لـــماذا نـــدرس الماضي؟

لماذا ندرس الماضي؟

البحث عن الكنيسة التّاريخيَّة

روان وليامس

نقلته إلى العربيَّة

كلير بو ناصيف

دار المشرق - بيروت

لا مانع من طبعه

بولس دحدح
النائب الرسوليّ للاتين في لبنان
جعيتا، ٢٠١٢/٨/٢٩

جميع الحقوق محفوظة، طبعة أولى ٢٠١٣
دار المشرق ش.م.م.
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠ لبنان
www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-5410-2

التوزيع: **المكتبة الشرقيّة ش.م.ل.**
الجسر الواطي - سنّ الفيل
ص.ب: ٥٥٢٠٦ - بيروت، لبنان
تلفون: ٤٨٥٧٩٣ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ - ٤٩٢١١٢ (٠١)
Website: www.librairieorientale.com.lb
E-mail: admin@librairieorientale.com.lb
E-mail: libor@cyberia.net.lb

صدر هذا الكتاب بالإنكليزيّة تحت عنوان:
Why Study the Past ?
The Quest for the Historical Church
ROWAN WILLIAMS
first published in 2005 by Darton, Longman and Todd Ltd
1 Spencer Court – 140-142 Wandsworth Hight Street
London SW 18 4JJ.

المقدّمة

أبصر هذا الكتاب النور بعد سلسلة المحاضرات التي أُعطِيَت في أيّار ٢٠٠٣ بكاتدرائيّة سالزبُري، تحت رعاية كلّيّة سَروم؛ وأريد أن أعرب عن امتناني الشديد للكلّيّة لأنّها منحتني هذه الفرصة، وكذلك لكلّ مَن حضر (لأنّهم واجهوا تحدّيات عديدة أهمّها التفاوت المتنوّع بدرجات الحرارة والضجيج الذي يملأ الأذن)، هؤلاء الذين طرحوا الأسئلة وتابعوا الحديث، وكلّ مَن شارك بكرم بالكاتدرائيّة في تنظيم مختلف النشاطات (والتعامل مع ما نجمَ عن الطقس والضجّة من تحدّيات). يشكّل هذا المؤلَّف عملًا جيّدًا أطول من المحاضرات الأصليّة، وبهذا سنحت لي الفرصة لكي أوضّح عددًا من الأفكار المتنوّعة ولكي أجيب بشكلٍ غير مباشر عن بعض النقاط التي أثيرت في حديثنا.

في الواقع، أنا أحاول أن أركّز على ثلاث نقاط أساسيّة: أوّلًا، يتألّف التاريخ من مجموعة قصص نخبرها من أجل أن نفهم هويّتنا والعالم الذي نعيش فيه حاليًّا بشكل أفضل؛ باعتباره قضيّة خطّيّة، ليس التاريخ أبدًا قائمةً من الأمور التي تحدث لمجرّد أن تحدث. ذلك أنّه من المحتّم علينا أن نصدر أحكامًا عن أهمّيّة ما يعالجه، وغالبًا - دائمًا؟ - ما كان يمثّل عنصرًا من عناصر الحكم الأخلاقيّ السطحيّ بعض الشيء. نبدأ بسرد القصّة لنحصل على تحديدٍ أفضل لما نحن عليه أو للموضوع الذي

نكون في صدده: يساعدنا التاريخ في وصف الأشياء. ويجعلنا التاريخ الجيّد نفكّر مجدّدًا في تحديد الأشياء التي نعتقد أنّنا نفهمها على أتمّ وجه، لأنّه لا يتعلّق بما هو مألوف وحسب، بل بما هو غريب. إنّه يعترف بأنّ «الماضي بلد غريب» تمامًا كما هو «ماضينا».

هذا كلّه ينطبق على تاريخ الكنيسة بقدر ما ينطبق على مؤسّسات أخرى. يصبح تاريخ الكنيسة شائعًا مثل الرياضة عندما يبدو أخفّ وضوحًا ممّا كان عليه أو عندما تدعو الحاجة إلى محاربة التحديدات التي نظنّها خاطئة. لذلك، عندما نتمعّن بطريقة كتابة تاريخ الكنيسة، سنرى أشخاصًا يحاولون أن يرسّخوا بكلّ وضوح ما تمثّله الكنيسة. وفي بعض الأحيان، يظنّون أنّه باستطاعتهم أن يقوموا بذلك فقط من خلال اللجوء إلى نوع من نظريّة المؤامرة: ذات مرّة، كان الأمر كلّه على ما يرام، قبل أن تضطلع به الفلسفة اليونانيّة، والقانون اللاتينيّ، والبابا، والمجتمع الأبويّ، ونظام الملكيّة، أو أيّ شيء آخر. إلّا أنّ التحدّي لا يزال قائمًا ولا سيّما في قصّة فيها نوع من الاستمراريّة. بالتالي، أستهلّ كتابي بنظرة إلى بعض الأمثال عن هذا كلّه، مرورًا بالعصور والحقبات الزمنيّة المختلفة.

ولكنّ هذا الأمر يقود إلى طرح سؤال آخر أعمق بعد. تزعم الكنيسة أنّها الجماعة البشريّة الأشدّ تفهّمًا في هذا العالم - العرق البشريّ الجديد الذي ما زال جنينًا. وهي تزعم ذلك لأنّها تؤمن بأنّها تأسّست بفضل عمل الله وليس بفضل أيّ عمليّة بشريّة تحدّها الأحداث. ولدى مؤمنٍ مسيحيّ يحاول أن يكتب عن تاريخ الكنيسة، يبرز التحدّي في تحديد الطرق التي بيّنت الكنيسة من خلالها أصلها الإلهيّ - أو التي حاولت على الأقلّ أن

تتجنّب من خلالها الصيغ والممارسات التي تُعتّمُ مطالبتها بالأصل الإلهيّ. وأعالج في الفصلين المتوسّطين من هذا الكتاب بعض الطرق التي، في عصور الكنيسة الأولى وأثناء نقاشات حقبة الإصلاح المزعجة، كان فيها تفهّم الناس الكنيسة مرسومًا بالمخاوف في موقفهم من الماضي والحاضر. لقد حاولتُ أن أبيّن كيف يمكننا، بالنظر إلى تلك الحقبة، أن نرى بصيص النور يدخل عبر النقاط الأساسيّة التي ينبغي أن نفكّر بها في أيّ نظريّة عن أنّ ماهيّة الكنيسة تنمو من الإيمان بأنّها مستمدّة من الله.

لذلك أنا أبحث عن طريقة لقراءة تاريخ الكنيسة، التاريخ الحسّاس لاهوتيًّا. وهذا لا يعني أبدًا أن نسمح للمصالح اللاهوتيّة بأن تطرح أسئلة تاريخيّة، أو أن نزعم أنّه لا يجدر بنا أن نهتمّ بالدوافع البشريّة والتكييف الاجتماعيّ أو السياسيّ عندما ننظرُ إلى الماضي المسيحيّ: اللاهوت الجيّد لا ينبع من التاريخ السيّئ. في الواقع، لا بدّ لنا من أن نقبل أن تشكّل بعض تواريخ الكنيسة عن الماضي تاريخًا سيّئًا لأنّها تتنقّل بسرعة فائقة من اللاهوت والروحانيّة إلى الشكل الذي تتّخذه أحداث الماضي. ولكنّ المسيحيّ - وهنا تكمن النقطة الثالثة - يؤمن بأنّ مسيحيّي الماضي والحاضر (والمستقبل أيضًا في هذا الموضوع تحديدًا) مجتمعون كلّهم في جسد المسيح، هذه الجماعة التي يضفي فيها كلّ فرد منّا لمسةً فريدةً على حياة الكلّ. وهذا يعني أنّ المسيحيّين سينظرون ويصغون إلى دراسة التاريخ المسيحيّ باحثين عمّا يغذّي إيمانهم حاليًّا؛ لن يلغوا الماضي بكلّ بساطة كونه سجلًّا حزينًا أو قاسيًا أو خطأً غبيًّا (مهما كَثُر ذلك). لتوقُّعنا عنصرٌ مهمّ: يجدر بنا أن ننطلق من دراسة الماضي متشبّعين فعلًا من النضوج المسيحيّ.

ما سبق أن قلناه يسبح عكس تيّار ممارساتنا الحاليّة، أتقليديّين كنّا ندعو أنفسنا أم متحرّرين. وكما سأقول غير مرّة، يضيع التقليديّون أحيانًا لأنّهم لا يتوقّعون أن يفاجأهم الماضي؛ في حين أنّ المتحرّرين يضيعون لأنّهم لا يتوقّعون أنّهم قد يهتّمون بالماضي أو يتساءلون عنه. وفي إطار ثقافيّ حيث لا يشجَّع فهم التاريخ بشكل معقول، ليس مستغربًا أن يكون الأشخاص الملتزمون دينيًّا مرتبكين بقدر أيّ شخص آخر يتوصّل إلى التعامل والماضي.

لقد كان الهدف من وضع هذا الكتاب تشجيع الناس على النظر إلى تاريخ الكنيسة، وأن يتوقّعوا أنّهم سيتفاجأون ويطرحون الأسئلة. فهو يحاول أن يدرس معظم أوجه الموضوع؛ وأنا أعتذر عن المرّات التي اعتبرت فيها بعض الأمور غير المألوفة بديهيّةً، أو التي عالجتُ فيها بعض العمليّات الشديدة التعقيد بتبسيط مضلّل. وفي كلّ صفحة كتبتها، أنا مدين لجميع مَن يدرسون التاريخ بشكل جدّيّ ولكلّ مَن يسعى إلى معالجته بطريقة تواجه المفاجأة والتحدّي. أمّا الأحاديث التالية فكانت لتبدو مختلفة فعلًا لولا الأمثال التي استوحيتها من لويس أيرس، وتيم بارنز، وكايت كوبر، وبراين غولدينغ، وجوديت هيرّين، وشون هيوز، وإليزابيث ماك هارلين، وجوديت مالتباي، ودايرمايد ماك كولوك، وكارن طورجيزِن، ولولا صداقتهم والمساعدة التي قدّموها إليّ. لذلك أودّ أن أعرب عن شكري لهم ولعدد من زملائي ورفاقي الآخرين؛ وكالعادة، لجاين.

روان وليامس

لامبيث، زمن المجيء، ٢٠٠٤

الفصل الأوّل

صناعة التاريخ: ما الذي ننتظره من الماضي؟

- ١ -

عندما يبدأ الناس رحلتهم كي يثبتوا أنّه لم يتغيّر شيء، يمكنك عادةً أن تتأكّد من أنّ أمرًا شديد الجدّيّة قد حصل. ذلك أنّك عندما تشعر بأنّك بحاجة إلى تبيان أنّه ثمّة تشويش على ما كان يُعتَبر بديهيًّا في السابق. عندما يغيب الوعي للأمور المتغيّرة، تبقى بعضُ الأسئلة غير مطروحة؛ إذ إنّ ما هو موجود يبدو واضحًا وطبيعيًّا. فإذا أردت أن تثبت أنّه طبيعيّ، قد تفلح في محاولاتك كما أنّك قد تفشل، ولكنّ الأكيد أنّ نوعًا من فقدان البراءة قد اتّخذ له مكانًا. وقد بات من الواضح أنّه لم يعد يمكنك أن تسلّم بأنّ الكلّ يعرف جيّدًا ما هو واضح وما هو طبيعيّ.

