کامل از طبیعت، خطری جدی باشد.

شکل دیگری از مسیحیت سکولار را شخصی به نام پولس وان بورن^{۵۱} در کتاب معنای سکولار کتاب مقدس^{۵۲} مطرح کرد. نویسنده این کتاب شاگرد بارت بود که در فلسفه تحلیلی ید طولایی داشت. با اینکه او بعدها دیدگاه خود را تعدیل کرد، تفسیر سکولار وی از مسیحیت به معنای تنزل دادن آن به تاریخ و اخلاق بود؛ به گونه ای که آموزه های او می توانست جایگاه محکمی در چارچوب معرفتی تعیین شده بوسیله فلسفه پوزیتیویستی امروز دانسته باشد. معروفترین نویسنده انگلیسی در این موضوع، شخصی به نام رونالد گریگور اسمیت^{۵۳} (۱۹۱۳-۱۹۶۸) است؛ بویژه در کتابی که نام ساده مسیحیت سکولار^{۵۴} را بر آن نهاده است. او به سکولارهای آمریکایی، بخاطر خوش بینی ساده دلانه و نیز تحویل گرایی^{۵۵} ابتدایی شان، سخت انتقاد می کرد. دیدگاه او در این موضوع که سکولاریزاسیون اساساً همان تاریخی سازی است، شبیه به دیدگاه گوگارتن بود؛ اما این به معنای نفی خدا نیست؛ همان حقیقت متعالی ای که ما او را در تاریخ، به ویژه تاریخی که کانونش عیسی مسیح است، مشاهده می کنیم.

مسیح؛ چهره ای رستاخیزی

در دهه ۱۹۶۰، تردیدی وجود نداشت که اندیشه های جدیدی در الهیات، در حال رونق گرفتن است و الهیدانان بزرگی که نبض تفکر پروتستانی را در طی چندین دهه در دست داشتند - بارت، برونر،

^{۴۵} گوگارتن ۱۹۷۰: ۱۵۷.

^{۴۶} Harvey Cox

^{۴۷} Disenchanting

^{۴۸} Desacralizing

^{۴۹} The Secular City (۱۹۶۵)

^{۵۰} desacralization

^{۵۱} Paul Van Buren

^{۵۲} The Secular Meaning Of The Gospel (۱۹۶۳)

^{۵۳} Ronald Gregor Smith

^{۵۴} Secular Christianity

^{۵۵} Reductionism

بولتمان، گوگارتن و تیلیخ - کنار زده شدند یا آرام آرام غیر فعال گشتند و الهیدانان جوان تری زمام امور را به دست گرفتند که توجه به رستاخیزشناسی در میان آنها مشهود بود. راست است که از آغاز قرن بیستم، الهیدانان دریافتند که در عهد جدید انتظار خاتمه یافتن عصر حاضر دارای اهمیت بسزایی بود و مهم تر از آن بود که لیبرال های قرن نوزدهم آن را تجویز می کردند. اما دو تن از محققان به نام ژوهانس ویس^{۵۶} و آلبرت شوایتزر^{۵۷} - که برای اثبات اهمیت رستاخیزشناسی در عهد جدید بسیار کوشیدند - هنگامی که دریافتند که این اندیشه اسطوره ای نقشی اساسی در تفکر مسیحیت اولیه و حتی در تفکر درباره عیسی داشته است، دچار معضل شدند. هم بارت و هم بولتمان بسیار درباره رستاخیزشناسی سخن گفتند، ولی هر دو، از اهمیت جنبه هایی از این اندیشه که مربوط به آینده بود، کاستند. اما در همین زمان، عده ای از الهیدانان جوان در آلمان، رستاخیزشناسی را احیا کردند و بر ویژگی مربوط به آینده بودن آن تأکید ورزیدند. آنها به جای این که این موضوع را اندیشه نادرست مسیحیان اولیه تلقی کنند، ادعا کردند که این امر به جوهره پیام مسیحی تعلق دارد.

یکی از رهبران این مرحله نو از الهیات آلمان، شخصی به نام یورگن مولتمان^{۵۸} (۱۹۲۶) است. نخستین اثر عمده او، کتاب الهیات امید^{۵۹} با عنوان فرعی «درباره دلیل و معانی رستاخیزشناسی مسیحی» است. او در آثار خود، آگاهانه با بولتمان مخالفت می ورزد و منکر آن است که رستاخیزشناسی تنها یک دام اسطوره شناسانه برای اعتقادات قرن نخست باشد؛ برعکس، مدعی است که رستاخیزشناسی در معنای کامل و آینده نگرانه آن، در قلب مسیحیت قرار دارد. برای نسل پیشین الهیدانان، مکاشفه دل مشغولی آنان بود، ولی مولتمان معتقد است که آنچه در کانون قرار دارد، مربوط به وعده است. تمامی کتاب مقدس به آینده اشاره دارد و خدا را نباید واقعیتی مربوط به زمان حاضر تلقی کرد، بلکه باید او را قدرت آینده یا قدرت رستاخیز دانست. مولتمان حتی می تواند جهان حاضر را «بی خدا»^{۶۰} بنامد؛ ولی نباید این را به معنای الحاد گرفت، بلکه بدان معناست که خدا «هنوز نیست»^{۶۱}. این عبارت متعلق به فیلسوفی نئومارکسیست به نام ارنست بلوچ^{۶۲} است. فیلسوف یاده شده نه تنها نسل بشر، بلکه سراسر عالم را - به گونه ای آکنده از تلاش برای حرکت بسوی آینده - به تصویر کشید. این اندیشه ای شبه اسطوره ای بود که مناسبات او را با مارکسیست های متعصب^{۶۳} بحرانی کرد. از این رو، از دیدگاه مولتمان، مفهوم رستاخیز دارای اهمیت اساسی است و منظور او از این مفهوم، هم رستاخیز عیسی مسیح و هم رستاخیز یا بازسازی نهایی همه آفرینش است. به این سبب، مولتمان ضمن ابراز مخالفت با همه اسطوره زدایان اعلام کرد که «دوام و بقای مسیحیت، بستگی به واقعیت برانگیختن عیسی از میان مردگان به دست خدا دارد.»^{۶۴} او رستاخیز عیسی را نوید یا تضمین رستاخیز آینده می داند.

