

# ارزیابی کلامی مدرنیته؛

## تأثیر مدرنیته بر

## پژوهش‌های کلامی امروز

پی. هورستن\*

ترجمه سایه میثمی

### ۱. مقدمه

تلاش در جهت بررسی کل گستره پژوهش‌های کلامی امروز در نسبتش با مدرنیته<sup>۱</sup>، اگر محال نباشد، مدعایی گزاف خواهد بود؛ با این حال می‌توان از سودمندی این گزینه دفاع کرد. چرا که تقریباً تمامی الهیات به نحوی، مستقیم یا غیر مستقیم، در باب مدرنیته موضع می‌گیرد و ناگزیر از این موضع‌گیری است. در واقع، مدرنیته در سرتاسر عالم ما - هرچند به درجات متفاوت - عملاً رسوخ می‌کند و با وجود این، مفهوم آن به گونه‌ای نیست که بتوان به سهولت تحلیلش نمود و خصوصیات و قوانینش را تعیین کرد. مدرنیته برآیند یک فراگرد است؛ فراگرد نوسازی<sup>۲</sup> و دگرگونی جهان که معلول نوآوریهای علمی و فن‌آورانه چند قرن اخیر می‌باشد. نتیجه حاصل از این فراگرد دگرگونی، همانا نگرشی کاملاً نو به عالم، جامعه و انسان است. احتمالاً شاخص‌ترین ویژگی مدرنیته، وقوف به تحول، و کاربست و ارج‌گذاری مثبت آن می‌باشد و این نه یک تحول صرفاً نسبی، محدود و موقتی، بلکه تحولی ریشه‌ای و جامع‌الاطراف است که به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر، کل زندگانی افراد و جوامع را از خود متأثر می‌سازد.

البته هر دوره تاریخ، «متقدمان و متجددان»<sup>۳</sup> خود را داشته است. تفکر قرون وسطای غربی، «راه نو»<sup>۴</sup> را می‌شناخت و آن، طریقی نو در برخورد با مسائل فکری کهن بود. در آن روزگار معرفت، ساختاری انداموار و ذومراتب داشت. جملگی علوم تابع الهیات بودند و همه جا روش قیاس به کار گرفته می‌شد که با آغاز از اصول برین، گونه‌ای سلسله مراتب علی را ترسیم می‌نمود. این روش، ادغام حقیقی معرفت را ممکن ساخت، یک هم نهاد<sup>۵</sup> همه فراگیر فکری که معرفت را با مفاهیمی کلی و دائمی بیان می‌کرد. فحواش آن بود که عقل بشری در همه زمانها و مکانها، دارای مفاهیمی همسان است. در اینجا باید متوجه بود که الهیات مدرسی (عنوانی که الهیات قرون وسطای غربی بدان شناخته می‌شود) در تلاش برای حصول عینیت هرچه فزون تر و رهایی هرچه بیشتر از بند زمان، آن گونه که اندکی پیش به اجمال مطرح شد، بسی تکراری گشت و چه بسا، آن گونه که این روزها گفته می‌آید، ناهمخوان و ناهمخوان تر شد. مدرنیته‌ای که با مفهوم پیشرفت گره خورده، دربردارنده طرد آن باوری است که دستیابی به فهمی کامل را یک بار برای همیشه میسر می‌داند. در تلاش برای وصول به حقیقتی هرچه کامل تر، تمامی معرفت به گونه‌ای مستمر به تحدی طلبیده می‌شود.

این نهضت به همراه تحولات علمی، فنی و سیاسی قرن شانزدهم آغاز شد. دانش به نحوی فزاینده تخصصی شد و چیزی «ذی حیات» محسوب گشت؛ بدین معنا که [دیگر] تکراری و جزئی از یک هم نهاد منسجم و جامع الاطراف نبود. این لحظه ظهور علوم استقرایی بود که بر شواهد تجربی اتکا داشتند. در همین زمان، بتدریج، راهی نو در کاریست فلسفه تکون یافت که در آن موضوعیت نفسانی<sup>۶</sup> و تفکر استدلالی<sup>۷</sup> مورد تأکید فزون تری قرار می‌گرفت. همچنین وقوفی بالنده به موجبیت تاریخی همه اعتقادات نضج گرفت. اما این امر دیر یا زود، منجر به طرح مسأله نسبت گرای<sup>۸</sup> و تکامل گرای<sup>۹</sup> می‌شد و این مسأله می‌بایست در نسبتش با اعتقادات نیز لحاظ می‌گردید. نقش فعالانه تر فرد، با خود مفهوم اختیار را به همراه آورد. نتیجه آن که آینده، محصور در حدودی که از جانب اوضاع تاریخی تعیین می‌شوند، می‌توانست انتخاب شود. رویکرد عقلانی تر به مطالعه پدیدارهای طبیعی، توسل به تبیین های تعالی جویانه<sup>۱۰</sup> را به نفع تبیین های درون ذاتی<sup>۱۱</sup> که به سوی دیدگاهی دنیوی راه می‌بردند، فروکاست؛ فقدان ملاکی کاملاً تعریف شده و ثابت برای قضاوت، مؤید کثرتی از راه حلها شد و در پس خویش کثرت گرای<sup>۱۲</sup> را برجای گذاشت. بتدریج، بشریت این فرض بنیادین را پذیرا شد که مهار سرنوشته خود و

سرنوشت جهان را، به حق، در دست خویش دارد.

مسئله بنیادین، همانا مسئله حقیقت و چگونگی حصول آن است: مسئله‌ای اساسی که با [ظهور] مدرنیته، از اهمیت و ضرورت خاصی برخوردار شده است. یک عامل فوق العاده مربوط به این مسئله، مسئله زبان بود. محققان علوم انسانی<sup>۱۳</sup> از این واقعیت آگاه شدند که کلمات صرفاً پوشش بیرونی عقاید نیستند. گفتار انسانی همواره مقید به اوضاع و احوال است و تا حدودی به زبان که حکم قالب آن را دارد، وابسته می‌باشد. زبان الهیات و دین [نیز] استثنایی بر این قاعده تلقی نمی‌شد.

در قرن شانزدهم میلادی، کلیسای کاتولیک روم با نهضت اصلاح دین<sup>۱۴</sup> پروتستانی مواجه گشت. این نهضت نسبت به مسائل کلامی اهتمام می‌ورزید، اما همزمان مجرای برخی آراء نوین شد که قرار بود صفات ممیز مدرنیته را تشکیل دهند: قدر و ارزش فرد، عنصر اختیار، علاقه به زبانها، اعم از زبانهای کتاب مقدس و زبانهای ملی، گونه‌ای نوین از جامعه و کثرت گرایی. در واکنش علیه مواضع کلامی نهضت اصلاح دین، کلیسای کاتولیک در واقع، باب هرگونه رویارویی با آراء نوین دیگر را نیز مسدود ساخت. این امر موجب شد که کلیسا و جهان متجدد به نحوی فزاینده از یکدیگر دور شوند تا جایی که آشکار گشت که تصور امکان بسط جنبه مادی جهان بر وفق این مدرنیته، و در عین حال حفظ مواضع کلامی‌ای که ادامه دهنده شیوه ما قبل - مدرنیته در ساحت زندگی و اعمال دینی باشند، رؤیایی ناکجایی<sup>۱۵</sup> است. در آن هنگام، شورای دوم واتیکان برای رویارویی با این چالش، گامی متهورانه برداشت، هرچند که این تغییر جهتی کاملاً نامنتظره نبود؛ بسیاری از متکلمان و شارحان کتاب مقدس راه را هموار ساخته بودند.