على العموم، لا يكتب الأولاد سيرة حياتهم. ويقال إنّ العالِم الكاثوليكيّ في الكتاب المقدّس رونالد نوكس، عندما كان صبيًّا في الرابعة من العمر، سُئِلَ عمّا كان يفعله في حال لم يكن يتمكّن من النوم، فأتت إجابته على الشكل التالي: «أتمدّد وأفكّر في الماضي»؛ ولكنّه من الآمن أن نفترض أنّه شخصٌ غير اعتياديّ. ونأخذ نفكّر في الطريقة التي سنخبر بها قصّة حياتنا عندما نصبح أشدّ وعيًا من السابق لما أصبحنا عليه، ولاختلافنا

عمّا نتذكّره عن أنفسنا. وبالطبع، يُطَبَّق الأمر نفسه على القصص التي نخبرها عن ماضينا المشترَك: عن التاريخ. كون التاريخ لا يزال حتّى الآن محاولةً بريئة لإدراج الأحداث في مساحة محايدة بعض الشيء، يحاول التاريخ أن يحدّد موضوعه بشكل أوضح. وفي هذا الصدد، ما من تاريخ عالميّ. «ما الذي حصل العام ١٠٦٦؟» يبدو هذا السؤال بسيطًا جدًّا، وتبدو الإجابة الصحيحة عنه بسيطة أيضًا - معركة هاستينغز. ولكن من البديهيّ أن نعرف كلّنا التاريخ الذي نخبره: قصّة مَن حكم ائتلاف الإمارات المحلّيّة الفضفاض الذي عُرِفَ في وقت لاحق باسم إنكلترا. أمور عديدة ومختلفة حصلت العام ١٠٦٦؛ وفي رأي مؤرّخين القرون الوسطى بإندونيسيا على سبيل المثال، قد يشكّلُ العام نفسُه ١٠٦٦ (أو بالأحرى ما يساويه في الروزنامات المحلّيّة) عامًا هادئًا بشكل خاصّ. فحتّى تاريخ «١٠٦٦» نفسه يخبرنا بأنّه قصّة حصلت في العالم المسيحيّ، قصّة صيغ إطارها نوعًا ما عبر الأحداث التي طرأت في فلسطين قبل ألف سنة. ليس لدينا حتّى «جدول» بسيط عن التاريخ؛ نحن نرسمه عندما نرغب في أن نحلّ بعض المشاكل المتأتّية عمّا نحن عليه الآن. إنّنا نستخدم القصص لنحدّد موضوعًا معيّنًا - شخصًا، بلدًا، عمليّة، أو ممارسة - كما لو كان أمرًا قائمًا ومستمرًّا عبر الزمن.

لذلك، يبدأ كتابٌ حديثُ العهد عن التاريخ الشائع مثل كتاب نورمَن ديفيس: **الجزُر** (*The Isles*) بتحدّي الافتراض القائل إنّنا نعرف ما نتحدّث عنه عندما نحاول أن نكتب تاريخ «بريطانيا». ما الذي نفعله تحديدًا عندما نجمع كتلة الجزر الخارجيّة هذه ونخبر قصّة تشدّد على أنّها جزر تنتمي بعضها إلى بعض «طبيعيًّا» وكأنّها وحدة واحدة؟ إنّنا نعزّز الإيمان بأنّ صورة

إنكلترا وجيرانها المستقلّين الذين أتوا إلى أجدادنا أو حتّى أجدادهم بشكل طبيعيّ إلى حدّ ما هي الطريقة «الطبيعيّة» للنظر إلى ماضي مجموعة الجزر هذه. وتبقى الوقائع المحرجة والمزعجة مذلّلة ومهملة، في حين أنّ بعض الوقائع الأخرى يتمّ وضعه في الصدارة وغالبًا بطرق قد تفاجئ فعلًا بعض الأشخاص المتورّطين فيها أصلًا.

كلّ ذلك لا تلتقطه الشكوك المألوفة في التاريخ «الموضوعيّ» أو أيّ نوع من أنواع الشكوك المتطرّفة في تحيّزات المؤرّخ التي تجعل الوثوق بأيّ قصّة شبه مستحيل. ليس مجرّد أن تكون القصص صحيحة أو غير صحيحة ما يساعد في معرفة بعض الأسئلة التي يعتقدون أنّهم يجيبون عنها (أو يجيبون عنها من دون أن يدركوا أنّهم يفعلون). وأعود هنا إلى النقطة الأساسيّة التي افتتحتُ بها هذا الفصل: عندما تشعر بأنّك غير قادر على التسليم بأنّ الأمور هي نفسها، تأخذ في التأريخ، وفي تنظيم الذاكرة الجماعيّة كي يتمّ تحسين الثغرات وعرض الهويّات. لقد اقترح فيلسوف فرنسيّ أنّ «التاريخ (بمعنى الكلمة الحديث) والثورة يولدان معًا»؛ بمعنى أنّه عندما تُقطَع العلاقات في تجربة الشركات، يعجز الناس عن تفادي العودة إلى ماضيهم والنظر إليه بطريقة غريبة نوعًا ما. يتماشى أخذ هذه الغرابة بعين الاعتبار من جهة، وتأييد المؤسّسات الجديدة التي زُرِعَت في التجربة الثوريّة أو رفضها من جهة أخرى على الخطّ نفسه، وعند هذا الكاتب كما عند غيره، يضع برنامج «العقليّة الحديثة» («المتحفّظة» بقدر ما هي «متحرّرة»).

هذه النقطة جيّدة جدًّا إذ إنّها تساعدنا في رؤية جزء معيّن من مشاكل العقليّة المعاصرة (ويجدر بنا أن ننظر مجدّدًا إلى بعض

تداعياتها). ولكن، في حين أنّ تطبيقها في عصرنا الحاليّ هو بغاية الوضوح، يؤكّد أنّ السؤال الضمنيّ يعود إلى أصول اللغة المسيحيّة القديمة، حتّى ولو لم تظهر التداعيات كلّها قبل القرن التاسع عشر. إقتباسًا عن كاتب فرنسيّ آخر هو لاهوتيّ هذه المرّة، أقولُ إنّ «الديانة المسيحيّة لسيت من أروع أمور التاريخ؛ بل إنّ التاريخ هو من أروع الأمور في الديانة المسيحيّة».

وقد يمكننا أن نقول بدقّة أشدّ إنّ العمل الذي يقوم به الإنجيل بحدّ ذاته يمهّد لبعض أساسات التاريخ الرئيسيّة. إنّ الشعب اليهوديّ يخبر قصّته في ضوء سلسلة كاملة من التخريبات - الخروج، والوصول إلى الملكيّة، وانقسامها، ونفيها. وقد ذهب بعض العلماء إلى أبعد من ذلك، بحيث قالوا إنّ الكتابات العبريّة تمثّل عمليًّا قصّةً تاريخيّةً مرسومة لتعطي نسبًا لمجموعةٍ من المستعمرين التي لا أصول لها أبدًا في ما أصبح يُعرَف لاحقًا باليهوديّة، الأشخاص الذين رحّلتهم الإدارة البابيلونيّة إلى هناك. وفي حين أنّها ليست فرضيّةً مرجّحةً كثيرًا أن تكون قصّة القواعد الأساسيّة في الذاكرة المشتركة الفعليّة لقصّة العهد القديم، إلّا أنّها تذكّرنا على الأقلّ بأنّ القصّة تحاول أن ترسم صورةً متناسقة من خلال تاريخ تخريباتٍ ضخمةٍ، وإخفاقاتٍ، وإقصاءات.

عند كتّاب العهد الجديد، الأمر سيّان وحقيقيّ بتعبير أشدّ دراماتيكيّةً. مع الوقت، في أثناء كتابة نصوص العهد الجديد الأولى، كان المسيحيّون واعين جدًّا للتوتّرات الناتجة من جهلهم ما إذا كانوا لا يزالون يشاركون اليهود الهويّة نفسها أم لا؛ فما من أجوبة قصيرة (بما أنّها لا تزال في بعض نواحيها غير مهمّة). وكانوا يعتقدون أنّ الأمور قد أُنجزَت؛ وقد أعيد تحديدها أيضًا. وفي أثناء كتابة تلك النصوص وتطويرها والإجابة عنها، أضافت

الأحداث الدراماتيكيّة التي ميّزت انتهاء الاستقلال السياسيّ اليهوديّ (دمار أورشليم العام ٧٠ للميلاد) عنصرًا آخر إلى التحليل المسيحيّ، مرفقًا ببعض النتائج الطويلة والحزينة.

لذلك، فإنّ ما نقرأه في العهد الجديد ليس مجرّد سجلّ لما حصل في الماضي، بل هو محاولة ملؤها التجديد والابتكار من أجل إخراج قصّة واحدة من مجموعة ذكريات تغطّي أحداث قوّة تخريبيّةٍ عظيمة. أوصل يسوع التاريخ القديم إلى أوجه، ولكنّه جعلنا ننظر إلى التاريخ بطريقة مختلفة تمامًا؛ إذ إنّ ما يهمّنا من التاريخ القديم سيكون مختلفًا، بحسب وجهة نظر الراوي، وتتّخذ المقاطع والأحداث التي لم تحتلّ الصدارة بالضرورة معنًى جديدًا. ولهذا السبب، بالمصادفة، قد يكون الحوار اليهوديّ-المسيحيّ في غاية التعقيد: سيقرأ المسيحيّ الكتابات العبريّة باحثًا عن إجابات الأسئلة التي لا يطرحها القارئ اليهوديّ. ولكنّ الموضوع هو أنّ كتّاب العهد الجديد يعلمون جيّدًا أنّه لا بدّ لهم من أن يقدّموا قصّةً متناسقةً بعناصرها الأساسيّة من جهة، وينقلوا بإنصاف حداثة ما حصل في حياة المسيح وموته من جهة أخرى. لا يمكنهم أن يجيبوا بوضوح سلبًا أو إيجابًا عن تاريخ شعب الله بما أنّ الكتابات العبريّة التي كانوا يقرأونها تبيّن ذلك.

بهذه الطريقة، هم لا يقومون بأيّ شيء لم يحصل في العهد القديم بالذات، والذي تعاد كتابة تاريخه. فلننظر على سبيل المثال إلى هوشع ١: ٤، حيث كانت مجزرة يزرعيل التي كان يُحتَفَل بها ضمنًا في أماكن أخرى وكأنّها انتصار الإيمان الصحيح على الوثنيّة، مدانة بشدّة. ولأنّ الله يعمل وفق إجراء تاريخيّ طويل ومتنوّع، لا بدّ من أنّ وجهة النظر الكامنة في الكتابات العبريّة متطوّرة ومؤثّرة على الدوام؛ وإذا كان يسوع ذروة هذه

العمليّة، فستؤدّي حياته وموته إلى نقلةٍ بعيدة المدى وغير معهودة، وبالتالي، سيشكّلان اختبارًا أساسيًّا في المراجعة التاريخيّة.

ويحاول العهد الجديد أن يبيّن أنّ قصّة يسوع هي مفتاح أساسيّ لقصص تعامل الله مع شعبه، بالرغم من فترات الانقطاع، وأنّها حداثة ما حصل من خلاله. كما أنّه ينبغي أن يعرض وحدة في قلب حياة يسوع وحياة الكنيسة الأولى. بجب أن يبيّن أنّ يسوع القائم من الموت هو نفسه الذي صُلِبَ، وأنّ إيمان الجماعة الأولى مترسّخ في ما رافق خدمة يسوع من كلمات وأحداث، وأنّ الحداثة الهائلة التي طرأت على حياة تلك الجماعة، بينما كانت تبتعد تدريجيًّا عن الإصرار على فكرة الختان والقوانين الغذائيّة، شكّلت مرحلةً نهائيّة لا يمكن تجاوزها في القصّة التي بدأت مع إبراهيم وموسى. وينبغي أن يظهِر المقال الأوّل العظيم عن تاريخ الكنيسة كما وأعمال الرسل أنّ ما كان يُبَشَّر به في روما بأعوام الستّينيّات كان جزءًا من حركة أساسيّة واحدة تبدأ مع شهادة الرسل الأوّلين في أورشليم. لم يتغيّر أيّ شيء؛ كلّ شيء قد تغيّر. ثمّة قصّة واحدة؛ ثمّة وقفات طويلة وإعادة توجيهات. فإذا قُرِئَ العهد الجديد بخيال أوسع، يمكننا عندئذٍ أن نعتبره محاولةً عظيمة للتأريخ بالطريقة نفسها التي حاول فيلسوفنا الفرنسيّ أن يكتب بها - نتيجةً للثورة.