⁵⁶ Johannes Weiss

⁵⁷ Albert Schweitzer

⁵⁸ Jurgen Moltmann

⁵⁹ Theology Of Hope

⁶⁰ Godless

⁶¹ Not Yet

⁶² Ernst Bloch

⁶³ Orthodox Marxist

⁶⁴ مولتمان ۱۹۶۴: ۱۶۵



از این رو، شاید با شگفتی از خود بپرسیم که آیا مولتمان خود در دام نوعی اسطوره گرایی مجدد نیفتاده است؟ او هرگز موفق نشد که برداشت خود را از رستاخیز تبیین کند؛ رستاخیز نه اسطوره است و نه حقیقتی تجربی. از سوی دیگر نباید رستاخیز آینده را تنها به شکل فوق طبیعی یا آن جهانی تصور کنیم؛ زیرا به نظر مولتمان، این موضوع پیوند استواری با عمل اجتماعی و سیاسی به منظور تجدید حیات جامعه بشری دارد. از میان خیل الهیدانان جدید، او از جمله کسانی است که توجه زیادی به کاربردهای اجتماعی مسیحیت دارد. هم چنین باید خاطرنشان سازیم که مولتمان در آثار متأخر خود، موضوع رستاخیز، صلیب و عناصر مصیبت بار مسیحیت را به کناری نهاد. تمام سخن او به ویژه در کتاب معروف خدای مصلوب⁶⁵ همین است. در اینجا، مسیح است که بخاطر تحمل رنجها در کانون قرار گرفته است و مولتمان به شکلی قانع کننده، برای اثبات نوعی همه خداانگاری⁶⁶ می کوشد تا در آن، رابطه عیسی مسیح و پدر را به گونه ای تصویر کند که رنج پدر بر صلیب هم آشکار شود.

یکی دیگر از الهیدانان آلمانی که به موضوع رستاخیز علاقه نشان داده است، شخصی به نام ولفهارت پننبرگ⁶⁷ است. او نیز همانند مولتمان، از منتقدان بولتمان است و به شکلی عام تر، به آنچه او تاریخ «اثباتی»⁶⁸ می نامد، انتقاد می کند. او به ویژه معتقد است که عالم الهیات باید چنان درکی از تاریخ داشته باشد که به موضوع رستاخیز و سایر اندیشه های رستاخیزشناسانه مجال دهد. به گفته او: آدمی باید از این حقیقت آگاه باشد که هنگامی که کسی درباره صحت انتظار پایان جهانی⁶⁹ داوری آینده و رستاخیز مردگان سخن می گوید، مستقیماً با اساس ایمان مسیحی سروکار دارد. علت این که چرا آدمی همچون عیسی می تواند، اوج مکاشفه خدا باشد و چرا بناست که خداوند در او و تنها در او ظاهر شود، در افق انتظار پایان جهانی، بخشی فهم ناپذیر است.⁷⁰

تأکید فراوان پننبرگ بر رستاخیز، نباید ما را به اشتباه به این تصور اندازد که او گرایش به ماورای طبیعت دارد؛ او برعکس، نگرشی عقل گرایانه (اما نه اثبات گرا) به تاریخ دارد و معتقد است که «رستاخیز» عاقلانه ترین «تبیین» سنت ها درباره پایان دوره عیسی و ظهور مسیحیت است. پننبرگ بر خلاف بولتمان معتقد نیست که داستان قبر خالی صرفاً یک افسانه است، بلکه سنت مستقلی است که داستان های مربوط به ظهور را تأیید می کند. از این رو، او می تواند رستاخیز را به عنوان یک حادثه تاریخی بپذیرد، اما در عین حال، بر بشربودن کامل مسیح، تأکید بسیار بلیغی دارد. ما باید نقطه عزیمت خود را پذیرش کامل این انسانیت قرار دهیم و هیچ چیزی حتی حادثه رستاخیز نمی تواند آن را نقص کند. با این حال، آدمی نباید آن چنان دست پاچه باشد که به مسیح چیزی «بیش» از بشربودن را نسبت دهد. «همه ملاحظات مسیح شناسانه به اندیشه تجسد تمایل دارند، اما این اندیشه تنها می تواند پدیدارکننده نتیجه مسیح شناسی باشد؛ در حالی که اگر در عوض، این گرایش در آغاز قرار گیرد، همه مفاهیم مسیح شناسانه... دارای لحنی اسطوره ای خواهند شد.»⁷¹ آیا ما می توانیم به تصور روشن تری از مفهوم تاریخ نزد پننبرگ دست یابیم که رستاخیز را روابداند،

⁶⁵ The Crucified God (۱۹۶۴)

⁶⁶ Panentheism

⁶⁷ Wolfhart Pannenberg

⁶⁸ Positivist

⁶⁹ apocalyptic expectatio

⁷⁰ پننبرگ ۱۹۶۴: ۸۲ - ۸۳

⁷¹ همان، ۲۶۹.



هرچندکه به ادعای او اسطوره ای نباشد؟ درتأیید چنین دیدگاهی او دومالاحظه را مطرح می کند که یکی از آنها، برخاسته از تحلیل وجودی از بشر است.

وجود بشر دائماً درحال عرضه کردن خود درآینده است وچنین موضوعی از مرگ نیز فراتر می رود. «برای آدمی امید داشتن به پس از مرگ امری طبیعی است»^{۷۲}. این شاید نشان دهنده این باشد که پدیده ای چون انتظار زندگی پس از مرگ، بخشی از وجود افراد بشر است. با این حال، پانبرگ برهانی جاه طلبانه تر و جامع تر دارد؛ او با ناخرسندی از دیدگاه پوزیتیویستی درباره تاریخ به عنوان حلقاتی به دنبال هم، درصدد است تا اندیشه ای در باب فلسفه تاریخ، با دیدگاهی وحدت گرا در باب فرآیند تاریخی ارائه کند. خداست که به تاریخ وحدت می بخشد و خود را در تاریخ آشکار می سازد، و این تنها زمانی امکان پذیر است که مسیر حرکت تاریخ رو به پایان باشد. پانبرگ مدعی است که چنین دیدگاهی هرگز به معنای ماورای طبیعت گرای نیست. «تحقیق الهیاتی شایسته، درباره تاریخ، باید واقعیت گرایش بشری به سوی درک ماندگار از حوادث را به خود جذب کند. ممکن نیست که این مطلب جایگزین بررسی تاریخی مفصل به وسیله نظریه های ماورای طبیعی شود»^{۷۳}.

مسیح شناسی لیبرال

پیش تر خاطر نشان ساختیم که چگونه الهیات سکولار گوگارتن به تفسیر مسیح پرداخت و مولتمان چگونه کاربردهایی سیاسی را از رستاخیزشناسی بر گرفت. این بخشی از آرزوی [مسیحیت] امروز برای درک مجدد انسانیت کامل عیسی است؛ اکنون ما به جلوه دیگری از جریانی در مسیح شناسی لیبرال می پردازیم. این جریان عمدتاً در آمریکای لاتین شکوفا شد؛ گرچه شاید بتوان در دیگر بخش های جهان نیز جنبش های مشابهی را مشاهده کرد.