من در صدد تفسیر و نقد متون مربوط به شورای دوم واتیکان نیستم. با در نظر داشتن آنچه گفته شد، تنها می‌خواهم به شرح برخی نکات پردازم. من به جنبه تحول، [یعنی] بعد تاریخی در جستجوی حقیقت، اشاره کرده‌ام. در این نوشته تلاش خواهم کرد تا به روشن کردن راهی نو در کاربست الهیات پردازم که به علم تأویل<sup>۱۶</sup> مشهور است. در کنار این مسئله بنیادین روش شناختی<sup>۱۷</sup>، برآتم تا اجمالاً به دو موضوع ملموس تر اشاره‌ای داشته باشم؛ متذکر دین زدایی<sup>۱۸</sup> (سکولاریسم) و کثرت گرایی شوم و این که الهیات امروز چگونه می‌کوشد تا با این گونه جنبه‌های زندگانی مدرن، کنار بیاید.

افزودن این مطلب نیز مفید تواند بود که مقاله حاضر به پژوهشهای امروزی الهیات

می‌پردازد. این بدان معناست که برخی از نکات مطرح شده، هنوز آزمایشی، موقتی و یا ناتمام هستند. زمان راه‌حلهای قطعی برای مسائل مطرح شده از جانب مدرنیته، شاید هنوز فرا نرسیده باشد؛ و آنچنان که خواهیم دید، یکی از مسائل مطرح، در واقع آن است که تا چه حد و به چه معنا، هنوز می‌توان انتظار دریافت پاسخهای قطعی را داشت.

## ۲. علم تأویل و الهیات

بعد تاریخی معرفت بشری و همچنین گوناگونی راههای بیان آن در حدود مرزهای زبانی و مانند آن، بر بسیاری مردمان آشکار ساخت که معرفت حقیقی و علمی مستلزم رویکردی نقادانه و هرمنیوتیکی از موضوع مورد پژوهش است.

هنر تأویل، تاریخی دور و دراز در فرهنگ اروپایی غرب دارد که از تأویل آثار هومر<sup>۱۹</sup> آغاز گشته است. از همان بدو امر دو گرایش رخ نمود: یک تأویل نحوی<sup>۲۰</sup> که کلید گشایش معنا، یعنی معنای ظاهری، را در درون خود متن جستجو می‌کرد؛ و یک تأویل تمثیلی<sup>۲۱</sup> که چنین کلیدی را در جایی دیگر می‌جست. اما در هر دو فرضیه، نخستین انگارش<sup>۲۲</sup> آن است که میان متن و خواننده شکافی وجود دارد، و نیاز به پر ساختن این شکاف، به «علم تأویل» رهنمون می‌شود.

کتاب مقدس، به ناچار، موضوع تأویل قرار گرفت و عمل تأویل در اینجا از لطافت خاصی برخوردار شد، چراکه این متن را «کلام خداوند» می‌دانستند. پیش از ظهور مسیحیت، عهد عتیق<sup>۲۳</sup> با لحاظ کردن دو اصل راهنما تأویل می‌شد: ۱) فراروی از معنای ظاهری متن و محصور ساختن فهم متن در چارچوب موازین کلامی؛ ۲) تدوین قواعدی که می‌بایست حدود خاصی را برای تأویلهای ممکن قرار دهند، به طوری که این تفاسیر، اعتبار و اصالت ایمان مؤمنان را به مخاطره درنیندازند. مسیحیت ناگزیر از رویارویی با چالشی مضاعف در تأویل بود. در وهله نخست می‌بایست متن عهد عتیق را در پرتو تجربه و اعتقادات خویش از نو بخواند. دوم آن که، می‌بایست فهرستی معتبر از کتابهای مقدس خود، یعنی عهد جدید<sup>۲۴</sup>، را تسجیل کند و در مقابل بدعتهای گذشتگان، حدود و اصول تأویل صحیح را وضع نماید.

با سپری شدن قرن‌ها، کانون توجه به آرامی از به اصطلاح ماده متن به سوی دغدغه راست‌گویی<sup>۲۵</sup> معطوف شد که در دستورالعمل مشهور ونسان اهل لرین<sup>۲۶</sup> (متوفی به سال ۴۵۰ میلادی) به تصویب کلیسای رسمی رسیده بود: بذل عنایتی خاص لازم است تا به آنچه در

همه جا، همه وقت و توسط همگان، متعلق اعتقاد بوده است پایند باشیم.

نهضت اصلاح دین پروتستانی در قرن شانزدهم از رهگذر مطالعه زبانهای اصلی کتاب مقدس و ترجمه آنها به زبانهای محلی، عناصر نوینی را ارائه کرد؛ مضافاً این که برای قضاوتهای شخصی، میدانی وسیع تر را فراهم آورد، هر چند که با گذر زمان از اهمیت این آخرین ویژگی نهضت اصلاح دین کاسته شد. واکنش کلیسای کاتولیک روم علیه موضع پروتستان ها، همانا تأکید بر نظریه ای بود که دو منبع را لحاظ می کرد: ایمان اصیل، هم کتاب مقدس و هم سنت کلیسا را به عنوان منابع خود در نظر می گیرد. یک بار دیگر با روایتی از دو نوع بنیادین تأویل مواجه می شویم: یکی از آنها کلید فهم را در درون متن می جوید و دیگری آن را در جایی دیگر (نیز) جستجو می کند.

در این میان، دیگر «ادیان صاحب کتاب»<sup>۲۷</sup> به بسط و کاربست اصولی در تأویل پرداختند که از آن خودشان باشد و این می بایست به کنشهای متقابل فراوانی منجر شده باشد. در عین حال، دو قرن پیش از این، هنوز روشی نظام مند برای تأویل (هرمنیوتیک) وجود نداشت که اصول واضحی داشته باشد و در الهیات به کار آید. شالوده علم تأویل عام را فردریش شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) پی افکند و ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) آن را در حوزه موضوعات علمی داخل کرد. هدف شلایر ماخر تکوین یک نظریه فلسفی عام در علم تأویل، و هدف دیلتای دستیابی به فهمی بهتر از زندگی انسان بود که با صورتهای پیچیده ای به بیان درمی آید؛ او برای ماهیت تمثیلی<sup>۲۸</sup> فهم بشری ارزش بسیاری قائل شد؛ همان که موجب می شود تا هر مفسری از یک امر داده شده، فهمی تقریباً متفاوت [با فهم دیگران] حاصل کند. این به ظهور کثرت گرایی در تأویل می انجامد. اما شالوده نهایی فلسفه هرمنیوتیکی در قرن ما، از رهگذر آثار مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) پی افکنده شد. تمامی متکلمان مسیحی که برای به کار بستن روش تأویل در پژوهشهای خود تلاش می کنند، در عمل، این کار را بر مبنای دیدگاهها و اصول تدوین شده از جانب هایدگر انجام می دهند.