وإذا كنتُ سأستشهد بشكل موجز بنقطة دار عليها جدلٌ طويل في مكان آخر؛ يعطينا ذلك كلّه فكرةً أساسيّة عن نوع الأشياء التي أقلقت المسيحيّين الأوّلين بشدّة. وكان كلّ ما صنّفوه في خانة الهرطقة يتحوّل مرارًا وتكرارًا، بشكل أو بآخر، إلى نظام يندمج مجدّدًا بعالمٍ غير مستقرّ أعيد لمّ شمله مرّةً أخرى

بعد تخريبات قويّة تشبه الانقسامات العميقة - بين العهد القديم والعهد الجديد، وبين المسيح والله، وبين طبيعتَي المخلّص الإلهيّة والبشريّة. في الواقع، يعي المسيحيّون جيّدًا أنّه بفضل يسوع المسيح، تفكّك عالمٌ مألوف ثمّ تمّ جمعه؛ وبالتالي، بات كلّ ما يهدّد تفكيك العالم مرّة أخرى ويخلّف انشقاقات في ما جُمِعَ بحذر من طريق التناقض وإعادة التحديد الكفوءة يشكّل مصدر خوفٍ شديد.

سنعود إلى هذا كلّه في الفصل الثاني؛ أمّا النقطة التي تهمّنا الآن فهي أنّ المسيحيّين، منذ البدء، اضطلعوا بدور مهمّ في التاريخ كونه انضباطًا يسعى إلى الجمع بين الاستمراريّة وعدم الاستمراريّة. هذه هي طبيعة قصّتهم، بكلّ ما فيها من إنجازات نبويّة غير متوقَّعة، وبإلهها المصلوب. إنّ المسيحيّين شعب (تمامًا مثل اليهود بعد المنفى) بات الماضي مشكلةً عندهم، وتحدّيًا يمكن التكلّم عليه ومن خلاله؛ هو تحدٍّ مرتقٍ وموحّدٍ في اللغة. يجب أن يلتقي الغريب والقاطع في وحدة معيّنة، وأن نجعلهما واضحَين، وغير منتقَصين حتّى الآن، بل رقيقَيْن لدرجة أنّنا لن نلحظ حتّى وجود أيّ مشكلة. مسموحٌ لعمل الله أن يظهر في سرد قصّة شبيهة بتلك التي تجمع التناقضات وتقودنا إلى مستويات أعمق من الاتّساق.

لقد كان الميل إلى الانقطاعات القصيرة شديدًا وجدّيًّا. ونذكر منها قصّة بعض الأشخاص التي كانت دراما بجزأَيْن: عصر الظلام الممثَّل في الكتابات العبريّة، والاستنارة التي ننالها في المسيح. وكان هناك مَن ذهب إلى أبعد من ذلك وقال إنّ الكتابات العبريّة كانت نوعًا من مرآة تعكس الحقيقة، لكي تكون شخصيّاتُ الشرّ التي تمرّدت على إله العهد القديم الخبيث والغبيّ

أبطالًا وقدّيسين: في سفر التكوين، كانت الحيّة وقايِن الرمزَيْن الأساسيَّيْن. ولكن، مَن نظنّهم حاليًّا المسيحيّون الحقيقيّون قد رفضوا أن يستسلموا بهذه السهولة وتمسّكوا على الدوام بفكرة أنّ الله كان يعمل طوال القصّة؛ وقد شدّد المسيحيّون الأوّلون بصراحة تامّة في اعترافاتهم الإيمانيّة على أنّ الله الذي ألهم الأنبياء، والرسل، وجماعة المؤمنين المعاصرين، هو واحد.

بمعنى آخر، يمكن التاريخ أن يبيّن للمسيحيّين التماسك الإيمانيّ بعمل الله وطبيعته. وقد يُظهر إخبار قصّة أعمال الله بطريقة دراماتيكيّة اتّساق طيبة الله. ولكن، بما أنّ سجلّ الإنسان هو الاتّساق قبل كلّ شيء، ستتّسم المؤسّسة التاريخيّة على الدوام بدعوة التساؤل عن قدرة الله على الحفاظ على ثبات عمله في وسط الصراع الدنيويّ والخلل. في الواقع، للكتابات المسيحيّة التاريخيّة قسمٌ مشترك مع ما سمّاه التقليد اللوثريّ لاهوت الصليب: الله وحده يستطيع أن يبيّن بالكامل ماذا يعني بالنسبة إليه أن يكون إلهًا من خلال العيش متخلّيًا عن الصليب، والإنكار الواضح لهدفه الخاصّ من التراجيديا والعذاب الجهنّميّ. وفي هذا الصدد، تصبح صعوبة جعل القصّة ذات مغزًى وترتيبًا وبنيةً وجزءًا من النقطة اللاهوتيّة التي ترتكز عليها المؤسّسة ككلّ؛ ذلك أنّ حقيقة الفشل تعزّز ما يُقال عن الله.

وهذا يعني الذهاب إلى أبعد بكثير ممّا أراده المؤرّخون المسيحيّون الأوائل بوعي تامّ. ولكن قد يُنظَر إلى الجهد المبذول لابتكار أيّ نوع من القصص التاريخيّة على أنّه عمل إيمانيّ، إيمان لا يدمّر فيه الخراب الشامل إمكانيّات الفهم، وبالتالي إمكانيّات العيش في عالم مشترَك بالرغم ممّا فيه من اختلافات. إنّها نقطة لا بدّ لنا من أن نرجع إليها - فكرة التاريخ بحدّ ذاته

وكأنّه تعهّد أخلاقيّ أو روحيّ يعطينا سببًا لافتراض أنّه من الممكن تقاسم العالم مع الغرباء. ولكنّ هذا الأمر يساعدنا أيضًا في معرفة السبب الكامن وراء اعتبار المسيحيّ أنّ الكتابات عن التاريخ محدودة بكونها لاهوتيّة نوعًا ما. ليس أنّ اعتبارات العقيدة تقرّر نتائج البحث. ولكنّ إمكانيّة إخبار قصّة متّسقة ومتماسكة عن طريقة عيش الناس تمثّل، عند المؤمن، إمكانيّةً لا مفرّ منها لرؤية نقطتَيْن لاهوتيّتَيْن أساسيّتَيْن. يجبُ الاعتماد على اتّساق الله الذاتيّ (أيْ إنّ الله لا يخضعُ لمصادفات التاريخ وتغييراته)؛ ولذلك، قد تكون العلاقة بالله أساس جماعة بشريّة لا يحدّها وقت أو مكان، ولا لغة أو اختلاف ثقافيّ.

- ٢ -

لا بدّ للتأريخ من أن يجد توازنًا ما بين همّ الاختلاف وهمّ الاستمراريّة. فكتابة قصّة واحدة - لا سيّما عن الجانب الآخر من الاضطرابات، والثورات الأساسيّة، التي (كما سبق أن رأينا) يعتقد بعض الناس أنّها المكان الأوّليّ الذي يبدأ منه التاريخ بصنع نفسه - تتطلّب منّا أن نخاطر ونفترض أنّ الأفكار والدوافع لا تتغيّر بشكل أساسيّ لدرجة أنّنا لا نستطيع أن نتخيّل كيف قرّر الشعب أو أمِل في العصور السابقة. إلّا أنّ الشخصيّات التي يتعامل معها المؤرّخ ليست أبدًا شخصيّات عصريّة ترتدي الملابس التنكّريّة؛ ينبغي أن يتمّ الإصغاء إليها تمامًا كما هي، من دون أن تُدان أو أن تُبعَد - أو أن يطالَب بها أو إدراجها في خانة المؤيّدين - بهذه السرعة. وفي أحد الشجارات التاريخيّة العظيمة التي حصلت في القرن التاسع عشر، اتّهم المؤرّخ

الرومانيّ الكاثوليكيّ اللورد أكتُن العالِم الأنكليكانيّ ماندیل كريتُن بأنّه شديد التساهل في أحكامه على باباوات القرون الوسطى والنهضة. أراد أكتُن أن يكون الحكم الصادر عنه أشدّ أخلاقيّةً؛ في حين أنّ كريتُن أصرّ على الحاجة إلى إضفاء بعض العوامل السياقيّة على الأحكام الصادرة في العصور الماضية. كان كريتُن يجادل جزئيًّا قائلًا إنّ غرابة عقليّة القرن الخامس عشر تُحسَب على أساس أيّ تحليل، حتّى ولو كان أخلاقيًّا؛ في حين أنّ أكتُن يرى بذلك حجّةً للنسبيّة، وخيانةً لأهداف التأريخ الأخلاقيّة في المقام الأوّل. في الواقع، ليس من السهل فضّ هذا السجال؛ إذ إنّه يُظهر نوعًا من التوتّرات التي تنشأ عندما تدرك بعدًا أخلاقيًّا في التأريخ. ولكنّ النقطة التي ينبغي لنا أن نحفظها في هذه المرحلة هي أنّ خطر عدم الاعتراف بغرابة الماضي عظيمة بقدر عظمة اعتبارها بلدًا غريبًا بكلّ بساطة.

ولكنّ الوقت قد حان الآن لنتطلّع إلى بعض الأمثلة المحدّدة عن كتابة تاريخ الكنيسة التي ستصوّر تحدّيات إنصاف التشابه والاختلاف على حدّ سواء. وبعد إنشاء مؤسّسة أعمال الرسل الأولى، لا نجد في الكنيسة الأولى الكثير ممّا نسمّيه كتابة التاريخ المنهجيّة. ثمّة سجلّات عن الأحداث المحلّيّة، ولا سيّما عن الاستشهادات التي غالبًا ما كانت تدرَج في الرسالات المبعوثة إلى جماعات محلّيّة أخرى؛ وثمّة المزيد ليقال عن السجلّات هذه في الفصل الثاني من هذا البحث. ولكن، قبل القرن الرابع من حقبتنا، لم يهتمّ أحد بدراسة كلّ شيء. ويعود سبب ذلك جزئيًّا إلى أنّ أحداث حياة الكنيسة كانت خاصّة جدًّا، بغضّ النظر عن سجلّات الاستشهادات تلك؛ كونها هيئة تعتبرها الإمبراطوريّة الرومانيّة غير شرعيّة، تصبح الكنيسة «مرئيّة

للسجلّات» بشكل أساسيّ وحصريّ تقريبًا عندما يتعلّق الأمر بفتح الصراع مع الدولة. كذلك، فإنّ تاريخها الحقيقيّ في عقول أعضائها هو سجلّ **الكتاب المقدّس**؛ لقد اعتبر المسيحيّون المعاصرون أنفسهم، في القرون الأولى تلك، أشخاصًا لا يتبعون النمط المحدّد في الأحداث الدينيّة. وعندما تقاطعت هذه القصّة وقصّة «الحياة العامّة» في الإمبراطوريّة الرومانيّة، كان الهدف من ذلك إضافة حدثٍ آخر إلى قصّة ملكوت الله المركزيّة في مواجهة إمبراطوريّات هذا العالم.