شاید مهم ترین سهم پیروان الهیات لیبرال در تفسیر شخصیت عیسی مسیح، از آن کتابی از ژان سابرینو^{۷۴} (۱۹۳۸) باشد که عنوان ترجمه انگلیسی آن مسیح شناسی بر سر دوراهی است^{۷۵} است. سابرینو به این نکته بسیار منطقی اشاره می کند که هیچ دلیلی وجود ندارد که عناوین مسیح شناسی باید محدود و مختص به یک فرهنگ خاص باشد؛ حتی مواردی که مربوط به نویسندگان عهد جدید است.^{۷۶}

سخن خود او آن است که امروزه مردم آمریکای لاتین، بسیار بیشتر نسبت به عنوان «آزادی بخش»^{۷۷} حساسند. البته این همان عنوانی است که در مورد سیمون بولیوار و دیگر رهبران شورش مستعمرات اسپانیایی - آمریکایی علیه کشور ما در اوایل قرن نوزدهم، به کار رفت. البته استفاده از این عنوان، عیسی مسیح را به فضای سیاست پیوند می دهد، ولی باید توجه داشته باشیم که همین مطلب را می توان در مورد عنوان «مسیحا» نیز که در قرن نخست رواج داشت، مطرح کرد. سابرینو با اینکه مایل است عمل^{۷۸} را بر نظریه مقدم بداند، نمی خواهد شأن عیسی مسیح را تا حد یک سیاستمدار کاهش دهد. مسیح شناسی او تا حدودی کاملاً سنتی است و آشکارا تأیید می کند که «به واسطه

⁷² Pannenberg 1970:44

^{۷۳} همان، ۷۹.

⁷⁴ John Sobrino

⁷⁵ Christology at The Crossroad

^{۷۶} سابرینو ۱۹۷۸، ۳۷۹

⁷⁷ liberator

⁷⁸ Praxis



عیسی است که ما دریافتیم که آزادی حقیقتاً چیست و چگونه باید بدان دست یافت.^{۷۹} با این حال، این گونه الهیات در معرض این خطر است که پرسش های مشکل و فکری به خاطر تمرکز بر روی عمل، نادیده انگاشته شوند. سابرینو به شدت از هارناک و پنبرگ به خاطر شیفتگی آنها نسبت به تحقیقات تاریخی انتقاد می کند. او آنها را به دلیل این که الهیدانانی «تبیین کننده»^{۸۰} هستند، نه «تغییر دهنده»^{۸۱}، سرزنش می کند. ولی از آن جا که خود وی نیز به عیسای تاریخی گرایش دارد، نمی تواند از نوع اشکالاتی که هارناک و پنبرگ با آن، دست و پنجه نرم کردند، بگریزد. هم چنین لئوناردو بوف^{۸۲} (۱۹۳۸) اثر جامعی را در باب مسیح شناسی به نام عیسی مسیح رهایی بخش^{۸۳} (۱۹۷۲) عرضه کرد؛ با عنوان فرعی مسیح شناسی نقادانه برای زمان ما. اولویت هایی که او بر می شمرد، شبیه اولویتهای سابرینو است؛ یعنی اولویت عمل بر نظریه، جامعه بر فرد، آدمی بر نهاد و امثال آن. اما بوف نیز در بسیاری از موضوعات کاملاً سنتی است. او هر چند تأکید می کند که سعادت باید ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را تحت تأثیر قرار دهد، ولی می پذیرد که این کمتر از سعادت است که عیسی در پی آن بود؛ هر چند که بخشی از آن است. افزون بر این، در این جا مشکلی نیز وجود دارد و آن محدودبودن شناخت تاریخی ما و معضل انتقال از آنچه از عیسای قرن نخست می دانیم، به مشکلات اجتماعی - سیاسی قرن بیستم است. آیا واقعیت موضوع این است که "عیسای تاریخی ما را در تماس مستقیم با برنامه ها و اعمال رهایی بخشی که به واسطه آنها، آن برنامه را عملی می کند، قرار می دهد؟"^{۸۴}

پاره ای از مسیح شناسی های بریتانیایی و آمریکایی

ما در بحث خود درباره شخصیت عیسی مسیح در مسیحیت معاصر، تا این جا بسیار کم درباره سهم الهیدانان جهان انگلیسی زبان سخن گفته ایم. راست است که رهبری الهیات به دست متفکران قاره ای اروپا، به ویژه آلمان بوده، ولی در بریتانیا و ایالات متحده نیز تلاش های خوبی صورت گرفته است، و هر چند که محرک و تکیه گاه این تلاش ها هم اروپا بود، الهیدانان انگلیسی زبان به تبیین و نقد آثار چاپ شده در اروپا پرداختند و دست کم پاره ای از زیاده روی ها را مانع شدند. یکی از نمونه های برجسته این جریان بررسی، تنقیح و تدوین رساله کلاسیک الهیدان اسکاتلندی، دونالد بیلی^{۸۵}، تحت عنوان خدا در مسیح بود^{۸۶} است. کتاب یاد شده برای نخستین بار در سال ۱۹۴۷ چاپ شد و سرآغاز آن بررسی وضعیت آن زمان بود. بیلی دو رویکرد کاملاً متناقض را خاطر نشان ساخته است، که یکی را «پایان روح انگاری»^{۸۷} می نامد؛ زیرا به نظر می رسد که اراده جدیدی در میان الهیدانان پدید آمده است که بشر بودن عیسی مسیح را به شکلی کاملاً جدی مورد توجه قرار دهند و با روح انگاری عمدتاً ناخودآگاه با آن وسعت (یعنی این که او تنها به ظاهر بشر بود) که در مسیحیت، متداول و حتی در بخش عمده الهیات ریشه دوانده بود، مبارزه کنند.

^{۷۹} همان ۳۷۹

^{۸۰} Explicative

^{۸۱} TransFormational

^{۸۲} Leonardo Bof

^{۸۳} Jesus Christ Liberato

^{۸۴} بوف ۱۹۷۲: ۲۷۹

^{۸۵} Donald Baillie (۱۸۸۷ - ۱۹۵۴)

^{۸۶} God Was In Christ

^{۸۷} End Of Docetism



رویگرد دیگر وی عبارت است از نوع جدیدی از شکاکیت تاریخی که تا حدی نتیجه نقدگرایی قرن نوزدهم در جستجوی عیسای تاریخی بود و تا حدی نیز از تحقیقات شکاکانه بولتمان سرچشمه می گرفت. بیلی بطور کلی از نخستین گرایش استقبال کرد، ولی معتقد بود که گرایش دوم نیازمند اصلاح است. برای ما صرف این حقیقت که عیسی زندگی کرد و به صلیب کشیده شد و یا حتی از میان مردگان برخاست، نمی تواند چندان اهمیتی داشته باشد؛ مگر آن که ما از این که او «که بود و چگونه بود و زیست» سردرآوریم.

بیلی تصدیق می کرد که اندیشه خدا - انسان «اوج تناقض نمایی»^{۸۸} است، ولی او راضی به دل کندن از آن - به هر شکل - نبود. او معتقد بود که با استفاده از تجربه مسیحی در باب کارایی فیض در حیات بشری می توان این تناقض را روشن کرد. مسیحیان از زمان پولس به بعد، اقداماتی را انجام داده اند؛ گرچه گفته شده است که حقیقتاً آنها چنین نکرده اند، بلکه خداست که در آنها و به واسطه آنها چنین کرده است. با این حال، به عقیده بیلی دقیقاً در چنین زمان هایی است که افراد بشر حقیقتاً خودشان هستند. ما در این جا جوهره مسیح شناسی را در اختیار داریم. عیسی مسیح بشری است که کاملاً تسلیم خداست؛ انسانی که فیض در او به تنهایی سیادت و فرمانروایی می کند؛ و در واقع به همین علت، حقیقتاً بشر است. بیلی به تبیین اندیشه ای می پردازد که متعلق به آگوستین است، اما به نظر می رسد که او استفاده کاملاً بدیعی از آن می کند.