پیش از آن که به بحث درباره رویکرد کلامی به علم تأویل مشغول شوم، مایلیم در مجالی کوتاه به نقشی پردازم که اصول علم تأویل در مطالعات کتاب مقدس ایفا کرده اند. در ادامه روند کلی توجه به رویکرد تاریخی، در قرن نوزدهم شیوه نوری برای مطالعه کتاب مقدس گسترش یافت و تا به امروز ادامه پیدا کرد. این شیوه به نقد تاریخی مشهور است.

این شیوه، «تاریخی» خوانده می‌شود، نه تنها بدین سبب که با متون قدیمی (همچون کتاب مقدس) سروکار دارد و به پژوهش در اهمیت تاریخی آنها می‌پردازد، بلکه علاوه بر این و عمدتاً، بدین جهت که در روشن کردن فراگردهای تاریخی ای که منشأ شکل‌گیری آن متون بوده‌اند، می‌کوشد. جهت اطلاق «نقد» بر این شیوه نیز آن است که می‌خواهد با بهره‌گیری از ملاکهای علمی با بالاترین عینیت<sup>۲۹</sup> ممکن پیش رود. این شیوه‌ای تحلیلی است که متن کتاب مقدس را، مانند هر متن قدیمی دیگری مطالعه کرده، آن را چونان یکی از اسناد متعلق به زبان بشر تفسیر می‌کند. البته با وجود آغاز از این نقطه، هدف همواره، همان دستیابی به فهمی بهتر از مضمون وحی الهی است. در واقع، رویکردی که می‌بایست خود را به وقایع تاریخی محدود می‌ساخت، تنها قادر است به رویه تاریخ دست یابد و حال آن که متعلق التفات ما نه تنها تاریخ، بلکه تاریخ رستگاری<sup>۳۰</sup> است. برای آن که بتوانیم تاریخ را به منزله تاریخ رستگاری بازشناسیم، باید آن را در نسبتش با خدا تجربه و مشاهده کنیم. کتاب مقدس، همین گونه از تاریخ را در بردارد: تاریخی که در روابط خدا با ما به تجربه درآمده است؛ همسخنی مستمری میان خدا و انسان. بدین سان، آنچه در تاریخ رخ می‌دهد، معنایی ژرف‌تر می‌یابد. از همین روست که کتاب مقدس در عوض سخن گفتن برحسب حقایق غیرقابل تغییر، وفاداری خداوند را در حکم ضامنی برای تداوم در خلال تمامی تحولات تاریخ، معرفی می‌کند. به یک معنا، شاید در عوض آن که بگوییم حقیقت وجود دارد، بتوان گفت که حقیقت رخ می‌دهد. زیرا خداوند که با خود صادق است، به خاطر وعده خویش و عهدش با انسان، در خلال انکشاف تاریخ، همواره حضور دارد. عهد عتیق و عهد جدید، نتیجه مکتوب یک تأمل کلامی مؤمنانه در این تجربه از تاریخ به منزله تاریخ رستگاری است.

یقیناً نقد تاریخی، شیوه‌ای عالی برای دستیابی به معرفتی ژرف‌تر، دقیق‌تر و مستحکم‌تر درباره معنای ظاهری متن کتاب مقدس است. این همان معنایی است که در شرایط تاریخی مکتوب شدن متن مقدس، از آن فهمیده می‌شد. اما این شیوه به دیگر معانی بالقوه‌ای که در طول دورانهای بعدی وحی کتاب مقدس یا تاریخ کلیسا، مکشوف شده‌اند، نمی‌پردازد. و حال آن که کتاب مقدس کلام خداست و به تمامی دورانهای تاریخ نظر دارد؛ در نتیجه، همواره این نیاز وجود دارد که فاصله میان زمان کاتبان متون و مخاطبان ایشان از یک سو، و خوانندگان بعدی از سوی دیگر، از میان برداشته شود. این بدان معناست که تفاسیر انجام شده بر مبنای شیوه نقد تاریخی،

به ناگزیر باید با یک رویکرد تاویلی، یعنی تفسیری برای دنیای امروز، تکمیل گردد. البته چنین تفسیری باید حجاب از رخ معنای خاص تاریخ رستگاری برکشند و غنای نهفته در آن را مکشوف سازند.

بدون آن که مدعی دقت علمی برای این قاعده شوم، چنین پیشنهاد کردم که در چشم انداز کتاب مقدس، حقیقت آن چیزی است که رخ می دهد، و نه چیزی پایا که وجود دارد. این مشکلاتی فلسفی را ایجاد می کند؛ چرا که سنت بر این بوده است که معرفت حقیقی می بایست معرفتی پایا باشد. «معرفت ناپایا» به ساحت عقیده تعلق داشته است و نه به ساحت معرفت حقیقی. با این حال اگر کسی، همسخن با هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) بگوید «حقیقت تمامیت است»<sup>۳۱</sup>، می توان [با او] چنین مناقشه کرد که کل این گفتار نیز از قضایای جزئی تشکیل شده است و این قضایای شخصیه در تکون آن حقیقت کل، سهیمند؛ و با فراتر رفتن از دیدگاه هگل، می توان کل این گفتار را قابل تعمیم [دانست] و بلکه گونه ای افق تلقی کرد. حقایق، هر چند به طور موقتی یا مشروط، در این افق واقع می شوند. بنابراین چنین به نظر می رسد که مفهومی از حقیقت که تخته بند تاریخ<sup>۳۲</sup> است و در کتاب مقدس آمده است، با برخی از مفاهیم که امروزه از حقیقت به دست داده می شوند، ناسازگار نیست.

حال به الهیات جزئی می رسیم و با مسأله ای خاص مواجه می شویم. زیرا از یک سو، تعبیر سنتی ایمان مسیحی نقطه آغاز و حتی ملاکی برای الهیات جزئی هستند و باقی می ماند؛ اما از سوی دیگر، در میان دستاوردهای علمی واجد کیفیت بالا در حوزه مطالعات مربوط به کتاب مقدس و مقتضیات مربوط به ارائه ای موعظه وار از ایمان که متناسب با نیازهای مؤمنان باشد، این نوع از الهیات نظری بیش از پیش ناهمخوان جلوه می کند. افزون بر این، در گذشته الهیات قادر بود فقط از یک چارچوب روشن فلسفی و نظری تغذیه شود، در حالی که این روزها نظامهای فلسفی بسیار متنوعی در پیرامون ما وجود دارند: در حقیقت، دیگر یک نظام فرهنگی عام موجود نیست. در نتیجه و به ناگزیر، یک کثرت گرایی کلامی پدید خواهد آمد. و سرانجام این که، در این زمینه کلی، الهیات نمی تواند بدون آن که تجارب زنده جماعت مؤمنان را در نظر گیرد، صرفاً به انتقال مجموعه ای مسجل از معارف ادامه دهد. چرا که این کار خطر ناهمخوانی کامل را برای آن به همراه خواهد داشت.