في بداية القرن الرابع، كان يوسابيوس القيصريّ الكاتب الأوّل بين الكتّاب المسيحيّين الأوائل الذي يمكننا أن ندعوه بكلّ ثقة مؤرّخًا بمعنى الكلمة الشائع؛ ومع تقدّم عمله، نستطيع أن نرى مزيجًا من المخاوف التي تغذّي هذه العمليّة، أقلّها ليس الموضوعات اللاهوتيّة المختلفة والمستمرّة. على الأرجح أنّه وضع المسوّدة الأولى لكتابه **التاريخ الكنسيّ** قبل ثلاثمئة سنة، في وقت كانت الكنيسة تبرز أكثر فأكثر في الرؤية العامّة. طبعًا، لقد أصبحت جدالاته العقائديّة أشدّ عموميّةً (حصل التدخّل الشرعيّ سعيًا إلى حلّ تأثيرات حديث واحد مماثل على الأقلّ)، ويبدو أنّ ذلك الأمر شكّل أحد العوامل التي ساهمت في قرار يوسابيوس الذي اتّخذه ألا وهو تسجيل الوقائع بطريقة أشدّ منهجيّة من الماضي. هو يدرك تمامًا أنّ المقدرة على إنشاء سوابق-مرّة أخرى، أمر بالغ الأهمّيّة في السجالات العقائديّة من أجل عرض الاستمراريّة. لذلك، فإنّ جزءًا أساسيًّا من هدفه هو إعطاء نوع من الأنثولوجيا الخاصّة بالمصادر القديمة وسجلّات شهود الحقيقة المؤمنين، من أجل دعم قضيّة استقامة الرأي (أو الإيمان الصحيح) في الحاضر، كما قال في الفصل الأوّل من

عمله. ولكنّه قلق أيضًا - بشكّ غير مريح على القارئ العصريّ - من أوجه اختلافها مع اليهوديّة. لا يجدر به أن يبيّن تحقّق النبوءة في قصّة يسوع وحسب، بل أن يعرض الأحداث التالية التي ثبّتت حكم يسوع على اليهود. ذلك أنّ قصّتهم قد وصلت في الواقع إلى نقطة النهاية - أو بالأحرى، إنّ التاريخ اليهوديّ موجود حاليًّا وكأنّه بعدُ التاريخ المسيحيّ. إنّه يستخدم في الواقع، كما المسيحيّون الآخرون، بلاغة تاريخ العهد القديم في وجه اليهوديّة: إنّ سفر التثنية والكتب المترابطة مع لاهوتها وأسلوبها (بما فيها سفر الملوك وبعض أجزاء عزرا ونحميا) يعرض تاريخ اليهود بصفته نموذجًا متكرّرًا عن النعمة الإلهيّة والخيانة البشريّة، في حين أنّ المؤرّخ المسيحيّ يطبّق هذا ببساطة على ما يعتبره شخصيًّا آخر أزمة وأعظمها في الإيمان اليهوديّ. في نظر يوسابيوس، لقد خان الشعب المختار دعوته بأشدّ الطرق دراماتيكيّةً عندما رفض يسوع، وبالتالي، سمحت النعمة الإلهيّة بأن تنزل عليه عقوبة مناخيّة من خلال تهدّم الهيكل، والمنفى، والذلّ الذي تعرّض له الشعب.

إنّه تفوّق بحدّ ذاته قد يستحيل حقًّا على القارئ العصريّ، كما سبق أن ذكرت، أن يقرأه بأيّ نوع من أنواع التحديد المتعاطف. ولكنّه من المهمّ أن نحاول ونعرف القليل عن السبب الذي يجعل هذه البلاغة تطوّرًا من القديم، أو بفكرة أبسط، عمّا يجعل التاريخ الذي كان يهمّنا قصّة **الكتاب المقدّس** التي عاشها المؤمنون المسيحيّون، والتي شكّلت مصدرًا ذا معنى للتعامل والتطوّرات غير المتوقّعة. إنّ الجَيَشان الذي ولدت منه الكنيسة في الأصل «أصبح طبيعيًّا» في نماذج تاريخ **الكتاب المقدّس** عبر الإستراتيجيّة هذه: ينبغي على شعب الله أن يعرف أنّ الرفض

يعاقَب عليه وأنّ الله ينسج بدايات جديدة. ولكنّ انتقال المسيحيّين أيضًا إلى وضعٍ آخر يكونون فيه شعبَ الله يعني أنّهم يواجهون الآن المخاطر والتهديدات نفسها التي واجهها شعب العهد الأوّل قبلهم. كذلك، فقد تكون قصّتهم أيضًا قصّة هبة، ورفض، وعقاب.

لقد بدأ يوسابيوس بكتابة تاريخه، كما سبق أن رأينا، في وقتٍ كانت الكنيسة تبدو فيه جاذبة ومحترَمة إلى حدٍّ ما. ولكن، بعد فترة قصيرة، أطلق الإمبراطور دقلديانُس أسوأ الاضطهادات وأشدّها نموذجيّةً على الإطلاق. في الواقع، إنّ يوسابيوس، عبر اهتمامه بهذا الموضوع، قادر على استخدام النموذج اللاهوتيّ نفسه كذلك الذي التمسه في التاريخ اليهوديّ، مقتبسًا مراثي إرميا والمزمور ٨٩. لقد وقع الشعب المختار الجديد في الخطيئة تمامًا كما وقع القديم، وها هو التاريخ يعيد نفسه مع سماح الله للوثنيّين بأن يعاقبوا ذلك الشعب. وبطريقة تجمع العديد من موضوعاته المركزيّة، يحدّد يوسابيوس هذه الخطيئة مع الصراع الباطنيّ في الكنيسة، صراع استمرّ حتّى بعد بدء الاضطهادات. ثمّة أدلّة قويّة تبرهن أنّ بطل يوسابيوس، وهو اللاهوتيّ الإسكندريّ العظيم أوريجانُس الذي مات قبل خمسين عامًا تقريبًا، قد اتُّهِم - أو هوجِمَ على الأقلّ - في بعض كنائس آسيا الوسطى في الفترة التي بدأت فيها الاضطهادات، وأنّ الجدالات في أرثوذكسيّته قد انتقلت إلى المناجم والسجون التي زُجَّ فيها المسيحيّون من مختلف المناطق.

إلّا أنّ الإخلاص بدوره يجلب تحت الضغط مكافأته الخاصّة. وقد حسّن الشهداء والمعترفون من خلال شهادتهم البطوليّة إخفاقات الكنيسة، كما مهّد الرعب غير المسبوق الذي

خلّفه اضطهاد دقلديانُس لخير قسطنطينُس غير المسبوق، مغدقًا بفضله على الكنيسة. وتنتهي قصّة يوسابيوس بأكثر من تلميح واحد عمّا يريد أن يعدّه في تحيّات تالية لقسطنطينُس: كما لو أنّ القصّة قد شارفت على الانتهاء. لقد بزغ فجرٌ جديد، ونال المضطهدون عقابهم؛ في نسخة يوسابيوس المفرحة، «تحرّرت السلالة البشريّة بكاملها» (X.2.1). فتتّخذ الكنيسة مكانها المفروض عليها سلفًا بصفتها مركز حياة العالم الحقيقيّ؛ وقد كتب يوسابيوس في مؤلَّف آخر عن كيفيّة انعكاس نظام الإمبراطور الوحيد على الأرض على طريقة حكم الله الواحد الكون من خلال كلمته الإلهيّة.

في رأي يوسابيوس، ليس الهدف من تاريخ الكنيسة رصد التطوّر في قلب الكنيسة، ولا حتّى فهم الحاضر في ضوء الماضي؛ بل هو معرفة ما أبقى حياة الكنيسة سليمة باستمرار، وعرض كيفيّة ولادة نموذج عمل الله، كما ورد في الإنجيل، في تاريخ الكنيسة - مع ذروة هي التبرئة النهائيّة، كما في السابق. لا يزال المعلّمون المؤمنون يتعاقبون في الكنيسة تعاقبًا يتشابك (ولكنّه لا يتزامَن كلّيًا) وخلافة المطارنة المنتخَبين. يشكّك يوسابيوس قليلًا، لبعض الأسباب، في المطارنة، بغضّ النظر عن ارتباطهم بالمعلّمين الحقيقيّين - تشكيكًا يبرز في فصوله بأوريجانُس، ويذهب فيه بعيدًا ليشرح دعمه الأساسيّ للمعلّم المواهبيّ آريوس في وجه مطرانه بالإسكندريّة. ولكنّه، على مستوى أعمق، استمرّ مع تسلسل الشهداء: في كلّ اضطهاد كانت فيه الكنيسة تدان بسبب عيوبها، كان مَن يثقون بإخلاص الله مستعدّون بما فيه الكفاية للتضحية بحياتهم من أجل الإيمان، وبالتالي للمساعدة في الدفاع عن غاية الله في خنادق الظلمة

والمحن. وعندما تنتهي تلك الفترات، عندما يأتي الملك الطيّب، يكافأ الإخلاص. لم تتغيّر الكنيسة ولم تتطوّر، ولكنّ العالم قد فعل؛ إذ إنّه استفاق واقتربَ من الحقيقة بفضل اهتداء الملك. بطريقة أخرى، لم يتبقَّ أيّ شيء ليحصل؛ تمامًا كما في ١٠٦٦ وكلّ ذلك، وصل التاريخ إلى نقطةٍ حاسمة.

أمّا المفارقة المتشائمة فهي أنّ يوسابيوس كان قد اختار أن يتغاضى بشكل شبه كلّيّ عن الأحداث التي رسمت أكثر من غيرها مسار حياة الكنيسة لما تبقّى من القرن الرابع - بدايات «الجدال الأريانيّ». وعلى الرغم من أنّه كان مشاركًا في ذلك، بطرق بدت في وقت لاحق أنّها تقلقه، إلّا أنّه اعتبر الجدال في الواقع مشكلة إمّا تمّ حلّها وإمّا على وشك الحلّ من جانب التدخّل الملكيّ الكريم. ومع بداية القرن التالي، ما من مؤرّخ استطاع أن يتمتّع برأي متفائل في ما يخصّ سجلّات الكنيسة أو تدخّل الإمبراطور؛ ذلك أنّ التدخّل الإمبرياليّ من ناحية ما اعتُبِر طرفًا غير أرثوذكسيّ، وعودة إمبرياليّة حتّى إلى الوثنيّة في عهد يوليانُس العام ٣٦٠، تركا العديد من المسيحيّين في حالة تشكيك أشدّ في مدى فائدة المصلحة الإمبرياليّة بالكنيسة. وفي حين ناقش روبرت ماركُس (Robert Markus)، في كتاب رائد عن مدى قِدَم اقتراب المسيحيّين من التاريخ، محاولة القدّيس أوغسطينُس إعطاء تاريخ الإمبراطوريّة الرومانيّة من الناحية المسيحيّة معنًى مهمًّا، بدأ يوسابيوس يرى الأمور عمليًّا من منظارٍ مختلف تمامًا: أبدًا لن تكون نهاية القصّة سعيدة في قلب التاريخ البشريّ؛ تستأنف الكنيسة رحلتها من خلال تدمير العالم البشريّ، مستخدمةً ما يمكنها من أمور جيّدة في بيئتها، ولكن شاخصة إلى الله بحزمٍ شديد بصفته الغاية الوحيدة والنهائيّة الجديرة برغبات الإنسان.

لا يتوقّع أوغسطينس أن يشهد التقدّم البشريّ على الإنجيل؛ فإذا كان هناك من نماذج يبدو فيها أنّ التاريخ يبرّر عناصر الفضيلة، والخير المسيحيّة، الأهمّ ألّا نقع في شرك الأوهام أيًّا كانت. ثمّة شعور يؤدّي بالتاريخ إلى توفير نوع من التأكيد السلبيّ لِما يقوله المسيحيّون عن الطبيعة البشريّة، والتي نرى فيها بسهولة تامّة كيف أنّ الجماعات الكافرة تدمّر ذاتها لأنّ لا غايات أنانيّة لها، وبالتالي فهي معرّضة على الدوام لتكون فريسة المنافسة. إلّا أنّ ذلك يعزّز ببساطة التهديد بأنّه ما من نهاية سعيدة للبحث عنها. هنا تكمن النهاية الحقيقيّة، في قلب حياة الشعب المقدّس الذي يزاول فيه الله سلطته الملكيّة. ويوافق كلّ من أوغسطينس ويوسابيوس على شيء واحد على الأقلّ، وهو أنّ الكنيسة لم تتغيّر؛ ولكنّ أوغسطينس لا يتوقّع من العالم أن يتغيّر. حتّى نهاية الزمان، سيظلّ نوعان من الحبّ والاندفاع البشريّ قائمَيْن، خالقَيْن بالتالي نوعَيْن من المجتمعات: أمّة الله والجيران من جهة، وأمّة هذا العالم من جهة أخرى، هذا العالم الذي يشكّل الحدّ من الإفراط بالعنف التنافسيّ والاكتسابيّ باستخدام الوسائل الزائفة والخارجيّة هي جلّ ما يتمنّاه.