بیلی در کتاب خود، بحث مبسوطی درباره عمل عیسی، یعنی کفاره مطرح کرده است. در این بحث مشاهده می کنیم که او چگونه بعضی از افراطورزی های الهیدانان اروپایی را تصحیح کرده است. او سرانجام، این مطلب را می پذیرد که ما نمی توانیم پرسش های مربوط به عیسای تاریخی را نادیده بگیریم؛ زیرا ما زمانی می توانیم معنی صلیب را دریابیم که بدانیم چه کسی بر فراز صلیب جان داد. به نظر می رسد که این مطلب در مخالفت با بولتمان باشد. او نکته دیگری را نیز در مخالفت با بارت، مطرح می کند و آن این که کفاره نمی تواند تماماً یک رخداد عینی باشد؛ زیرا فرآیندی معنوی در قلمرو پیوندهای شخصی است.^{۸۹}

[امروزه] نوعی الهیات به ویژه در ایالات متحده شکل گرفته که به نظر می رسد حقیقتاً انگلوساکسن است؛ به این معنا که بخش عمده ای از ساختار مفهومی خود را مدیون فیلسوفان انگلیسی زبان است، نه فیلسوفان آلمانی زبان. این الهیات همان الهیات پویشی^{۹۰} است. که عمیقاً وامدار فلسفه آلفرد نورث وایتهد^{۹۱} و نیز شاگرد آمریکایی او، چارلز هارتشورن^{۹۲} است.

شاید بتوان شخصیت عیسی مسیح را در الهیات پویشی به بهترین شکل در اثری از نورمن پیتنگر^{۹۳} مشاهده کرد، که یک دهه پس از انتشار کتاب بیلی، بررسی کاملی از مسیح شناسی را ارائه کرد. عنوان این کتاب کلمه متجسد^{۹۴} است. او سپس این کتاب را با تجدیدنظر و اضافه نمودن تکمله ای تحت عنوان مسیح شناسی با نگاهی دوباره^{۹۵} منتشر ساخت.

⁸⁸ Superme Paradox

^{۸۹} بیلی ۱۹۴۷: ۲۰۰.

⁹⁰ Process Theology

⁹¹ Alfred North Whitehead

⁹² Charles Hartshorne

⁹³ Norman Pittenger

⁹⁴ The World Incarnate (۱۹۵۹)

⁹⁵ Christology Reconsidered (۱۹۷۰)



الهی‌دان پویشی، همان گونه که از نامش پیداست، حوادث را بر حسب تحولات مستمر آنها مشاهده می‌کند، نه براساس جهش‌ها یا هجوم‌های ناگهانی و ناشی از بیرون‌فرآیند. از این رو، اراده جدی پیتنر بر این است که حتی تجسد را به همین شکل مورد توجه قرار دهد. لازمه آشکار این سخن آن است که عیسی مسیح را با همه افراد بشر از یک سنخ بدانیم. پیتنر بارها تأکید کرده است که فرق عیسی مسیح و سایر افراد بشر فرقی رتبی است نه نوعی. او هم چنین معتقد است که عیسی در جهان، یک استثنا^{۹۶} و خلاف قاعده نیست، بلکه «یگانه کانون حضور و عمل» است.^{۹۷} او این دیدگاه را با آموزه‌های سنتی مسیحیت درباره کلام (لوگوس) الهی ارتباط می‌دهد. در اینجا باید خاطر نشان سازیم که پیتنر مشتاق است که نشان دهد، این آموزه با سنت کاتولیکی، بویژه آنگونه که در دوره آبابی نخستین گفته می‌شد، نزدیک است. او معتقد است که نگاهبان «هدف»^{۹۸} آن آموزه است؛ هر چند که مقید به الفاظ ظاهری آن نیست. او تصریح می‌کند که اگر به آن هدفی که تقریرهای کلاسیک را تعیین می‌کند... پشت پا زده شود، مسیحیت بطور قطع، ویران خواهد شد.^{۹۹} الهی‌دان آمریکایی دیگری که عموماً او را در شمار مکتب پویشی به حساب می‌آورند، شوبرت اگدن^{۱۰۰} (۱۹۲۸) است؛ هر چند همان گونه که ملاحظه خواهیم کرد، او دارای رویکردی نسبتاً متفاوت است. آثار اولیه اگدن تحت تأثیر شدید (هر چند همراه با نقادی) تفسیر وجودی و اسطوره‌زدایی بولتمان بود. اما به عقیده او، دیدگاه‌های بولتمان را می‌توان به راحتی در قالبی ذهن‌گرایانه یا غیررئالیستی از مسیحیت در آورد؛ زیرا فاقد هر گونه اساس متافیزیکی است. از این رو، او طرفدار برقراری پیوند میان اگزیستانسیالیسم و فلسفه پویشی به عنوان اساسی برای ایجاد الهیاتی بود که به خوبی بتواند، نه تنها وجود بشری، بلکه وجود الهی را بررسی کند. به گفته او، "نظر ما این است که یافتن راه حل قابل قبول برای مشکل الهیاتی ما، مبتنی بر این است که بکوشیم تا به گونه‌ای اساسی، سهم خاص این دو جنبش را در فلسفه معاصر مورد بررسی دقیق قرار دهیم."^{۱۰۱}

اگدن در مرحله بعدی تفکر خود، شاید مهم‌ترین منتقد مکتب الهیاتی «مرگ خدا»^{۱۰۲} بود که در آن زمان در ایالات متحده فعال بود. اگدن در آن زمان، گرایش شدیدی به خداشناسی نوکلاسیک و ایتهد و هارتشورن داشت. با این حال، او بویژه هنگامی که به شخصیت عیسی مسیح در کتاب خود زیر عنوان ویژگی مسیح‌شناسی^{۱۰۳} بازگشت، به اگزیستانسیالیسم گروید و اعلام کرد که «ویژگی مسیح‌شناسی از ویژگی‌های اگزیستانسیالیستی است و ادعای صریح آن درباره این که عیسی کیست، حتی بیشتر از ادعای صریح درباره این است که ما که هستیم»^{۱۰۴}. شاید پیوند دادن اگزیستانسیالیسم و فلسفه پویشی عملاً غیرممکن باشد.

جان رابینسون^{۱۰۵} (۱۹۸۳ - ۱۹۱۹) الهی‌دان و اسقف انگلیسی، کسی بود که اگرچه مجذوب الهیات پویشی شده بود و نورمن پیتنر را بسیار می‌ستود، هیچگاه بطور کامل، نقطه عزیمت این دیدگاه

⁹⁶ Anomaly

⁹⁷ پیتنر ۱۹۵۹: ۱۹.

⁹⁸ Intention

⁹⁹ همان ۸۵.

¹⁰⁰ Schubert Ogden

¹⁰¹ اگدن ۱۹۶۲: ۱۷۷.

¹⁰² Death Of God

¹⁰³ The Point Of Christology(۱۹۸۲)

¹⁰⁴ اگدن ۱۹۸۲: ۴۲.