در نظر داشتن تجربه متعلق به جماعت مؤمنان، بدان معناست که دیگر محال است بتوان از

خداوند به منزله متعلق اندیشه مابعدطبیعی سخن گفت. از سوی دیگر، همچنین مقبول نیست که مطلب را طوری پی گیریم که گویی آنچه راجع به خداوند می توان گفت، منحصر به معنایی است که از او نزد شخص مؤمن حاصل می شود. پروردگار بسی بلند مرتبه تر از آن است! در میان این عین گرایی<sup>۳۳</sup> کاذب و الهیاتی که به انسان مداری تقلیل پیدا کرده است، الهیات (راستین) از رهگذر توجه به تاریخ رستگاری، در جستجوی راهی برای برون شد برآمده است و در عین حال، گشودگی خویش را در برابر چالشهای برخاسته از واقعیت انسانی حفظ می کند.

در همین جاست که دو گرایش اصلی رخ می نمایند. نخستین گرایش مدعی آن است که وجود انسانی به منزله موضوع یک پژوهش کلامی، باید از نظرگاه ایمان، یعنی از نظرگاه کلام خداوند، لحاظ شود و بنابر این برای مطالعه او نمی توان از همان طریق تحقیقات تاریخی وارد شد. گرایش دیگر، میان تاریخ ناسوتی و تاریخ رستگاری تمییز قائل نمی شود: تاریخ از این حیث که تاریخ است، همانا مکانی است که خداوند در آن خویشتن را متجلی می سازد. اما به هر حال، به نظر می رسد که الهیات امروزی نسبت به کشف معنای پاینده کلام خدا در تمامی صورتهایش اهتمام می ورزد و از اینجا آغاز می کند که انسان چگونه در پرتو تاریخ، به فهمی از خویشتن و عالم خود نایل می آید. در واقع این امر، یک بار دیگر ما را به علم تاویل سوق می دهد: اهتمام نسبت به استخراج معنای امروزی یک متن از دل گذشته، [که در اینجا] متن [مورد نظر]، کتاب مقدس است و تفاسیر آن که در خلال سنت مؤمنان از پی یکدیگر آمده اند. ما هر لحظه از رویکردی به تبیین عقلانی یک مدعای نظری، که در آن ضرورتاً یک پاسخ واحد وجود دارد، دورتر می شویم. درست است که رویکرد تاویلی باید از خیانت به گذشته پرهیزد، اما نمی تواند هم، به بهانه وفاداری، به ارائه گذشته ای مرده، رضا دهد. غایت و کمال مطلوب تاویل، آن است که معنای وحی پروردگار را برای امروز تحقق بخشد.

پیش از این، وقتی که درباره حقیقت سخن می گفتم، از کنایه افق بهره جستیم. می توان چنین گفت که غایت علم تاویل، وسعت بخشیدن به افق متن و افق [دید] خواننده جدید است؛ تا جایی که این دو، به گونه ای با یکدیگر درآمیزند و یکی شوند. چنین چیزی مستلزم آن است که متکلمان، زبانی نو ابداع کنند که عینیت متن را فراهم آورد و، در عین حال، با ذهنیت مفسر امروزی هماهنگ باشد. واضح است که چنین الهیاتی همواره موقتی خواهد بود. چرا که معرفت انسانی متناهی و محدود است. این همچنین بدین معناست که الهیات همواره به روی آینده گشوده باقی می ماند:



الهیات، الهیات امید است. امید به تحقق تمامی وعده‌های پروردگار. الهیاتی که این چنین به فهم درآید، راه را برای دگرگون شدن عالم ما برطبق کلام خدا می‌گشاید، کلامی که نه به منزلهٔ حضوری غیرقابل تغییر و ساکن، بلکه به مثابهٔ نیرویی پویا مورد نظر قرار گیرد.

ما از این تصور نسبتاً ساده لوحانه دایر بر این که مصنف یک متن را بهتر از خود او فهم کنیم (آن گونه که ممکن است برخی، از علم تأویل برداشت کرده باشند) بسیار دوریم، اما از صرف تبیین متن از درون گذشته نیز فراتر رفته ایم: علم تأویل بر آن است تا متن را در عینیتش تبیین کند و نیز آن را با نظر به آنچه اکنون راجع به واقعیت بیان می‌کند، بفهمد. از رهگذر تأویل هرمنیوتیکی، به نحوی عالم تازه‌ای در برابر متن رخ می‌گشاید. این با کشف نوعی هستهٔ بی‌زمان و نامتغیر که از عصری به عصری دیگر انتقال یابد، متفاوت است: مضمون محض و حقیقی ایمان را باید در تأویل به دست آورد. اگر برای تأویلهای ممکن، هیچ گونه حدی قرار داده نمی‌شد، این کار به نسبی‌گرایی و ذهنیت<sup>۳۴</sup> محض منجر می‌گشت. اما این حد وجود دارد و عبارت است از اجماعی که از خلال تبادل نظر و احتجاج بین الاذهانی برمی‌خیزد؛ البته نه آن اجماعی که از کمترین وجه اشتراك حاصل می‌شود، بلکه آن اجماعی که از گشودگی در برابر روح القدس سرچشمه می‌گیرد. در این نگاه، الهام کلام قدسی خداوند، بیش از آن که بر خود کلمات متکی باشد، بستگی به ایمان جماعت مؤمنان دارد.

واضح است که سوای مسائل خاصی که از ناحیهٔ مدرنیته برخاسته‌اند، طریق پرداختن به الهیات به شدت از چالشهای مدرنیته متأثر گشته است. با یک جمع بندی مختصر، این مطلب بسیار روشن خواهد شد.

- کلام سنتی، کار خود را با بیان یک مدعا، یعنی نکته‌ای عقیدتی، آغاز می‌کرد. سپس این مدعا توضیح داده می‌شد؛ در وهلهٔ نخست (که بسیار حائز اهمیت بود) با فتوای مراجع تعلیم<sup>۳۵</sup> در کلیسا، توجیه می‌گردید؛ سپس با ارائهٔ نقل قولهایی از کتاب مقدس، آباء<sup>۳۶</sup> کلیسا و برخی متکلمان عظام، بر آن برهان آورده می‌شد. و بالاخره از رهگذر رد کسانانی که در همان زمان یا در زمانهای سابق، قائل به آراء مخالف بودند، مهر تأیید نهایی بر آن نقش می‌بست.