بالتأكيد، لم يكن العالم يشارك أوغسطينس نظرته القاسية وهذه؛ لقد بقيت العزيمة قويّة لتحقيق ما ظنّه أوغسطينس مستحيلًا بالفعل - تاريخ للكنيسة والعالم يكون منهجيًّا وبنّاءً. الكنيسة الحقيقيّة لا تاريخ لها، بما أنّها على الدوام جماعة الناس تلك (لا تتزامن كلّيًّا وعضويّة المؤسّسة المرئيّة، حيث سيتواجد على الدوام هؤلاء الأشخاص الذين لا يطيعون الله بالكامل) الذين أتى ملكوت الله في حياتهم. ثمّة قصص لا بدّ من إخبارها عن هؤلاء الأشخاص الذين تمكّنوا من فهم الله؛ وأوغسطينس، أكثر من أيّ

مفكّر مسيحيّ آخر، يعطي مركزيّةَ التغيير والنموّ في أنانيّة الإنسان قيمةً مهمّة. ولكنّك إذا ألفيت نفسك تخبر قصّة الكنيسة، فالاحتمالات هي أنّك ستخبر قصّة خيانة أو انحطاط: تبدو الكنيسة المرئيّة تحديدًا مثل موضوع قصّة مميّز لدرجة أنّها متأثّرة بغنى هذا العالم وملتهية عن مهمّتها بسبب المشاعر غير المحوّلة التي تزدهر في العالم. لو لم تتغيّر الكنيسة الحقيقيّة، فإنّ الكنيسة المتغيّرة تبدو غير حقيقيّة إلى حدٍّ ما. وقد يكون الرأي هذا محبِطًا بعض الشيء إذا كنتم تبحثون عن قصص تدعم بطريقة أو بأخرى برهانًا معيّنًا في وضعنا الآن حيث يقوم نزاع حادّ. يبدو أنّ أوغسطينس لا يترك مجالًا واسعًا لتاريخ الكنيسة الذي قد يفيد جدلًا من أيّ نوعٍ كان، تاريخ يضع النقاط على الحروف.

ومع ذلك، عندما ننتقل إلى المؤرّخ بيد (Bede) الذي عاش في عصر الكنيسة الإنكليزيّة الأولى، نلاحظ كيف كان يلتقط بعض الأشياء من النظرة الأوغسطينيّة التي لا تزال تصنع تاريخًا ما هو، في الجوهر، سوى تمرين لتثبيت النقاط. إنّ المسيحيّين قادرون على القيام بخيانات دراماتيكيّة، لدرجة أنّ بعض الكنائس المحلّيّة تصبح كنائس مزيّفةً. قد لا يكون للكنيسة الحقيقيّة تاريخ؛ ولكن، عندما تضطرّ إلى أن تناضل من أجل ارتفاعها فوق الكنائس المحلّيّة «الفاشلة» كلّها، لا شكّ في أنّ هناك قصّةً ما في الأمر. ليس تاريخ بِيد مجرّد سرد لكيفيّة اهتداء الأنجلوسكسون إلى المسيحيّة، بل هو بالأحرى أكثر من القراءة البريئة التي كانت سائدة في ذلك الزمان. إنّه يرتكز على موضوعَيْن أساسيَّيْن: الأوّل أشدّ علانيةً؛ وهو انتصار المسيحيّة الرومانيّة على ما يراه بيد اختلافًا محلّيًّا فاسدًا، الكنائس «البريطانيّة». ومع أنّها ليست تقنيًّا لا مهرطِقةً أو منشقّةً، إلّا أنّها

تشكّل نوعًا ما كنيسةً مضادّةً في رفضها تبشير المستعمرين الألمان من جهة، والانصياع لنظام روما الليترجيّ من جهة أخرى. أمّا الموضوع الثاني فهو ضمنيّ: التعريف الذاتيّ بالمستعمرين الألمان على أنّهم شعبٌ من خلال ولائهم لروما. في حين أنّ الإنكليز هم بشكل أساسيّ ائتلاف الممالك الجرمانيّة المهتدية التي قبلت المهمّة الرومانيّة.

وقد أدّى كبرياء الكنائس البريطانيّة الثائر إلى رفضها مشاركة الإنجيل مع المستعمرين، وبالتالي إلى حرمانها من جزء من أمم الشعوب المتحضّرة المرتبطة بعضها ببعض عبر المودّة مع الأبرشيّة الرومانيّة. ولم يصبح الإنكليز أمّةً مميّزةً، على ما يبدو، إلّا عندما أصبحوا جزءًا من الأمّة الكاثوليكيّة. وهذا تأكيد على آثام البريطانيّين الذين لا يبتعدون عن الوحدة الكاثوليكيّة الكاملة وحسب، بل يحرمون الآخرين منها. في رأي بِيد، تشكّل قصّتهم نسخة أشدّ صرامةً من نموذج يوسابيوس لإحياء العهد القديم: لقد أخطأوا وأُخِذَ منهم ملكوتهم. إنّ المستعمرين الألمان يرتكبون العديد من الخطايا؛ ويشعر بيد بالسعادة لاستخدامه جدالات المؤرّخ البريطانيّ جيلداس في القرن الخامس عشر مع المواطنين، على الرغم من أنّ هدفه لا يمتّ بصلة إلى العلاقات بروما. لقد شجّع المسيحيّون البريطانيّون على الغزو من خلال خطاياهم، ثمّ ملأوا مكيالهم بعد أن فشلوا في التبشير والتعاون مع محاولات روما التعويض عن التقصير.

بالتالي، يمكن القول إنّ ذلك الأمر هو مواجهة بين كنيسة قد لا يكون لها تاريخ - الكنيسة الرومانيّة التي هي، بأسلوب يوسابيوس، مركز حياة العالم الحقيقيّ، ونقطة ثابتة لا تتغيّر - وكنيسة لها تاريخ لأنّها تحديدًا خانت دعوتها. وفي سجلّات هذه

المواجهة، نستطيع أن نرى كيف يمكن أُمّةً أن تولد، جماعة ما عادت تتمتّع بنوع من الهويّة المنفصلة - والتي قد تتمكّن حاليًّا من إخبار قصّتها الخاصّة موضوعًا حقيقيًّا ومستقلًّا. ولأنّها قد حصلت على موهبة الاندماج بالجماعة الكاثوليكيّة، سيعرف «الشعب الإنكليزيّ» من الآن وصاعدًا مَن هو، وسيحظى بتقليدٍ تاريخيّ متماسك. ويشكّل تاريخ الكنيسة (تاريخ انتصار الكنيسة الحقيقيّة)، في هذا السياق، قاعدة التاريخ الوطنيّ؛ ويُضاف عنصر آخر أيضًا إلى مزيج المحفّزات المعقّد الدافعة إلى دراسة تاريخ الكنيسة وإخباره.

في الواقع، يتصارع كلّ من يوسابيوس وبيد مع تاريخ الصراع والضياع الخطيرَيْن الحديث. ومخاطرةً في الوقوع في التعميم الكاسح، لم يلمع في فترة القرون الوسطى مؤرّخون إكليريكيّون من المكانة نفسها لأنّ مؤرّخي تلك الفترة نادرًا ما كانوا يحلّون أزماتٍ من هذا القبيل. ثمّة عمل مماثل قد أُنجِزَ بفضل سيرة ذاتيّة، عندما تحدّت شخصيّة مواهبيّة الكنيسة على مستوى عميق، وكان لا بدّ من أن «تتأقلم» مع العاديّ وقصّة الكنيسة المستمرّة، تمامًا كما هي الحال مع القدّيس فرنسيس الأسّيزيّ؛ ولكنّ محفّز إخبار قصّة أزمة ما، وانقطاع، وانتعاش، أضعف بكثير. على العموم، أصبح ما يجدر بمعاصري القرون الوسطى أن يبرهنوه أقلّ بكثير. لقد أنتجوا التأريخات، بالطبع، وفي غالب الأحيان (كما في الخلافات اللاهوتيّة بين الشرق والغرب) ملفّات الوثائق لدعم فكرتهم. ولكنّ دراساتهم تعزّز التصوّر بأنّ ما من أحد يفكّر في ضوء العمليّة التاريخيّة، هيكليًّا أو فكريًّا - وهذا هو السبب الكامن وراء جمود النقاشات اللاهوتيّة المستمرّ بين البيزنطيّين والغرب. لذلك، ليس مستغربًا

أنّ الانفجار العظيم التالي في كتابة تاريخ الكنيسة يأتي مع مرحلة الإصلاح.

يعيد تاريخ الإصلاح المواجهة بين الكنيسة الحقيقيّة والكنيسة المزيّفة مرفقًا بالانتقام. في نظر المصلحين، لم تخن الكنائس المحلّيّة دعوتها ولم تخسر نزاهتها؛ لم يعد معترَفًا بأجهزة المسيحيّة العامّة كافّةً كنيسةً حقيقيّةً. في الواقع، كانت سلطة المسيحيّين قائمة ضدّ المسيح. ليس الاستشهاد وليد دولة وثنيّة وحسب، بل هو وليد الكنيسة المزيّفة. فإذا فكّرنا في أشدّ الأعمال التاريخيّة شعبيّةً أثناء الإصلاح الإنكليزيّ (الكنيسة البروتستانتيّة)، نلاحظ كيف أنّ جون فوكس (John Foxe) في كتابه **الأفعال والآثار** (*Acts and Monuments*) - كتاب فوكس عن الشهداء، بحسب ما هو معروف عادةً - قد أحيا الموضوعات التي تحدّث عنها كلّ من يوسابيوس وبيد، وكيف أنّه قد جسّدها في لاهوت جذريّ جديد عن تاريخ الكنيسة. وكما قال يوسابيوس، إنّ التاريخ الذي يهمّنا مقيّد بسلسلة من الشهود المؤمنين حتّى الموت، في حين أنّ عذاباتهم مبرَّرة بوصول حكومة إلهيّة في النهاية. أمّا بيد فقد قال إنّ القصّة صراع بين الكنيستَيْن الحقيقيّة والمزيّفة، يليه انتصار الكنيسة الحقيقيّة التي تبشّر بولادة أمّةٍ تخضع لله، وتتمتّع بدعوة إلهيّة. ولكنّ الكنيسة الحقيقيّة تميل هنا وبإصرار إلى أقلّيّة مضطهَدة في قلب ما تعتبر الكنيسة أنّها عليه؛ وتدرك الأمّة المختارة دعوتها ليس من خلال انضمامها بل من خلال نكران الأمّة الأمم المتحالفة مع الأبرشيّة الرومانيّة.

لقد لاحظت العلوم الحديثة كيف أنّ مجرّد العذاب على أيدي السلطة الرومانيّة يكفي إلى حدٍّ ما، بحسب كتاب فوكس، كي يُعرَف شخصٌ ما بانتمائه إلى الكنيسة الحقيقيّة - والنتيجة هي

أنّه يضمّ بين شهدائه عددًا لا بأس به من الناس الذين أمضوا وقتًا سيّئًا تحت نظام بروتستانتيّ، بدل أن يخفي بعض معتقداتهم الحقيقيّة. وفي أحد تقلّبات بيد الساخرة واللاواعية، يرد التالي: في حين أنّ الانضمام إلى روما هو بالفعل كلّ ما تحتاج إليه في عالم بيد كي تكون ناطقًا مقبولًا باسم الإيمان المسيحيّ الحقيقيّ، ومهما كانت المعارضة ضمنيّة أو غير مؤذية تجرّدك من الحقوق، فإنّ معارضة روما هي كلّ ما تحتاج إليه في عالم فوكس لتكون جديرًا بالانضمام إلى قافلة الشهود الحقيقيّين.