¹⁰⁵ John Robinson



را نپذیرفت؛ تکیه گاه او عمدتاً مطالعات عهد جدید بود، نه فلسفه ای خاص. او با کتابی تحت عنوان خلوص نسبت به خدا^{۱۰۶} یکباره به شهرت دست یافت. این کتاب تنها نقد تصویری نسبتاً خداپاورانه از خداوند - که بسیاری از پیروان کلیسا به یدده احترام بدان می نگرستند - نبود، بلکه به همان اندازه، نقد روح انگاری ای بود که از ویژگی های تفکر آنها درباره عیسی مسیح به شمار می رفت. بنا بر معتقدات مردم، عیسی چهره ای بود که به منطقه ای دوردست تعلق داشت.^{۱۰۷} او که بیشتر در آسمان ها می زیست، اندک زمانی در زمین زندگی کرد و سپس به منزلگاه خود در ماورای طبیعت بازگشت. رابینسون مایل بود که اعتقاداتی همانند اعتقادات عامه داشته باشد، اما اعتراضات او اساسی بود و اگر اندیشه عیسی به عنوان خدا - انسان برای بسیاری از مردم در قرن بیستم باورنکردنی است، مسئولیت این قضیه را باید تا حد زیادی به گردن آموزه های نارسای کلیسا در این زمینه انداخت.

اثر عمده رابینسون در مسیح شناسی، زیر عنوان چهره بشری خدا^{۱۰۸} کوششی قاطعانه برای زدودن ابرهای تیره روح انگاری و معرفی کردن عیسی مسیح به عنوان فردی حقیقتاً انسان بود و این چیزی است که پدران کالسدونیایی در قرن پنجم آشکارا بر آن مهر تأیید زدند و اگر بناست که عیسی اهمیتی برای بشریت داشته باشد، گریزی از آن نیست. با این حال، رابینسون اگرچه از منتقدان ماوراءالطبیعه گرایی و نیز شیوه هایی است که در آن، اندیشه هایی چون «وجود قبلی» عیسی و «بی گناهی» او وجود دارد، اما به عقیده اساسی مسیحیت در باب تجسد وفادار ماند. این عقیده متکی به «وجود قبلی» و اندیشه های وابسته به آن نیست.

من معتقدم که کلمه می تواند به همان درستی و به همان میزان انطباق با کتاب مقدس (در واقع با درستی و انطباق بیشتر با کتاب مقدس) در مورد شکل دیگری از فهم آن اطلاق شود؛ یعنی همان کسی که یکسره و بطور کامل یک انسان بود - و هرگز چیزی غیر یا بیش از یک انسان نبود - آنچه را که از آغاز، معنی وهدف تجلی خود خدا بوده (خواه در قالب روح، حکمت و کلمه او و خواه در قالب پیوند عمیقاً شخصی فرزند بودن) آن چنان تجسم بخشیده است که در باره اش می توان و باید چنین گفت: او "انسان خدا" یا "خدا در مسیح" یا حتی "خدا برای ما" بود.^{۱۰۹} از این رو، جای شگفتی نیست که چون مجموعه ای از داستان ها را بعضی از الهیدانان انگلیسی تحت عنوان اسطوره خدای متجسد^{۱۱۰} در سال ۱۹۷۷ منتشر کردند، رابینسون که آن را بیش از حد، تحویل گرایانه^{۱۱۱} می دانست، به تندی آن را هدف انتقاد قرار داد.

پاره ای از مسیح شناسی های معاصر در آیین کاتولیک

این مقاله تا به این جا تقریباً به الهیدانان پروتستان و انگلیکان اختصاص داشت و دلیل آن این است که تا همین اواخر، مطالعات کاتولیکی درباره مسیح تا حد زیادی تکرار مسیح شناسی کلاسیک کالسدونی بود و در سراسر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، الهیات کاتولیکی با گرایش های «لیبرال» که جلوه گاه آن پروتستانتیزم بود، میانه خوبی نداشت و همان گونه که کارل رانر معتقد

¹⁰⁶ Honest To God (۱۹۶۳)

¹⁰⁷ Out There

¹⁰⁸ The Human Face Of God (۱۹۷۳)

^{۱۰۹} رابینسون ۱۹۷۳: ۱۷۹.

¹¹⁰ The Myth Of God Incarnate

¹¹¹ Reductionist



بود، به رغم همه تحولات انقلابی ای که در طی دو بیست سال، در جهان اندیشه رخ داد، فرق نهادن میان متون کلیسای کاتولیک درباره اصول عقاید که در سال ۱۹۵۰ منتشر شد، با متون منتشر شده در سال ۱۷۵۰ کاری بس دشوار بود. اما از اواسط دهه ۱۹۶۰ و از زمان شورای دوم واتیکان تحولات جدیدی بروز کرده است. در طی سال های یاد شده، رهبری الهیات مسیحی از متفکران پروتستان به متفکران کلیسای کاتولیک روم انتقال یافته و هر چند که آموزه های سنتی هم چنان به اعتبار خود باقی مانده، ولی زبانی تازه و تأکیدی نو موجب پدید آمدن فهم جدیدی شده است. این تحول دست کم، در تفسیر شخصیت عیسی مسیح رخ داده است

خود کارل رانر (۱۹۰۴ - ۱۹۸۴) تبیین خوبی درباره روح جدید ارائه داد که تأملات کاتولیکی را درباره شخص مسیح جان تازه ای داد. یکی از مزایای الهیات او آن است که مبتنی بر نوعی مردم شناسی^{۱۱۲} است که (از نظر نگرش به بشر) تبیین دقیقی یافته است؛ و همین توجه او به سرشت بشر موجب اهمیتی مشابه شده که پیوند استواری با بشر بودن مسیح دارد. از این رو، در رانر همان گرایش را مشاهده می کنیم که در بسیاری دیگر از الهیدانان وجود دارد؛ یعنی تمایل شدید به احیای بشر بودن مسیح، که معمولا در گذشته به آن کم توجهی می شد.

مردم شناسی مورد نظر رانر تا حد زیادی در دو کتاب او درباره الهیات فلسفی ذکر شده؛ که یکی کتاب روح در جهان^{۱۱۳} است. در این کتاب، مفهوم روح کلیدی برای هر چیزی بشری و نردبانی^{۱۱۴} بسوی بیکران تلقی شده است. بشر افریده ای محدود است که در همه احوال، از حرکت به افقی بیکران آگاه است. او در کتاب دیگرش به نام شنوندگان کلام^{۱۱۵} مدعی است که افراد بشر دارای زمینه مکاشفه هستند؛ به این دلیل که ما هنگامی که در فرآیند نامحدود تعالی به سوی نامتناهی معنوی شرکت می کنیم، نسبت به خود، آگاهیم و قرار داشتن در چنین اوضاع و احوالی به معنای برخورداری از امید به کلامی مکاشفه آمیز از آن موجود غیرمتناهی است.