- کلامی که سمت و سوی هرمنیوتیکی داشته باشد، کار خود را با توجه جدی به این امر آغاز می‌کند که هر حقیقتی تخته بند تاریخ است. در ضمن، این مطلب را مهم می‌داند که مقدار فراوانی از نوشتارها، تقریرها و متون وجود دارد و الهیات را هم به مثابهٔ چیزی تلقی می‌کند که

بازنویسی دیگری از کلام مُنزل را تحقق می‌بخشد، و برای این منظور از نوشتارهای پیشین آغاز می‌کند، تقریباً مثل این که حلقه‌ای نو به یک زنجیر بیفزاید. این امر، در عین حال که مستلزم تعهد نسبت به امور متقدم است، نیاز به خلاقیتی دارد که روی به آینده دارد. زیرا کار این کلام، نه ارائه و ایضاح اصول عقاید غیر قابل تغییر، بلکه استخراج معنای حقیقی کلام خدا در پرتو نور تجربه نوین و تاریخمند کلیسا و انسان امروزی است. در انجام چنین کاری، الهیات مدعی ارائه نوعی حقیقت مابعدطبیعی نیست، بلکه مدعی ارائه یقینی است دایر بر این که آنچه اکنون کلام خدا به ما می‌گوید، چنین و چنان است.

به نظر من چنین می‌رسد که این تحول عظیم در بینش، رویکرد و شیوه، حتی اگر تا حدی انتزاعی یا رازگونه جلوه کند، اهمیتی بسزا دارد و به گونه‌ای مستقیم با چالش برخاسته از جانب مدرنیته گره خورده است.

اکنون می‌خواهم اجمالاً به دو موضوع خاص اشاره کنم که الهیات، ناگزیر از رویارویی با آنهاست: دین زدایی (سکولاریسم) و کثرت گرایی. اینها هر دو از مدرنیته نشأت گرفته‌اند و اگر قرار است مدرنیته باقی بماند، الهیات باید با این مسائل روبه‌رو شده و پاسخی برای آنها بیابد.

### ۳. دین زدایی و الهیات

دین زدایی (سکولاریسم) از آن دست واژه‌هایی است که در سطحی وسیع به کار رفته است - و همچنان نیز - به کار می‌رود؛ هر چند غالباً بدون آن که تعریف دقیقی داشته باشد. زمانی کسی گفت: [دین زدایی] از آن کلمات مبهمی است که هرگاه مردم از ژرف اندیشی دست می‌کشند، به ناگهان ظاهر می‌شود. آنچه نمی‌توان در آن تردید روا داشت، آن است که این پدیده پیوندی نزدیک با مدرنیته دارد. در نظر داشتن این دو موضوع به طور توأمان - یعنی توجه گسترده‌ای که این مفهوم به خود جلب کرده است و پیوند نزدیکش با مدرنیته - نمونه سودمندی از چگونگی واکنش عینی و ملموس الهیات نسبت به یکی از وجوه مدرنیته، به دست خواهد داد؛ و نیز از این که در آینده از طریق واکنش الهیات، احتمالاً به چه چیزی می‌توانیم چشم امید بدوزیم.

بدون آن که به تمامی انواع ممکن از تعاریف پردازیم، کافی است که بگوییم خطر همانا نابودی واقعیت یا عالمی است از مرتبت بالاتر که مآل همه امور را در اختیار می‌گذارد و با ناپدید شدن آن، چیزی جز جهان تاریخی بشری و متناهی برای ما باقی نمی‌ماند؛ [یعنی] همان چیزی که

در زبان لاتین «سکولوم»<sup>۳۷</sup> گفته می‌شود. این نابودی، در مرحله‌ای، تمامی وجوه حیات بشری را تحت الشعاع قرار می‌دهد: جامعه، فرهنگ، زندگانی شخصی و دین. آنگاه که دیگر به واقعیتی برتر ارجاع نشود و عقلانیت سیطره افکند، انسان و عالم او، خود مختار می‌گردند. این در ابتدا به انحطاط قدرت و نفوذ دین متشکل می‌انجامد؛ سپس جنبه مقدس عالم و انسان از نظر دور می‌ماند؛ و در نهایت، این فراگرد به الحاد<sup>۳۸</sup> منجر می‌شود. اینها همه در سطح ساختارهای جامعه و در سطح وجدانهای فردی عمل می‌کنند. هرچند ممکن است درست باشد که روزگاری الهیات، تصویری از خداوند ارائه داد که در پرتو علم جدید مقبول نیفتاده بود، اما تردیدی هم وجود ندارد که دین زدایی در بسیاری از جاها جهان را از معنا تهی ساخته است.

اولین واکنش الهیات-یا واکنش دین متشکل-را چه بسا بتوان «مقاومت» نام نهاد: تدابیری جنگی همچون صف آرای، وضع انضباط سختگیرانه عقیدتی، بذل عنایت به دیانت و عبادات سستی، و برپا کردن تشکلهای دین-بنیاد در ساحت‌های گوناگون زندگی به منظور خنثی ساختن تشکلهای دنیوی (سکولار). اما این سیاست در درازمدت آن قدر منفی به نظر می‌رسد که نمی‌تواند پاسخی واقعاً معتبر، به چالش [مورد نظر] باشد.

واکنش دیگر می‌تواند «تسلیم» خوانده شود: این واکنش نسبت به صورتهایی از الهیات (ابتدا در حلقه‌های پروتستان و سپس در میان متکلمان کاتولیک روم) اهتمام داشت که برای دستیابی به تفسیری نو از مسیحیت در پرتو دنیاپرستی زندگی جدید، تلاش می‌کردند.

برخی، از تمایز میان ایمان و دین بهره برداری کردند: دین به منزله مانعی تلقی می‌شد که نمی‌گذاشت انسان، بدون هراس، میان عمل به مسئولیتهای خود و بی‌یقینی‌های متعلق به زندگی در این عالم، وفاق حاصل کند. اما ایمان آن چیزی در نظر گرفته می‌شد که جهان را از سپهر اسرار مقدس بیرون می‌کشد تا به دست انسان بسپارد؛ انسانی که قدرت و استقلال برای سیطره بر جهان خود و شکل بخشیدن به آن را دریافت کرده است. دیگر متکلمان، با تأکید بر ارتباط شخصی انسان با خدا، بشر را فاعلی آزاد و مستقل در جهان تلقی می‌کردند: ایمان او را هیأتی پیچیده از عقاید که می‌بایست در این عالم به نحو عینی و ملموس محقق شوند، لحاظ نکرده و ظهور ملکوت پروردگار را در نسبتی علی با عمل انسان در این عالم، نمی‌دانستند.

اما متکلمان دیگر، همچنان اصرار می‌ورزیدند که با ظهور عیسی مسیح، انسان به سن بلوغ خود رسیده است و باید تصویر موهوم از یک خدای اطمینان بخش را کنار بگذارد تا حقیقتاً بتواند

تجلی ضعف و رنج را به منزله راهی به سوی مسیحیت بلوغ یافته، پذیرا شود. من ادعا نمی‌کنم که با این اشاره‌های ساده به برخی طرح‌های کلی از موضوعات مختلف تفکر کلامی، می‌توانم حق مطلب را در باب نظام‌های کلامی گوناگون ناظر به دین‌زدایی، ادا کنم. در نتیجه، نقد این گرایش‌های کلامی بر مبنای چنین ارائه ناقصی، نه فایده چندانی دارد و نه منصفانه خواهد بود. با وجود این، گمان می‌کنم که شمار زیادی از متکلمان را راه‌گریزی از دین‌زدایی نبود و از این روی، دین در جامعه جدید، به ناچار هر روز بیشتر در حاشیه قرار گرفت. برخی دین‌زدایی را همچنان چیزی نیکو تلقی می‌کردند؛ هر چند که به وجود آثار جانبی ناخوشایند آن، یعنی آنچه که گاه در مقابل دین‌زدایی، «دنیاپرستی» خوانده می‌شد، وقوف داشتند. این که در واقع، دین‌زدایی از دنیاپرستی قابل تفکیک باشد و یا احتمالاً یکی از آن دو، به ضرورت، متضمن دیگری باشد، همیشه امری واضح نیست.