إذًا، وللمرّة الأولى في تاريخ الكنيسة، يمثّل شكل الدراما واحدًا من أشكال الكارثة البدائيّة، خسارة مدمّرة أثناء البداية أو قبيلها. ثمّة صدًى روحيّ لقراءات العهد القديم المعرفيّة تلك حيث نجد سقوطًا كونيًّا يحوّل أبطال القصّة المفترَضين كلّهم أشرارًا، والعكس بالعكس. لم يُضطَلع بدراسة الماضي، أبعيدة في الزمن كانت أم قريبة، لإظهار الاستمراريّة، بل لعرض سجلّ عن الصراع المطّرد بطريقةٍ هدفُها أن تجعل الوضع الحاليّ في الوقت الحاضر منفتحًا على المسألة بشكل جذريّ. إذ إنّ الاستمراريّة وحدها لم تعد قادرة على حلّ المسألة بعد الآن؛ فما يهمّ هو الاستمراريّة مع الطرف الذي يحافظ على الحقيقة.

بالتالي، فإنّ التاريخ البروتستانتيّ ليس أبدًا رفضًا بسيطًا للماضي المسيحيّ، بل ما قد نسمّيه في المصطلحات الحديثة «خلق الإشكاليّات»، صنع الغرابة. يجدر بنا أن نقرأ سجلّاتنا باهتمام أشدّ وتمييز أعمق؛ يجدر بنا أن نتمكّن من معرفة ما قد أُهمِلَ أو شُوِّهَ في وقتٍ لاحق أثناء فترة المسيحيّة الأولى. لذلك وُلِدَت دعوة الآباء إلى إصلاح المسيحيّة، والشغف الجديد لدراسة أعمالهم وتصحيحها. كانت الدراسات البروتستانتيّة

تبحث حتّى الآن عن تقليد مألوف أصبح غريبًا وجديدًا كي تظهره لجمهورها ومعارضيها. إنّ الملاحظة التي غالبًا ما يتمّ الاستشهاد بها عن جدالات الإصلاح بصفته مواجهة بين وجهَيْن من أوجه لاهوت القدّيس أوغسطينس (عقيدة النعمة وعقيدة الكنيسة) تلفت الانتباه إلى الطريقة التي قد ينقّب فيها البروتساتانت عن أوغسطينس جديد؛ إلّا أنّه باستطاعتنا أن ندرك أمرًا مماثلًا في كلّ نصّ للآباء نقرأه من المختارات البروتستانتيّة.

في الواقع، إنّ ما اعتقدتَ أنّه تاريخ «حقيقيّ» ليس كذلك؛ ولا بدّ للمألوف من أن يصبح غير مألوف من أجل إيضاح ذلك. ونتيجةً لذلك، أصبح للمدافعين عن التقليد الكاثوليكيّ أعمال كثيرة يقومون بها: تقضي مهمّتهم بوضع السجلّات بامتلاء مماثل لدرجة أنّه يصبح من المستحيل تحديد نقطة انقطاع أو تنافر بين ذلك الزمن والآن من جهة، وتجاهل أيّ درجة تنافر في قلب سجلّات الماضي التي قد تبرّر الدعوة إلى وجهٍ ما أو عنصرٍ معيّن من دون غيرهما في التقليد اللاهوتيّ من جهةٍ أخرى. ويقول الآباء الأمر نفسه، وكذلك، هم يردّدون تمامًا ما نقوله نحن الآن؛ ما من تاريخ بديل مخبَّأ.

إنّ الإستراتيجيّتَيْن بحاجة إلى معالجة موسوعيّة جيّدة للمصادر؛ لذلك، فإنّ القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر يمثّلان عصر تجميع المصادر الشامل بامتياز، بدءًا من أعمال الكاردينال بارونيوس ومترجمي «قرون ماغدبورغ» البروتستانت، وصولًا إلى تيلمونت في القرن السابع عشر. ولكنّ عنصرًا جديدًا قد برز مع الاعتراف الظاهر بأنّ استمراريّة المعتقد بحدّ ذاته تحتاجُ إلى التبرير. لقد حوّل البروتستانت المتطرّفون - لا سيّما في إيطاليا وبولندا - انتباههم عن النقاشات في نظام الكنيسة، ولاهوت

الأسرار، ونعمة التقديس حتّى من أجل إثارة تساؤل مقلق بالنسبة إلى البروتستانت بقدر ما هو بالنسبة إلى الكاثوليك: إذا أصبحت بعض مجالات اللاهوت فاسدة لدرجة أنّنا لن نتمكّن من التعرّف عليها، وكان لا بدّ للحقيقة البدائيّة من أن تُنتَشَل بكدٍّ من بين الأنقاض، كيف عسانا ندرك أنّ فسادًا مماثلًا لا يؤثّر حتّى في موضوعات اللاهوت الأساسيّة: عقيدة الثالوث والتجسّد؟ وفي وقتٍ سابق، أصبحت المادّة الأدبيّة المسيحيّة أوسع انتشارًا، وبدا من المنطقيّ أن نطرح هذا النوع من الأسئلة؛ وقد أبدى البروتستانت والكاثوليك على حدّ سواء الحاجة إلى خلق مستويات أحدث من التطوّر في التحليل من أجل تبديد هذه الشكوك.

بالتالي، يمثّل القرنان السابع عشر والثامن عشر عصرَي التوثيق الشامل في ما يتعلّق بالتاريخ الفكريّ. ولكنّ الطرق والتوقّعات متنوّعة. ففي فرنسا مثلًا، وفي عصر العرفان الآبائيّ الذهبيّ من دون شكّ، اتّخذ الأب اليسوعيّ دنيس بيتو (بيتافيوس) (Denis Petau-Petavius) خطًّا عريضًا في سرقة ملابس المتطرّفين ليضطلع بعد ذلك ببرهانٍ قويّ ضدّ البروتستانت أيضًا. وبالطبع، تبقى الصيغ العقائديّة لدى الكتّاب المسيحيّين الأوائل ملتبسة في أحسن الأحوال، وأحيانًا خاطئة جدًّا بحسب المقاييس التالية؛ ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الاعتراف الكامل بدور مطران روما المتمثّل بكونه وصيّ الإيمان كان معدومًا. أمّا صوفيّة كاتبٍ ثانٍ من هذا القرن في موضوع مساواة الابن مع الآب فلا تجعل حقيقة العقيدة النيقاويّة (Nicene Creed) موضوع شكّ؛ ولكنّها تذكّرنا بأنّ ثقتنا بهذه العقيدة لا تقوم على سلطة أيّ كاتب قديم، بل على السلطة التي يهبُها الله للبابا من

أجل تثبيت حقيقة العقيدة الإيمانيّة. فبدونها، لا يتمتّع الكلڤينيّ الأورثوذكسيّ بأيّ إثبات مقنع يواجه به المتطرّف الراغب في التخلّي عن معموديّة الأطفال والإيمان بالثالوث.

وقد كان عدد من العلماء يعارضون بشدّة هذا الأمر. في الواقع، لم يكن اللاهوتيّون الكاثوليك جميعهم سعداء بأن يبقى كلّ شيء أسير إقرارات البابا؛ إلّا أنّ بعض ردّات الفعل الأشدّ كمالًا كانت من قبل الأنكليكان المحتّم عليهم أن يبرهنوا استمراريّة القضيّة التاريخيّة من دون أن يستعينوا بحكم. وقد استُحسِن عمل المطران الأنكليكانيّ بُلّ (Bull) الذي هدف من خلاله إلى الدفاع عن القانون النيقاويّ من قِبَل الكاثوليك كما البروتستانت الأورثوذكس من أجل إقناع العديد من الأشخاص بأنّ الاتّساق العقائديّ يمكن المطالبة به في كلّ مكان إذا كنّا حريصين على قراءة الصيغة الملتبسة بانتباهٍ تامّ إلى سياقاتها ومجموعة معانيها الممكنة التي قد تحملها الكلمات في سياقٍ مماثل. في الواقع، ليست طريقة عنيدة وغير تاريخيّة، كما يعتقد بعضهم، لقراءة النصوص القديمة؛ فبطريقةٍ ما، من خلال السماح لفوارق الاستخدام البسيطة ورفض الإدانة على أساس الصيغ المعزولة وحسب، ففيها منافع تلقي بثمارها على بيتافيوس والمتطرّفين الموحّدين على حدّ سواء. وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول في النهاية إنّ الناس قد آمنوا حقًّا بالعقيدة النيقاويّة أثناء القرون الثلاثة الأولى، حتّى ولو لم يبوحوا بذلك بشكلٍ علنيّ؛ وهذا ما يجعلنا نطرح على أنفسنا بعضَ التساؤلات.

إنّ بعض هذه المسائل ستظهرُ ثانيةً في وقتٍ لاحق، ولديّ شخصيًّا الكثير لأقوله عنها. ولكنّ النقطة التي سأتحدّث عنها حاليًّا هي أنّ الإصلاح يولّد مجموعة جديدة كاملة من المواقف

العائدة إلى ماضي الكنيسة. فما تراه في الوقت الحاضر لا بدّ من مناقشته وتبريره؛ لا يجدر به أن يكون كما هو الآن. فحتّى ولو أكّدت أنّه ينبغي أن يكون كذلك وأنّه قد كان كذلك على الدوام إذا كنت تعرف كيفيّة قراءة المصادر، لا يزال من الضروريّ أن تعمل أكثر بعد لكي تدافع عن وجهة نظرك. وقد برزت فكرة قويّة قائلة إنّ الماضي قد يشكّل مصدر خيبة؛ وإنّه ثمّة كارثة بدائيّة قد حصلت وضاعت فيها الحقيقة واختفت. منذ بدايات عرفان الكنيسة التاريخيّة في ألمانيا على وجه الخصوص، كان لهذا النموذج تأثير شديد؛ ليس مبالغةً أن نسمّيه أسطورة تأسيسيّة لهذا التقليد (بغضّ النظر عمّا إذا كان جزء معيّن من التحليل في هذا الصدد دقيقًا تاريخيًّا). وقد عالج موشيم (Mosheim)، أعظم مؤرّخي الكنيسة الألمان الذين عاشوا في القرن الثامن عشر، مطوّلًا فهمه التاريخ الفكريّ الذي كان في السابق أسير القوّات الغريبة في فلسفة أفلاطون، لدرجة أنّ فكر المسيحيّ الصادق كان مشوّهًا مرارًا وتكرارًا بسبب تأثير تفشّي التفكير السريع هذا. ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رسم أدولف فون هارنَك (Adolf von Harnack) شكلًا نهائيًّا لهذه الأسطورة، ليس باسم الموحّدين أو التقويّين، بل باسم إعادة بناء إنجيل يسوع الليبراليّة والتي أزالت بصرامة المضمون العقائديّ كلّه.

طوال القرن العشرين، استمرّ هذا النموذج بنشر تأثيره الشديد. لم يكن بولتمَن (Bultmann) ليبراليًّا بأيّ شكل من الأشكال، ولكنّه لا يزال يستخدم بنية إعلان بدائيّ أساسيّة حُرِّفَت سريعًا وباتت عقيدةً استخدمها «الكاثوليك»؛ وقد أتت بعد ذلك الأجيال الألمانيّة وعلماء العهد الجديد الآخرون. وقد عملت النقاشات الأشدّ حداثة عن وضع المرأة في التقليد المسيحيّ

أحيانًا، مدركةً ذلك أم لا، مستخدمةً النموذج نفسه. ولا يزال عمل إليزابيت شوسلِر فيورِنزا (Elisabeth Schussler Fiorenza) الرائع عن أصل المسيحيّة يواجه نوعًا من الجماعة القديمة «التي لم تسقط» حيث تسيطر المواقف المتساوية.