این شرح کوتاه از مردم شناسی مورد نظر رانر گویای اهمیت آن در مسیح شناسی است. رانر این پیوند را به اختصار، این گونه بیان می کند: مسیح شناسی همان مردم شناسی متعالی است و مردم شناسی همان مسیح شناسی ناقص است^{۱۱۶}. سخنان او درباره پیوند میان مردم شناسی و مسیح شناسی یادآور [دیدگاه های] شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) است؛ هر چند که مستقیماً برگرفته از او نیست. رانر هم چنین خاطر نشان می سازد که آن مسیح شناسی ای که نقطه عزیمت آن بشربودن مسیح است، ریشه در عهد جدید دارد و نباید مسیح شناسی های پیچیده تر و مبتنی بر کلمه یا لوگوس ابدی (از انجیل یوحنا به بعد) از اذهان محو شود. او این پرسش را مطرح می کند که: آیا مسیح شناسی مذکور در کتاب اعمال رسولان که از پایین، یعنی با تجربه بشری از عیسی شروع می کند، صرفاً ابتدایی است؟ یا این که سخن خاصی برای گفتن دارد که مسیح شناسی کلاسیک با این وضوح، نمی تواند آن را مطرح کند؟

اندیشه آمدن خدا به میان مخلوقات، به گونه ای بیشتر تجسد آمیز، به وسیله رانر و در ارتباط با اندیشه تکامل مورد بحث قرار گرفت^{۱۱۷}. پاره ای از اندیشه های او مشابه اندیشه های تیل هاردی

¹¹² Anthropology

¹¹³ Spirit In The World (۱۹۵۷)

¹¹⁴ Outreach

¹¹⁵ Hearers Of The Word (۱۹۶۹)

¹¹⁶ رانر ۱۹۶۱: ۱۶۴

¹¹⁷ رانر ۱۹۷۸: ۱۷۳ - ۲۰۳



کاردین^{۱۱۸} است، که در ادامه از آن، بحث خواهیم کرد. رانر معتقد است که خداوند در فرآیند تکامل، بطور مستمر، خود را در خلقت و در سمت و سوی آن آشکار می سازد. عیسی مسیح در اوج این فرآیند آشکارسازی قرار دارد؛ به گونه ای که به عقیده رانر، دارای اهمیتی کیهانی است و علاوه بر این، اندیشه ای است که ریشه در عهد جدید در رساله پولس به افسسیان دارد. اگر ما مسیح شناسی رانر را در کنار مسیح شناسی فردی بلژیکی و دومینیکن به نام ادوارد شیلکس^{۱۱۹} (۱۹۱۴) قرار دهیم، شاهد تنوع گسترده ای در الهیات کاتولیکی پس از شورای واتیکان دوم خواهیم بود. او نیز از انسان بودن عیسی مسیح شروع می کند، اما نه از برداشتی فلسفی درباره این که انسان چیست و چه می تواند بشود، بلکه از کوششی (به رغم همه چیز!) برای بازسازی عیسی تاریخ.

او در دو مجلد بزرگ که نام نخستین کتاب آن عیسی^{۱۲۰} و نام دومین کتاب آن مسیح^{۱۲۱} است، به بررسی مطالب عهد جدید می پردازد و به ویژه می کوشد تا از خصوصیات اولیه عیسی پرده بردارد و همین موضوع او را وادار می سازد تا ضمن تلاشی دشوار و پرمخاطره، اولین لایه های سنت را در عهد جدید کنار نهد. او اهمیت بسزایی برای منبع فرضی معروف به Q (Quelle) قائل است که گفته می شود اساس انجیل متی و لوقا است؛ البته باید خاطر نشان ساخت که متخصصان عهد جدید درباره ارزش یافته های شیلکس دچار دو دستگی شده اند. او مدعی است که عیسی بیش از همه به عنوان پیامبری وصف شده است که ملکوت را اعلام می کند و با شفا دادن ها و با طرد ارواح خبیث، شاهدهی بر ظهور ملکوت ارائه می دهد و با تعلیم شاگردان و مطرودان اجتماع و هم غذا شدن با آنان، روح ملکوت را آشکار می کند. این مستمعان پیش از آن نیز، به واسطه دوستی با عیسی، خود چیزی را به عهده گرفته بودند که همانند تجربه ای نجات بخش بود؛ به گونه ای که حتی پیش از اوج حوادث به صلیب کشیدن و رستاخیز - اگر بازسازی مورد نظر شیلکس را بپذیریم - عیسی به واسطه تعلیم و تبلیغش، مستمعان را از قید و بند اندیشه های خدا و جامعه بشری آزاد ساخت و به آنها بینشی کامل تر از چارچوب حیات بشری را اعطا کرد.

ولی حتی اگر این را هم بپذیریم، مدعای شیلکس را مبنی بر این که اندیشه «پیامبر» دارای تمامی بار معنایی است که او به آن نسبت می دهد و این که تصور اولیه درباره عیسی به عنوان پیامبر، پیشتر در مسیح شناسی کلاسیک وجود داشت، به سختی می توان پذیرفت. شیلکس نیاز به این پرسش را که شخص مصلوب و برخاسته از مردگان «که بود و چه بود» پاسخ می دهد، ولی به اندازه کافی خود تصلیب و رستاخیز را مورد بررسی قرار نمی دهد.

ژروئیت پی یره تیلهارد دی شاردن^{۱۲۲} با اینکه متعلق به نسل متقدم بر نسل رانر و شیلکس بود، اجازه نیافت که در دوران حیاتش کتابش را منتشر سازد، و تنها در دوره واتیکان دوم و پس از آن بود که کتاب او در مجموع، معروف گشت. معروفترین کتاب او به نام پدیده ای به نام انسان^{۱۲۳} در سال درگذشتش منتشر شد و بسیاری دیگر از آثار او در دهه های پس از آن.

118 Teilhard De Chardin

119 Edward Schillebeeckx

120 Jesus (۱۹۷۹)

121 Christ (۱۹۸۸)

122 Jesuit Pierre Teilhard de Chardin

123 The Phenomenon of man (۱۹۵۹)



تیلهارد در دوران جوانی به علوم زیست شناسی علاقه مند بود و تحت تأثیر فلسفه هنری برگسون، به ماتریالیسم قرن نوزدهم می تاخت و برای اثبات اصلی سازنده که در [نظریه تکامل وجود داشت، استدلال می کرد. تیلهارد، رفته رفته، تکامل را فرآیندی بسیار نظام مند دانست که به سوی هدفی در حال حرکت است. بعضی از دانشمندان به او خرده می گرفتند که نظریه تکامل را بسیار ساده انگاشته و ویژگی آشکار جستجو و آزمایش را در آن نادیده گرفته است و این در حالی بود که بعضی از الهیدانان این پرسش را مطرح می کردند که آیا اصل اصولی و زاینده تکامل را - به شکلی که به تیلهارد نسبت داده می شود - می توان به درستی، خدا نامید؟ البته دغدغه و تعلق خاطر ما در این جا بیش از آن که مربوط به شایستگی ها و ناشایستگی های عمومی فلسفه تیلهارد باشد، مربوط به دیدگاه او درباره عیسی مسیح است. او عیسی مسیح را انعکاس هدف آینده در زمان حال می داند که تکامل به سوی او در حرکت است. او نام این اندیشه را نقطه فرجامین^{۱۲۴} می نهد؛ به این معنا که همه اشیا در خدا گرد هم می آیند. این اندیشه ریشه در عهد جدید به ویژه در رساله پولس به افسسیان دارد و بر اساس آن، عیسی چهره ای این جهانی، و در واقع هدف فرآیند این جهانی است. تیلهارد خود می گوید:

یگانه رسالت این جهان عبارت است از ملحق شدن جسمانی مؤمنان به مسیحی که او از خداست.^{۱۲۵} تصور نوع بالاتری از این مسیح شناسی کار دشواری است. تیلهارد در عین حال، با هرگونه نگرش روح انگارانه^{۱۲۶} یا باطن گرایانه^{۱۲۷} فاصله زیادی دارد. او برعکس، احترام بسیاری برای ماده و استعداد های مادی قائل است؛ بدون آنکه شباهتی به دوران پس از یوحنا^{۱۲۸} (قرن هشتم میلادی) و مناقشات بر سر شمایل مسیح داشته باشد.