آنچه باید به نحو مثبت ارزیابی شود، این عقیده محکم است که موقعیت تازه زندگی جدید، الهیاتی نو را طلب می‌کند. این بدان معناست که ما باید از معرفت خود به کلام وحی آغاز کنیم و سپس از خود پرسیم که چگونه ممکن است دانش دنیوی و مهارت فنی ما به تجسم و تجسّدی از معرفت‌مان به کلام خدا بدل شود. به نظر من، هر چند این سخن اندکی متناقض می‌نماید، ما باید اذعان داشته باشیم که دین‌گریزی نمی‌تواند اجتناب‌ناپذیر باشد. زیرا نه فقط جماعت‌های مؤمنان، بلکه حتی بشریت به طور کلی، نمی‌تواند در کسوت جامعه انسانی که شایسته این نام باشد، بقاء یابد؛ اگر به عقلانیتی عمیق‌تر از صرف تفکر تحصّلی<sup>۳۹</sup> و تجربی، رجوع نکند. این برای یک الهیات جدید و مناسب عصر ما، چه معنایی را افاده می‌کند؟ چه تصویری را از خدا به انسان جدید ارائه می‌کند؟ در الهیات اخیر، چند درون‌نامه به پیدایش این تصویر تازه‌تر از خدا و همچنین معنای خدا نزد انسان امروزی کمک می‌کنند.

- در گذشته، خداوند غالباً در جهت تبیین پدیده‌های اسرارآمیز یا معجزه‌آسا سودمند می‌افتاد؛ علم جدید برای بسیاری از چیزها، تبیین‌هایی طبیعی فراهم آورده است و احتمالاً بیش از اینها نیز در راهند. نتیجه آن که انسان خدای خود شده است. [اکنون] با مسأله رجعت به خدای حقیقی روبه‌رو هستیم که تجسمی از نیاز ما به یقین نباشد؛ رجعت به سوی خدایی که هرگز در قالب فهم ما نمی‌گنجد. زیرا او برتر از همه مقولات و نظام‌های ماست؛ رجعت به سوی خدایی که در انتظارش هستیم و طلبش می‌کنیم؛ همو که غایت‌الغایاتِ جملگی خواستها و آرزوهای

ماست. در جهانی که آکنده از عقلانیت است، ما به این اشتیاق نسبت به خدا نیازمندیم تا تصویری را که از خود پروانده ایم، در تناسب حقیقی اش نگاه داریم.

- انسان خودمختار، خود شکوفایی<sup>۴۰</sup> و خودسازی<sup>۴۱</sup> را به مثابه سعادت نهایی خود، در نظر می گیرد. و با وجود این، هم در زندگی خود و هم در زندگی دیگران، دائماً با محنت و بی عدالتی و مرگ مواجه می شود. چه کسی باید به دفاع از بی گناهیانی که رنج می کشند، برخیزد؟ در کجا باید ملاک‌هایی برای عدالت و انسانیتی فزون تر در شیوه زندگی خود بیابیم؟ چگونه می توان از دور باطل خودمختاری و فردگرایی رها شد، مگر با گوش سپردن به خداوند که مدافع ضعیفان و دردمندان است و از رهگذر ارزش‌هایی که اعطا می کند، انسان را از بند نخوت و امی رهاوند تا مردمان بتوانند دست در دست یکدیگر با بی عدالتی رو در رو شوند؟

- جامعه جدید، به رغم همه فردگرایی اش، به شدت بر اطمینان و اعتماد تکیه دارد؛ حتی اگر این [اعتماد] به خاطر تخصیص و تقسیم وظایف به وجود آمده باشد. همگی می دانیم که چطور به کرات این اعتماد به رسوایی می نشیند و چه مقدار دلسردی و حتی افسردگی می تواند از آن حاصل شود؟ در جامعه جدید، این مجال و در واقع، این نیاز وجود دارد که توکل به پروردگار را جار بزنیم، تا بتوانیم در فراسوی یاس، چشم اندازی از شجاعت بگشاییم: خواست خداوند آن است که انسان بزیاد و در فراسوی تمامی فراز و فرودهایی که تجربه می کند، به شکوفایی حقیقی در زندگی نایل آید.

- یک جامعه سودگرا،<sup>۴۲</sup> از الطاف بلاعوض، که نشان رایگان و نیکی غیر خودخواهانه اند، درکی ندارد. چه بسا بارزترین نشانه لطف بلاعوض، بخشایش باشد. باید این واقعیت را به جامعه انسانی یادآور شد که خداوند، خدای رحمت است. او نه از روی ضعف، بلکه به خاطر ارزش والای عشق غیر خودخواهانه، همواره آماده بخشودن است: انسان نیز باید بخشودن را بلد باشد. اینها فقط نمونه هایی معدود از پاسخهای کلامی ممکن به چالشهای دین زدایی است که نه با رد مدرنیته و نه با تسلیم شدن به آن، بلکه از رهگذر ابداع دوباره راهی که بدان بتوان با بشر از خدایش سخن گفت، صورت می پذیرند؛ راهی که ژرف ترین نیازهای انسان را، هر چند غالباً ناخودآگاهند، برآورده می سازد.

#### ۴. کثرت گرایی و الهیات

آنگاه که از کثرت گرایی و الهیات سخن می‌گوییم، مراد ما تکثر تعابیر متعلق به دین واحد مسیحیت در الهیات نیست. ما قصد داریم به آن ویژگی مدرنیته اشاره کنیم که طبیعت زمانمند و مکانمند قضایا را مورد تأکید قرار می‌دهد. از این نظرگاه، تکثر ادیان ممکن است کاملاً طبیعی جلوه کند؛ در طول تاریخ بشریت از آن زمان که ما بدان علم داریم، وضعیت واقعی امور، در واقع همین بوده است. آنچه بیشتر تازگی دارد، تعداد فزاینده موقعیتهای کثرت گرایی دینی در بعضی جوامع و کشورهاست که معلول جابه‌جایی جمعیتها و به سستی گراییدن انسجام اجتماعی در جوامع جدید می‌باشد. این کثرت گرایی ممکن است به نحوی، به مقابله با ازدگی دین در جوامع جدید بینجامد، که یا با ظهور انواع التقاط گرایی و یا، به هنگام رویارویی با صور تازه دین، از رهگذر احیای علقه دینی صورت می‌پذیرد. اما سرانجام آنچه کثرت گرایی را به معضلی واقعی برای الهیات بدل می‌کند، ادعای مطلق بودن<sup>۴۳</sup> از جانب مسیحیت است؛ ادعایی که، از این حیث، وجه اشتراك آن با سایر ادیان جهانی می‌باشد.