فلأوضّح قليلًا: لست آخر مَن يقول إنّ إعادة البناء هذه خاطئة أوتوماتيكيًّا، وإنّه لا يجدر بنا تجريبها، أو إنّها بالية فكريًّا لا محالة. بكلّ بساطة، إنّ الضروريّ يبقى أن نعرف بأنّها تستخدم أسطورة تشبه بنواحٍ عديدةٍ غيرها من الأساطير، إطارًا لتحليل جدّ مألوف لدرجة أنّه يبدو طبيعيًّا للغاية. في الواقع، إنّ عمليّة ربط تاريخ الكنيسة المسيحيّة - على الأقلّ عند المسيحيّين - هي أن نبحث على الدوام في السجلّات عن «المؤامرة». قد يكون موضوع يوسابيوس عن العذاب والتبرئة، أو قصّة بِيد عن المعركة بين نسخات الكنيسة الحقيقيّة والمزيّفة، أو نظريّة المؤامرة القويّة من نوع معيّن من تاريخ الإصلاح، الحركة المسيحيّة التي اختُطفت تقريبًا منذ بداياتها على يد القوّات الغريبة، كي يعاد بناء كيان حقيقيّ بمشقّة من الأرشيف المتلاعَب به. ولكنّ هذا كلّه يصوّر بوضوح كم أنّ تاريخ الكنيسة يشاطر ما قد سبق لنا أن عرفنا أنّه من الحوافز المركزيّة الأهمّ لأيّ مخطوطٍ تاريخيّ - محاولة تحديد الموضوع الذي لا يزال البحث عن تاريخه جاريًا. نبدأ بنوع من الهويّة الهشّة أو المشكوك فيها نوعًا ما، ونشرع في مؤسّسة التاريخ لنوضّحه ونجعله أشدّ أمانًا. وطبعًا، في أثناء العمليّة هذه، قد تحوّل التعريفاتُ أمورًا مهمّة، ولكنّ الهدف يبقى أن ننطلق ممّا نحن عليه حقًّا.

وأشير إلى أنّ الكتابة التاريخيّة الجيّدة هي الكتابة التي تبني هذه الناحية ألا وهي هويّتنا، من خلال التزام حقيقيّ بغرابة

الماضي الذي يؤسّس هويّتي أو هويّتنا الآن نحن المقيّدين بمجموعة من الأشياء الصعبة نوعًا ما عندنا، والغامضة أو اللاأصليّة بالنسبة إلى العالم الذي نعتقد أنّنا نعيش فيه، ويجدر بنا أن نلحظ واقعها الصلب بصفتها مختلفة عنّا وجزءًا منّا في الوقت نفسه. فتكون النتيجة النهائيّة ما نحن عليه الآن وهي دقيقة بما يكفي لتشمل الأشياء التي لا نفهمها بشكلٍ كامل. وكما ننطلق بتحليل جيّد عن كيان فرديّ معيّن، كذلك نفعل مع التاريخ.

بالتالي، فإنّ التاريخ السيّئ نوع من القصص التي ترفض هذه الصعوبة وهذا الإطناب - أكان من خلال تزويدنا نسخة عن الماضي الذي ليس سوى الحاضر بملابس تنكّريّة، أو من خلال صرف النظر عن الماضي باعتباره بلدًا غريبًا تمامًا لن نتمكّن أبدًا من تعلّم لغته أو اعتباره سوى غير مفهوم لا بل فكاهيّ في الهمجيّة والجهل. إنّ هذين النوعين من القصص شائعان جدًّا في الوقت الحاضر. وبرزت بعض البراهين المثيرة للاهتمام التي تدافع عن الدراما التاريخيّة على التلفزيون ونسخات بثّ الخيال الكلاسيكيّ الجديدة: هل تفيد إعادة كتابة الحوار و«تحديث» المحفّز، والأعراف الاجتماعيّة والسلوك الجنسيّ فتح الماضي أو إغلاقه، لصنع كلاسيكيّة أسهل أم أقلّ سهولة؟ وعلى أساس ما كنت أناقشه، لا بدّ للإجابة من أن تكون أنّ تأثير البراهين هو أن تقلّص التاريخيّ عبر تجاهل الغريب أو تصحيحه عمدًا، وأن تبقينا في عزلتنا الحديثة. وهذا يعني أنّه ما من طريقة لفهم أين ومَن نحن لأنّنا لا نسمح لطرق عيشنا ولتفكيرنا بأن تصبح غريبةً في نظرنا عبر المشاهدة الجدّيّة لطرق عيش وتفكير أخرى.

ويبقى التاريخ الجيّد مسألةً أخلاقيّة يتعذّر رفضها - ليس

تمامًا بالطريقة التي أرادها اللورد أكتُن (Lord Acton) أن تكون، لربّما (على الرغم من أنّ الحكم على السلوك، حتّى في الماضي، لا مفرّ منه بقدر ما أكّده)، ولكن على الأقلّ في إقناعنا بتوسيع المسافة بين أنفسنا وأنفسنا، بين خيالنا وما نعتبره بديهيًّا في العادة. قد يكون تأثيره متطرّفًا أو متحفّظًا: قد يثير فينا نوعًا من القلق الحقيقيّ على ما هو في دائرة الخطر في جوّ الحداثة الليبراليّة المريح؛ وقد يعرض الطرق التي منعنا ما يبدو فيها أنّه ممنوح بشكل مطلق وما هو قابل للجدل من التمسّك بذلك كما هي الأمور هو نتيجة عمليّة، وليس قانونًا طبيعيًّا. لن يخبرنا التاريخ إذًا بما يجدر بنا فعله، ولكنّه سينطلق بنا على درب العمل نحو نوع مختلف وأشدّ نفسيًّا، عمل أخلاقيّ بطريقة لا يمكنها أن تكون إذا لم يكن لدينا نقاط مرجعيّة تتجاوز ما كان بديهيًّا في عيوننا. ونعود على الأقلّ إلى النقطة التي يبدأ بها هذا القسم، التوازن الصعب بين الاستمراريّة والاختلاف - التوتّر الأخلاقيّ بين احترام الغريب وتحليل الحرّيّة، الذي يعالج الغريب ويناقشه.

- ٣-

وبالطبع، على أساس ما سبق أن قلناه عن التاريخ الجيّد والسيّئ، قد يظنّ بعض الناس أنّ جزءًا مهمًّا من تاريخ الكنيسة الذي أخذناه بعين الاعتبار حتّى الآن هو تاريخٌ سيّئ: غالبًا ما يعمل البحث المتّقد عن التبرير في الماضي من خلال تجاهل الاختلافات بين الماضي والحاضر. لا يزال يوسابيوس، مستغلًّا استمراريّاته المذهبيّة، وحتّى ما يبدو حاليًّا قريبًا جدًّا من

مصادره، يعتقد أنّ طريقة تفكير الناس منذ قرنين تقريبًا لا تختلف كثيرًا عن ذهنيّة عصره. وقد ظهر لاهوتيّ مصلح يعتمد على مصدر من مصادر القرن الرابع ليبيّن أنّ الفكر الكاثوليكيّ المعاصر عن الإفخارستيّا هو تشويه للتقليد الحقيقيّ البديهيّ الذي كان كاتب القرن الرابع يتطرّق فيه أساسًا إلى المسائل هذه نفسها، والذي كان بمقدوره أن يجيب سلبًا أو إيجابًا عن تلك الأسئلة. ولهذا السبب، قد يفشل أيّ معاصر يحاول أن يثبت أنّ المسيحيّة البدائيّة هي أساسًا رائدة في النسويّة المعاصرة في التفكير بمدى تشابه الصيغ أو السياسات عبر العصور المستمَدّة جذريًّا من مصادر متنوّعة. قد تكون المسيحيّة البدائيّة، لا بل ينبغي أن تشكّل مصدرًا يُستَخدَم في الاستفسار عن التقليد الأخير؛ ولكنّ المرء، أذكرًا كان أم أنثى، لا يكفّ عن كونه غريبًا. إنّها مفيدة لنا ليس لأنّها تشبهنا تمامًا بالملابس التنكّريّة التي ترتديها وحسب، بل لأنّها ما هي في سياقها الخاصّ.

وبالتالي، نلاحظ أنّ البرهان بدأ يتلاشى بنفسه. لقد كتب كلّ من يوسابيوس وجون فوكس ما لا يسعنا رؤيته كتاريخ سيّئ للقرن الواحد والعشرين - ولكنّهما لم يحاولا كتابة تاريخ جيّد عن القرن الواحد والعشرين. وتطرح غرابة ما كانا يحاولان القيام به سؤالًا وجيهًا على أيّ شخص يبحث عن تاريخ التاريخ بحدّ ذاته. بالتأكيد، المسألة حاسمة إذا أخذنا بعين الاعتبار قضيّة تأريخ **الكتاب المقدّس** المحيّر: لن يؤدّي بنا الأمر لا إلى افتراض أنّ مؤرّخي **الكتاب المقدّس** ليس لديهم أدنى فكرة عن القصّة الصادقة ولا أن نعتبرهم مؤرّخين معاصرين جيّدين أو سيّئين. حتّى إنّ مجرّد حذف عنصرَي اللاهوت والممارسة

البدائيَّيْن النسويَّيْن المعاصرَيْن البنّاءَين لدى مؤرّخ سيّئ غير ممكن إذا كان ما يحاول الوصول إليه مختلفًا تمامًا عن الخيال الإيديولوجيّ؛ ثمّة مؤسّسات من نوع مختلف يحاولون الوصول إليها حيث لن تخبرنا قوانين التأريخ الكنسيّة وحدها كلّ شيء. فما إن نحدّد هذه القوانين ونكتشف المخاطر الناجمة عن جعل التاريخ جوابًا عن أسئلتنا، لن نتمكّن من الكتابة بأسلوب يوسابيوس أو فوكس بعد الآن، وقد تظهر أمامنا أسئلة أخرى وجيهة نطرحها على بولتمَن أو شوسلر فيورنزا في بعض الأحيان؛ ولكنّ هذا الأمر لن يشكّل أبدًا نهاية القصّة.

في القسم الأخير هذا، أودّ أن أعرض بإيجاز ما يمكن أن تكون المقاييس التي حدّدتها والتي لا تخبرنا عن التاريخ، وأن أقترح السبب الكامن، ليس وراء كون تاريخ الكنيسة مسألة أخلاقيّة وحسب، بل وراء تحوّلها كنيسةً كاملةً في قلب سياق لاهوتيّ واسع النطاق. إنّ سبب التزام المسيحيّ بالماضي أقوى من التزام الطالب العلمانيّ به إذ يتركنا نقوم بذلك بصفته جزءًا من النضوج في الإدراك النقديّ والنفسيّ، على الرغم من قيام نقاط تشابه مهمّة في قلب الإطار العلمانيّ حتّى. ويشكّل وجه المكان المركزيّ الذي يبدأ منه المسيحيّ، وحسّ الهويّة القائم عند إطلاق كلّ مؤسّسة مهمّتها إخبار القصص، المعتقد القائل بأنّ المؤمن العصريّ مشارك مع جماعة من المؤمنين متوسّعة زمانًا ومكانًا، حيث تكون علاقات الواحد بالآخر أكثر بكثير من مجرّد صلة جغرافيّة مبهمة وخلافة زمنيّة. باختصار لاهوتيّ، يعتبر المؤمنُ العصريّ نفسَه عضوًا من أعضاء جسد المسيح.