چنانچه استعداد های شگفت انگیز ماده - انرژی را در نظر بگیریم، دیدگاه تیلهارد درباره مجموع عالم به عنوان بدن مسیح، یعنی بدن لوگوسی که اساس نظم و وحدت جهان است، در مجموع امپریالیستی نیست؛ هر چند که در نگاه اول شاید چنین به نظر بیاید، اما نظرهای او نیازمند تنقیح و اصلاح جدی است؛ زیرا او در دوران زندگی اش موفق به چاپ آثارش نشد و از این رو، نتوانست انتقادهای محققان را که بر او وارد شد، مورد توجه قرار دهد.

شرایط حاضر

آنچه تاکنون درباره تفکر مسیح شناسانه نیمه دوم قرن بیستم گفته شد، نظرهای کونگ را که تقریباً در آغاز این فصل مطرح کردیم، تقویت می کند. «مباحثات مسیح شناسی موجود که از دوره مدرن آغاز گشته، هنوز هم به نتیجه نرسیده است.» ما در روزگار کثرت گرایی ای زندگی می کنیم که در آن، شیوه های پر سابقه درک چهره عیسی مسیح کهنه و نخ نما شده و هیچ نظر تازه ای نیز به جای آن ننشسته است. با این حال، در میان [امواج] کثرت گرایی، می توانیم گرایش هایی را مشاهده کنیم که هم چنان به وجود خود ادامه می دهند. از آن جا که تغییر در سمت و سو - که مشخصه آن پدید آمدن نو ارتدوکسی است - دیگر فاقد تأثیر نیرومندی است که قبلاً در طی یک نسل و مانند

¹²⁴ Omega-Point

^{۱۲۵} تیلهارد دی شاردن ۱۹۶۴: ۳۱۸

¹²⁶ doceti

¹²⁷ Gnosti

¹²⁸ John Of Damascus



آن داشت، اندیشه هایی که برای نخستین بار در دوره پس از روشنگری و در سراسر قرن نوزدهم مطرح شدند، دوباره در حال مطرح شدن هستند. کارل بارت هنگامی که در اوج شهرت و نفوذ بود، اظهار داشت که این مطلب آشکار شده که ریتسل گرایی تنها بخشی از ماجرا بوده است. امروزه پس از گذشت چندین دهه، به نظر می رسد که بارت گرایی نیز تنها بخشی از موضوع بوده است. لیکن باید گفت که اگرچه پاره ای از اندیشه های دوره پیش از بارت در حال تکرار است، مباحثاتی که تحت تأثیر رنسانس الهیاتی زیر نظر بارت صورت گرفت، در حال متعادل شدن هستند. در این جا، به اختصار برخی از گرایش های موجود را بررسی می کنیم.

پرسش تاریخی

در قرن نوزدهم، کسانی که به کار نگارش درباره مسیح مشغول بودند، کوشش بسیاری می کردند که فارغ از اندیشه های الهیاتی و اسطوره ای شکل گرفته در اطراف مسیح، به بازسازی تاریخ او پردازند. موضوع «پرسش از عیسای تاریخی» که هدف آن نشان دادن بشر بودن اصیل او بود، هدف انتقادهای شدید آلبرت شوایتزر^{۱۲۹} و دیگران قرار گرفت^{۱۳۰}. از اینرو، بسیاری از الهیدانان مورد بحث در این مقاله، نسبت به نیاز به کسب اطلاعات موثقی درباره عیسای تاریخی یا حتی امکان چنین امری بسیار تردید داشتند. این مطلب در مورد بولتمان، گوگارتن، بارت و تیلیخ صدق می کند؛ هرچند که هرکدام به دلایل متفاوتی در این باره ابراز تردید کرده اند. ملاحظه کردیم که در همان آغاز سال ۱۹۴۷، بیلی منادی نگرشی نو و مثبت تر به پرسش های تاریخی بود. اندکی بعد، ارنست کازمن^{۱۳۱} و دیگر شاگردان بولتمان «پرسش جدیدی» را درباره عیسای تاریخی مطرح کردند. این «پرسش جدید» همانند «هرمنوتیک جدید» هم زمان با آن، اثر چندانی نداشت و پرسش تاریخی همان است که هنوز کاوش محققان مسیحی و یهودی و دیگران را می طلبد. در میان نویسندگان معاصر، پننبرگ و شیلبکس بطور بسیار جدی، تاریخ را واسطه مکاشفه تلقی کرده اند، ولی از مخاطرات فروافتادن در دام آن پرسش قدیمی نیز آگاه هستند.

بشر بودن عیسی مسیح

براساس مسیح شناسی سنتی، عیسی مسیح هم دارای طبیعتی بشری وهم دارای طبیعتی الهی بود. در اندیشه پس از دوره روشنگری،^{۱۳۲} برای مثال در اندیشه شلاپرماخر، تأکید بسیاری بر طبیعت بشری عیسی می شد؛ چیزی که تا آن زمان تحت الشعاع تأکید فزاینده برالوهیت او قرار گرفته بود. اما در دوره نوارتدوکسی، این بار بشر بودن واقعی مسیح دچار خطر مزبور شد. از دهه ۱۹۶۰، بر بشر بودن عیسی تأکید شده و معمولا این موضوع، نقطه عزیمت تأملات مسیح شناسانه بوده است؛ هم چنان که در مورد رانر، شیلبکس، پننبرگ، رابینسون و دیگران نیز چنین است. متفکران یاد شده از مردم شناسی های فلسفی معاصر بهره بردند. مدعای این مردم شناسی ها آن است که هیچ «طبیعت» ثابت بشری ای وجود ندارد و بشر موجودی است که در فرآیند تعالی قرار دارد.