آنگاه که واژه «مطلق» را به کار می‌بریم، از آن معنای «مطلقاً فارغ از همه قیود» را اراده نمی‌کنیم. این معنای دقیق و فلسفی از این واژه، تنها درباره خداوند صدق می‌کند. ما آن را بیشتر به معنای «کامل»، یا «تحقق کامل» به کار می‌بریم. فلسفه دیالکتیکی هگل، به همین نحو، مسیحیت را به مثابه تحقق کامل پدیدار دین لحاظ کرد. در سنت کاتولیک روم، ضرب‌المثلی وجود داشت که قدمتش به قرن سوم میلادی می‌رسید، اما بیشتر از طریق قاعده منسوب به فالژنتیوس اهل راسپه<sup>۴۴</sup> (قرن ششم)، شهرت یافته بود. مَثَل به این قرار است: «بیرون از کلیسا، احدی رستگار نمی‌شود.» این مثل ابتدا در حکم تذکری به بدعت گزاران بود، دایر بر این که با تقرر در بیرون از وحدت ایمان کلیسایی، هیچ چیزی به دست نمی‌آورند. اما بتدریج، این مقصود به این شکل تغییر یافت که جملگی مسیحیان غیر کاتولیک و بالاخره تمامی مؤمنان به ادیان غیر مسیحی، تنها از این روی که عضو کلیسای کاتولیک روم نیستند، از رستگاری محرومند. بدترین زیاده‌رویها در تفسیر این مثل سنتی در سال ۱۹۴۹ به طور رسمی اصلاح شد، اما تحول حقیقی و مهم در برخورد با ادیان غیر مسیحی، در شورای دوم واتیکان رخ داد. در اعلامیه «مردان عصر ما»<sup>۴۵</sup>، درباره نسبت کلیسا با ادیان غیر مسیحی (۱۹۶۵) چنین می‌خوانیم: «کلیسای

کاتولیک، آنچه را که در این ادیان، حقیقی و مقدس است، مطرود اعلام نمی‌کند. این کلیسا شیوه زندگی و رفتار و دستورات و تعالیمی را که غالباً بازتابی از شعاع حقیقتی هستند که همه انسانها را منور می‌گرداند،<sup>۴۶</sup> حرمت می‌نهد؛ هر چند که از جهات بسیار با تعالیم خود آن تفاوت داشته باشند. « این برخورد بسیار بازتر و مثبت‌تر با ادیان غیر مسیحی، که با واقعیت کثرت‌گرایی دینی در تعداد هر چه بیشتری از کشورها درآمیخته است، منجر به ظهور گونه‌ای نوین از تفکر کلامی شده است که «الهیات ناظر به همه ادیان»<sup>۴۷</sup> نامیده می‌شود. این صورتی کلامی از علم ادیان<sup>۴۸</sup> نیست؛ بلکه تفکری حقیقتاً کلامی است که قصد دارد به فهم ادیان غیر مسیحی و درک رابطه میان مسیحیان و غیر مسیحیان، از هر دو حیث نظری و عملی، عمق ببخشد. در نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که در طرح خداوند برای عالم، اهمیت کثرت‌گرایی دینی چه می‌توانسته باشد و چگونه می‌توان این امر را از لحاظ کلامی مستدل کرد.

اما عنصری وجود دارد که این تلاش را دشوارتر می‌سازد. اعلامیه «مردان عصر ما» که اندکی پیش، از آن نقل قول شد، چنین ادامه می‌یابد: «لکن او (یعنی کلیسا) بی‌هیچ درنگی، آنچنان که تکلیف محتوم اوست، مسیح را تسبیح می‌گوید که طریق است، حقیقت و حیات است. تنها در اوست که آدمیان کمال حیات دینی خویش را می‌یابند؛ در او که از رهگذرش خداوند همه چیزها را با خود آشتی داد.»

هرگاه کسی بخواهد درباره رابطه میان ادیان تأمل کند، برخی رهیافتهای اساسی لازم می‌آید: در وهله نخست، رهیافتی حرمت‌آمیز نسبت به دیگری با در نظر گرفتن تفاوت‌هایش، و در وهله بعدی همچنین نیاز به تعهد نسبت به خویشتن، [یعنی] نسبت به هویت دینی خود. بدون این دو رهیافت، رابطه، عاری از هرگونه تناسبی خواهد بود. معضل الهیات از این امر سرچشمه می‌گیرد که در نظر عده‌ای از مردم، برای آن که همسخنی واجد مرتبه یا گونه‌ای از همدلی شود، وجود یک برابری بنیادین لازم است: کسی نباید از همان آغاز، مدعی [در اختیار داشتن] حقیقت غایی شود. اما این همان کاری است که ادیان جهانی به آن مبادرت می‌ورزند.

من، تنها می‌توانم به نیابت از مسیحیت سخن بگویم و نشان دهم که «الهیات ناظر به همه ادیان» در جهت روشن کردن مسائل مطرح، چگونه تلاش می‌کند. شاید ادعای کشف پاسخی برای این معضل<sup>۴۹</sup>، هنوز خیلی زود باشد. در حالی که اصلاح تفسیر مربوط به این مکتب، که بیرون از کلیسا هیچ‌کس رستگار نمی‌شود، آسان بود، معضل واقعی از این امر برمی‌خیزد که از منظر

مسیحیت، خارج از عیسی مسیح کسی رستگار نمی‌شود: «غیر از او احدی نیست که بتواند انسان را رستگار سازد، زیرا در زیر این آسمان، نام دیگری به انسان اعطا نشده است تا از رهگذرش رستگار شود» (اعمال رسولان، ۴: ۱۲). قول دیگری از کتاب مقدس معضل مزبور را به روشنی مقرر می‌سازد: «خداوند... که اراده‌اش بر رستگار شدن جملگی انسانها قرار گرفته است و بر این که آنها به حقیقت پی ببرند»، چنین ادامه می‌یابد: «زیرا خداوند تنها یکی است و تنها میانجی میان او و انسان نیز عیسی مسیح است...» (اول تیموتائوس، ۲: ۴-۵). شورای دوم واتیکان، در رهیافت مثبت خود، وحدت بنیادین نوع بشر را به منزله نقطه آغازی در فهم طرح خداوند لحاظ می‌کند و به حضور «بذرهای کلمه»<sup>۵۰</sup>، نه تنها در قلوب یکایک اشخاص، بلکه در خود سنتهای دینی غیر مسیحی ایمان دارد؛ که گونه‌ای حضور نهانی از راز نجات بخش مسیح است. با این وجود، شورای دوم تا آنجا پیش نرفت که دیگر سنتهای دینی را «راههای رستگاری» بداند؛ هر چند برخی بر این گمانند که حرکتی آغازین را در این جهت انجام داده است.

اعجاب برانگیز نیست که اندیشه آن دسته از متکلمان مسیحی که به این مسائل عنایت دارند، بر آن بخش از الهیات متمرکز شده است که «مسیح شناسی»<sup>۵۱</sup> نام دارد؛ [یعنی] آن آموزه‌ای که به شخص عیسی مسیح می‌پردازد. موضع قدیم تر، می‌توانست انحصارگرایی مسیح-مدار<sup>۵۲</sup> نام گیرد. برخی آن را موضع کلیسا-مدار می‌خوانند، چرا که در آن نقش محوری به کلیسا نسبت داده می‌شود. این موضع در واقع بر این رأی است که ایمان آشکار به عیسی مسیح و تعلق مشهود به کلیسا، شرایط ضروری رستگاری اند.

این موضع قدیم تر، به نحوی فزاینده با رهیافت مسیح-مدار که بر انحصارگرایی مسیح-مدار تأکید می‌ورزد، جایگزین شده است. این رهیافت بر این اعتقاد است که وحی مسیحی محک نهایی ادیان دیگر است. اما در این ادیان ارزشهای اصیل چندی را می‌یابد که دست کم می‌توانند به مثابه «نخستین گام» یا «هموارسازی راه انجیل»، به حساب آیند. [اینها] می‌توانند به کسانی که به این ادیان دیگر تعلق دارند، یاری رسانند تا به درک غنای حقیقت نهفته در راز مسیح نایل آیند.

با این حال، برخی از متکلمان احساس می‌کنند که حتی این رهیافت جامع، فاقد ملزومات یک همسخنی حقیقی است؛ زیرا تفاوت ادیان دیگر را بجد نمی‌گیرد؛ به گفته ایشان، در الهیات به یک انقلاب «کپرنیکی» نیاز داریم. همچنان که اخترشناسان، عاقبت ناگزیر شدند هیئت بطلمیوسی عالم را که محورش زمین بود ترك گویند و هیئت کپرنیکی را که محورش خورشید



است، برگزینند، الهیات نیز باید مسیح-مداری را به نفع خدا-مداری رها سازد. در این خط مشی فکری، ادیان بزرگ عالم، به منزله پاسخهایی گوناگون به واقعیت بی همتای الوهی ملحوظ می گردند. همین خدا-مداری به منزله گزینه ای کلامی، است که گاه کثرت گرایی یا الهیات کثرت گرا نامیده می شود. بنا به عقیده برخی از متکلمان، می توان به دیدگاه خدا-مدار که برای توجیه واقعیت کثرت گرایی دینی که خداوند آن را، بنا به دلیلی ورای فهم ما، روا داشته است، باور داشت و در عین حال برای مسیح، قائل به نقشی تعیین کننده در تدبیر رستگاری بود. ایشان بدون آن که ادیان دیگر را راههای عادی رستگاری نام نهند، گاه از «راههای مستقل رستگاری» سخن می گویند. سایر متکلمان، نیاز به حفظ صورتی از «مسیح مداری دستوری»<sup>۵۳</sup> را نمی پذیرند.

بی تردید، اخذ نتایج نهایی از این بحث و مناقشه که هنوز هم ادامه دارد، خیلی زود است. به نام تعهد صادقانه ای که به هویت مسیحی خود دارم، احساس می کنم که ویژگی محوری یک الهیات مسیحی ناظر به همه ادیان، باید گونه ای شمول گرایی<sup>۵۴</sup> مسیح-مدار باشد. از سوی دیگر، به نظر می رسد که تأکید بر این امر که عیسی مسیح جایگزین خدا نمی شود، با بینش کتاب مقدس کاملاً سازگار است: مسیح در دل راز رستگاری ما قرار دارد. زیرا خداوند او را در آنجا قرار داده است. این مطلب، ناگزیر به ما این امکان را می دهد که به رهیافت مسیح-مدار خود، بُعدی خدا-مدار ببخشیم؛ حتی اگر مشاهده صورت نهایی این الهیات ناظر به همه ادیان به آینده موکول شود. قطع نظر از هر آنچه پیش آید، ملاحظاتی اولیه مان، ما را آماده ساخته اند تا در چارچوب معینی، از امکان در پیش گرفتن راههای متعدد برای نظر به این راز، برخوردار شویم. در خاتمه، شاید بتوان این نکته را افزود که کاوش برای دستیابی به یک همسخنی اصیل، علاوه بر التزام جدی همه کسانی که در همسخنی شرکت دارند، به صبری عظیم نیاز دارد. در ضمن، چون الهیات نظام مند همچنان به جستجوی پاسخهای محکم برای مسائل بسیار واقعی موجود، اشتغال دارد، هیچ چیز نباید مانع از آن شود که ما در حال و هوای نیایش و اشتیاق به عالمی بهتر، با یکدیگر همدل باشیم.

پی نوشتها:

\* این مقاله برای سمینار «ارزیابی کلامی تجدد»، برگزار شده در تهران، اکتبر - نوامبر ۱۹۹۴ آماده گردیده بود که در شماره دوم مجله Dialogue چاپ گردید. ترجمه مقاله توسط استاد مصطفی ملکیان ویراستاری شد.

1. Modernity (جهت دوری از خلط معنای مدرنیته و مدرنیسم، در طول مقاله واژه مدرنیته به فارسی برگردانده نشده است)
2. Modernization
3. Ancients and Moderns
4. Via modernorum
5. Synthesis
6. Subjectivity
7. rational
8. relativism
9. evolutionism
10. Intranscendent
11. immanent
12. Pluralism
13. humanists
14. Protestant Reformation
15. Utopian
16. hermeneutics
17. methodological
18. Secularization
19. Homer
20. Grammatical
21. allegorical
22. The Old Testament
23. assumption
24. The New Testament
25. Orthodoxy
26. Vincent of Lerins

27. religions of the Book (مراد اهل تفسیر و تاویل کتاب مقدس است - م.م.)
28. Analogical
29. objectivity
30. Salvation
31. Das Wahr ist das Ganze
32. History - bound
33. Objectivism
34. Subjectivity
35. The Magisterium (لاتین)
36. Fathers of the Church
37. saeculum
38. atheism
39. positivistic
40. Self-fulfillment
41. Self-realization
42. Utilitarian
43. absoluteness
44. Fulgentius of Ruspe
- ۴۵ . هریک از اعلامیه های واتیکان، عنوانی را به خود اختصاص داده بودند. عنوان این اعلامیه به زبان لاتین «Nostra Aetate» بود که به معنای «مردان عصر ما» می باشد - م.
- ۴۶ . مراد نور کلمه است که براساس قول کتاب مقدس، در دل همه آدمیان وجود دارد - م.
47. Theology of Religious
48. Science of Religions
49. dilemma
50. Seeds of the Word
51. Christology
52. Christocentric exclusivism
53. normative
- ۵۴ . هورستن، جامعیت مسیح - مدار را در مقابل انحصارگرایی مسیح - مدار پیشنهاد می کند.