¹²⁹ Albert Schweitzer

^{۱۳۰} شوایتزر ۱۹۵۴

¹³¹ Ernst Kasemann

¹³² Post Enlightenment

الوهیت عیسی مسیح

اگر تأکید رسمی بر الوهیت مسیح، بشربودن او را تحت الشعاع قرار داد، گرایش امروزی به بشربودن مسیح، الوهیت او را به مخاطره افکنده است. اندیشه «تجسد» امروزه در معرض انتقاد قرار گرفته است^{۱۳۳}؛ هر چند که این اندیشه به گونه ای جدید بیان شده است. تصور این که مسیحیت بتواند با دست برداشتن از ادعای الوهیت برای مسیح، که عمیقاً در الهیات و شعایر مسیحی ریشه دوانده است، به حیات خود ادامه دهد، دشوار است. گرایش امروزی به این نیست که الوهیت را «سرشتی» مازاد تصور کنیم که به هر دلیل، ضمیمه بشربودن مسیح شده است یا آن که بشربودن او را «سرشتی» بدانیم که به خاطر الوهیت او مسلم انگاشته شده است، بلکه گرایش به این است که او تا آن جا که شرایط متناهی اجازه می دهد، بشری متعالی است که مظهر کامل خداست.

چهره های نجات بخش

پرسشی که امروزه اهمیت پیدا کرده، هرچند که تازگی ندارد، پیوند میان عیسی مسیح با «چهره های نجات بخش»^{۱۳۴} مانند کنفوسیوس، [حضرت] محمد[صلی الله علیه وآله] کریشنا، بودا و دیگران است. آیا مسیح یگانه تجلی خداوند یا حتی آخرین آن بود، یا این که بخشی از بشریت، نجات را در یکی دیگر از این چهره ها می یابند؟ یا به گونه ای نظری تر، اگر فرض کنیم که در مناطق دوردست عالم، مخلوقاتی هوشمند یا الهی وجود دارند، آیا آنها هم نجات بخش های خاص خود، و پیامبران نازل شده از سوی خدا و خاص خود، یا حتی الوهیت های تجسّد یافته خود را دارند؟ خود عهد جدید هیچ پاسخ کامل و روشنی به چنین پرسش هایی نمی دهد و حتی متأله برجسته ای چون قدیس توماس آکویناس امکان تکثر در تجسد را مورد تأمل و دقت قرار داده است. این پرسشی است که مسیح شناسی آینده ناگزیر از رویارویی با آن است و به رغم انبوه مقالات و کتاب هایی که در این موضوع نوشته شده، پرسش های دشوار بسیاری هنوز بی پاسخ مانده است. برای مثال، آیا عقلانیت، اخلاق و معنویت دارای تکثر است، یا این که تنها یک لوگوس جهانی وجود دارد که در قالب چهره های نجات بخش متعدد جلوه گر شده است (هر چند که درجات و وضوح هر یک متفاوت باشد). به نظر می رسد که مسیح شناسی هنوز تمامی رسالت خود را به انجام نرسانده است.

کتابنامه

- Baillie, D. (1947) *God Was in Christ*, London: Faber & Faber.
 Barth, K. (1933) *Romans*, Oxford: Oxford University Press.
 ---- (1956) *Church Dogmatics 2/2*, Edinburgh: T. & T. Clark.
 ---- (1957) *Church Dogmatics 4/1*, Edinburgh: T. & T. Clark.
 ---- (1967) *The Humanity of God*, London: Collins.
 Boff, L. (1972) *Jesus Christ Liberator*, London: SCM Press.

^{۱۳۳} هیک ۱۹۷۷.

^{۱۳۴} Saviour-Figures



- Bonhoeffer, D. (1971) Letters and Papers from Prison, London: SCM Press.
- Brunner, E. (1934) The Mediator, London: Lutterworth Press.
- (1949) Dogmatics, Philadelphia: Westminster Press, 3 Vols.
- Bultmann, R. (1963) The History of the Synoptic Tradition, trans. J. Marsh, Oxford: Basil Blackwell.
- Cox, H. (1965) The Secular City, New York: Macmillan.
- Gogarten, F. (1955) Demythologizing and History, London: SCM Press.
- (1970) Christ the Crisis, London: SCM Press.
- Hick, J. (ed.) (1977) The Myth of God Incarnate, London: SCM Press.
- Kung, H. (1987) The Incarnation of God, Edinburgh: T. & T. Clark.
- McGrath, A. (1986) The Making of Modern German Christology, Oxford: Basil Blackwell.
- Macquarrie, J. (1990) Jesus Christ in Modern Thought, London: SCM Press.
- Moltmann, J. (1964) Theology of Hope, London: SCM Press.
- (1974) The Crucified God, London: SCM Press.
- (1990) The Way of Jesus Christ, London: SCM Press.
- Ogden, S. (1962) Christ Without Myth, New York: Harper & Row.
- (1966) The Reality of God, New York: Harper & Row.
- (1982) The Point of Christology, London: SCM Press.
- Pannenberg, W. (1964) Jesus: God and Man, London: SCM Press.
- (1970a) What Is Man?, Philadelphia: Fortress Press.
- (1970b) Basic Questions in Theology I, London: SCM Press.
- Pittenger, N. (1959) The Word Incarnate, New York: Harper & Row.
- (1970) Christology Reconsidered, New York: Harper & Row.
- Rahner, K. (1957) Spirit in the World, London: Sheed and Ward.
- (1961) Theological Investigations I, London: Darton, Longman and Todd.
- (1969) Hearers of the Word, New York: Harder & Harder.
- (1978) Foundations of Christian Faith, London: Darton, Longman and Todd.
- Robinson, J. A. T. (1963) Honest to God, London: SCM Press.
- (1973) The Human Face of God, London: SCM Press.
- Schillebeeckx, E. (1979) Jesus, London: Collins.
- (1980) Christ, London: SCM Press.
- Schweitzer, A. (1954) The Quest of the Historical Jesus, London: A. & C. Black.
- Smith, R. G. (1966) Secular Christianity, London: Collins.
- Sobrino, J. (1978) Christology at the Crossroads, London: SCM Press.
- Strauss, D. F. (1972) The Life of Jesus, Philadelphia: Fortress.
- Teilhard de Chardin, P. (1959) The Phenomenon of Man, London: Collins.



---- (1964) The Future of Man, New York: Harper & Row.

Tillich, P. (1953-64) Systematic Theology, Chicago: University of Chicago Press.

Van Buren, P. (1963) The Secular Meaning of the Gospel, New York: Macmillan.

برای مطالعات بیشتر:

Bultmann, R. (1958) Jesus Christ and Mythology, New York: Scribner.

Cullman, O. (1959) Christology of the New Testament, London: SCM Press.

Dunn, J. (1980) Christology in the Making, London: SCM Press.

Fuller, R. H. (1965) The Foundations of New Testament Christology, New York: Scribner.

Knox, J. (1962) The Church and the Reality of Christ, New York: Harper & Row.

---- (1967) The Humanity and the Divinity of Christ, Cambridge: Cambridge University Press.

Kung, H. (1987) The Incarnation of God, Edinburgh: T. & T. Clark.

McIntyre, J. (1966) The Shape of Christology, London: SCM Press.

Meyendorff, J. (1969) Christ in Eastern Christian Thought, Washington: Corpus Books.

Sanders, E. P. (1985) Jesus and Judaism, London: SCM Press.

Vermes, G. (1973) Jesus and Jew, London: Collins.

See also chapters 9, 10, 14, 15, 26, 44, 45, 46.