إنّ هويّتي كشخص مسيحيّ أمر يمكنني أن أعبّر عنه

بالكامل، في الإطار اللاهوتيّ، من حيث الافتراض المستحيل الذي يمكنني أن أراه فأفهم كيف أثّرت حياةُ المسيحيّين الآخرين في رسم حياتي، ولا سيّما في توجيهها نحو التشبّه بالمسيح. أنا لا أعرف أبعاد ذلك ولا يمكنني أن أعرفها؛ ولكنّنا إذا تمكّنّا من قراءة ما كتبه القدّيس بولس في رسالته الأولى إلى أهل قورنتس بانتباه كامل، يجدر بي على الأقلّ أن أفكّر في هويّتي كوني مؤمنًا، في ضوء تبادل هبات كامل لا حدود له، معروف وغير معروف، ويعزّز حياة المسيحيّين؛ تبادل حيويّته وأهمّيّته شديدتان لأنّه غالبًا ما يكون تبادلًا بين الأحياء والأموات. ما من علامات محكمة بين مَن أنا بصفتي مسيحيًّا وحياة مؤمن يعيش في القرن الثاني عشر في العراق - وأكثر بعد، بيني أنا ومؤمن يعيش في القرن الواحد والعشرين في الكونغو، أو أركانساس، أو فانواتو. لا أعرف، انطلاقًا من الجانب اللاهوتيّ، أين تبدأ ديوني وتنتهي. إنّ أهمّ ما تحقّقه حياة الإيمان للآخرين (ولبعض الأشخاص المعيّنين) لا تحقّقه للمراقبة. وستكون طريقة مساعدة حياة المسيحيّين الآخرين تقدّمي نحو تشبّهي الوحيد بالمسيح، أيْ دعوتي، مظلمةً دائمًا.

أنا أعمل على هذه النقطة لأنّها في الواقع نقطة من الطبيعيّ أن تبدو صعبةً عندما نتأمّل فيها. نحن نحبّ أن نعرف ديوننا، ولا نحبّ أن تحرّكنا أيّ سلطة، ولا أن تقوّينا المساهمات، لأنّنا لا نستطيع أن نراها أو أن نقيّمها. وعلى الرغم من حديث ما بعد الحداثة عن كيفيّة «تحدّث اللغة عنّا» بدل أن نتحدّث نحن بها، إنّنا نقلق على حدودنا؛ لا نحبّها أن تكون دوريّات بحسب ما قد يقترحه أيّ لاهوت قويّ عن جسد المسيح. ولكنّ الحقيقة هي أنّه، في أيّ شيء يشبه المعتقد الأورثوذكسيّ المسيحيّ، ستكون

هويّة أيّ شخص مسيحيّ محدودة بمجرّد تصنيف الغرباء هذا الذي لا يُحصى، مهما اختلفوا.

لذلك، فإنّ المؤمن المسيحيّ الراغب في التقرّب من الماضي المسيحيّ يقوم بذلك، مدركًا أوّلًا أنّه يلتزم مع رفاقه المشاركين في الصلاة والإفخارستيّا، الرفاق الذين يقرأون الأناجيل نفسها؛ الناس الذين يقومون بالنشاط نفسه، عمل تقديس النعمة. لا يشكّل ذلك نهاية البحث بحدّ ذاته (فهم يشبهوننا تمامًا لدرجة أنّه لا بدّ من أن يكونوا مثلنا حقًّا)، ولكنّ تداعيات المعتقد المسيحيّ الأساسيّ الذي يقضي بتأسيس طائفة مترابطة ليس من خلال العلاقات البشريّة بل من خلال الاتّحاد بالمسيح. قد تصعّب أجزاء صغيرة من البحث التاريخيّ تطوّر القناعة الأساسيّة هذه أو تسهّلها، ولكنّ الأمر الوحيد الذي قد يقيلها بكلّ بساطة هو رفض لاهوت الكنيسة الضمنيّ الملتزمين به من خلال ممارسة الأسرار وقراءة **الكتاب المقدّس**. فإذا كنت تنظر إلى المسيحيّة بصفتها مجرّد مؤسّسة للنفس البشريّة في قلب التاريخ، سيختلف تحدّي فهم الماضي ويصبح أقلّ تطرّفًا. أمّا عند المؤرّخ الذي لديه قناعات لاهوتيّة فإنّ التحدّي يكمن في تمييز شيءٍ ما على الأقلّ ممّا هو معروف حقًّا عن المسيح في عملاء الماضي.

لا يتعلّق الأمر بمجرّد التمتّع بأسطورة تقدّميّة بسيطة تسمح لك بأن تقول إنّنا نعرف عن المسيح أكثر ممّا كانوا يعرفون في القرون الماضية؛ ولن ننجح إن قلنا إنّه يجدر بنا أن نُخضِعَ لحكم آبائنا وأمّهاتنا بالإيمان ما نظنّ أنّنا نعرفه عن المسيح. لن ينجح الأمر إن قبلنا، بحسب الظاهر، ما تبيّنه المصادر الماضية عن نفسها - بالتأكيد إنّها، بحسب ما يقول مناصر النسويّة والتحرّر،

قمعت الأصوات لتحضرها إليها، ولكنّه سيكون من غير المناسب أن نفكّر في الأصوات المقموعة هذه بصفتها الأصوات الوحيدة «الحقيقيّة» بالقصّة. في الواقع، يدعونا تاريخ الكنيسة، تمامًا مثل التاريخ الموثوق كلّه، إلى عمليّة استجواب وتحقيق يقودها الماضي؛ أمّا الاختلاف هنا فهو أنّ الماضي المسيحيّ يشكّل جزءًا لا يمكن تجنّبه من الحاضر المسيحيّ، بمعنى أنّه يجدر بنا أن نكون أشدّ حذرًا لئلّا نرفض محاولة الإصغاء أو نسخر منها أو نتخلّى عنها. إنّ ما نسعى إليه هو تَثبيت لقائنا الله بواسطة المسيح. وهذه الطريقة قد تؤثّر في تفكيرنا الحاضر وصناعة قراراتنا، وهي مسألة يجدر بنا أن نعود إليها غير مرّة في ما يلي.

لقد كان يوسابيوس والآخرون على حقّ في ذلك على الأقلّ، إذ ينبغي علينا أن نتقرّب من السجلّ متوقّعين أنّ ما سبق أن قام به الله لا يزال يقوم به الآن، وأنّه ثمّة تشابه في عمل الله الذي لا يمكنه إلّا أن يكون مفهومًا بالكامل بعد أن نحدّد الاختلافات في العمليّة التي يقودنا من خلالها عصرٌ ما إلى آخر. لسنا أوّل مَن يقول هذا؛ فالأمور كلّها لا تزال نفسها بعد كلّ هذا الزمن. فإذا كان التاريخ الموثوق كلّه يقودنا في النهاية، كما أظنّ، إلى الاعتراف بأنّ نوعًا معيّنًا من النقاشات ممكن عبر الثغرات الواسعة المفاجئة في السياق والفهم، فالأمر نفسه صحيح بالنسبة إلى المسيحيّ الذي يعتبر حديثًا مماثلًا إشارةَ انتمائه إلى شبكة علاقات واحدة، منظّمة حول علاقة محوريّة بيسوع وعلاقته بالله، الله الذي ينقاد إليه المسيحيّون. بالتالي، فإنّ فهم التاريخ ليس رفاهيةً في سياقٍ مماثل.

ولكنّ عمل الفهم ليس مبنيًّا على هذا وحسب. إذ إنّنا عندما نقرأ **الكتاب المقدّس**، نقرأه بصفتنا مسيحيّين، مؤمنين بأنّ إله

إبراهيم هو نفسه إلهنا، على الرغم من أنّه سيواجه تحدّيًا لا مثيل له في فهم إبراهيم كإبراهيم، ليس بصفته نسخة عن أنفسنا؛ إنّه تحدٍّ عظيم لأنّنا لا نعرف بأيّ طريقة يمكننا أن نرى إبراهيم شخصيّةً تاريخيّةً، لا نعرف إن كنّا نرى ظلّ أبٍ بعيد ولو حقيقيّ، أو ببساطة مخلوقًا مشرقًا يوجّهه الله عبر روائيّي أحد العصور التالية. ما من انقطاع قصير هنا يسمح لنا بمجرّد الحديث عن إبراهيم وكأنّه واحد منّا. ولكنّ إيماننا لن يغيّر كثيرًا إن أقصينا إبراهيم. ذلك أنّ التقليد، مهما اختبأ وراء القصص التي لدينا، يشكّل حتمًا جزءًا ممّا يكوّننا بصفتنا مؤمنين، ويجدر بنا أن نتوقّع في أثناء عملنا بالنصّ أن نجد أنفسنا مقيّدين بنوع من الاعتراف. في الواقع، ليس وحي الإنجيل، كما أشار إليه بعض الكتّاب المعاصرين، مسألة إمساك الروح القدس بيد الكاتب أثناء كتابته مؤلّفه؛ بل هو واقع تأمّل إلهيّ حاليّ يجعل الاعتراف ممكنًا مع التماسنا الآن غرابة القصّة. ليس إبراهيم «واحدًا منّا»؛ ومع ذلك، فإنّنا وإبراهيم نبني علاقةً بالله قائمة على أساس الضمير المنفصل «نحن»، الواقع المشارَك أمام الله والذي يتطلّب حياةً كاملة لفهمه.

إذًا، الأمر يتعلّق بتاريخ الكنيسة. نحن لا نتعامل ونصًّا مقدّسًا، بل وتاريخًا غير مرتّب لطريقة قراءة النصوص المقدّسة هذه وعيشها. ولكنّ التحدّي نفسه قائم هنا: أن نكون مستعدّين للاعتراف إذ نعطي ما هو غريب قيمةً كبيرة. من غير المسموح أن نتحدّث عن هذا الموضوع وكأنّه سلسلة من العروض المحجوبة. إنّه عالمنا نحن أيضًا. في الفصلَيْن التاليَيْن، أرغب في التعمّق أكثر فأكثر ببعض المسائل ذات الصلة بالإيمان المسيحيّ ومن ثمّ بحقبة الإصلاح القويّة أثناء الأيّام الغابرة،

سائلًا كيف كان الناس يقلقون، في وسط هذه الأوضاع، بشأن ماهيّة الكنيسة، ويحاولون إيجاد النماذج والتحديدات المرضية لها. أنا أهدف إلى معرفة إن كان بمقدرونا أن نعترف بمخاوفهم التي لا تزال تستحقّ أن نقلق بشأنها؛ فإذا تمكّنّا من القيام باعترافٍ مماثل، لا بدّ من أنّنا عثرنا على شيء يمثّل هويّةً مشتركة. يجب أن نبدأ باختبار ما يعنيه أن نقول إنّ التاريخ في محاولة دائمة لتحديد هدفه. إنّ إخبار القصّة والاستماع إليها هو بحدّ ذاته طريقة للإجابة عن الأسئلة المتعلّقة بما نتحدّث عنه فعليًّا؛ كما لو كنّا نكتب تاريخ فرنسا أو الطبّ أو البابويّة أو الاشتراكيّة، يجدر بنا أن نكتشف طريقةً ما تجمع الأمور المتنوّعة معًا في قصّةٍ واحدة، ويجدر بنا أن نتعلّم كيف نقيّم أهمّيّة الأحداث بطريقة معيّنة، كما يجدر بنا أن نقلع عن التفكير في موضوعنا بطريقة مختلفة، آخذين بالتفكير في أنّنا نعرف معنى كلّ ذلك، بعد أن وجدنا في عمليّة الدراسة أنّ تحديداتنا لا بدّ من توسيعها وإعادة صنعها من خلال ما هو مكشوف أمامنا. ولكن، عند المسيحيّ المشارك في تاريخ الكنيسة، يصبح حسّ الاعتراف، والمخاوف المشترَكة، تعزيزًا للإيمان بالكنيسة بصفتها مجتمعًا تقبع جذوره في أمرٍ أهمّ من العمليّة التاريخيّة بحسب ما جرت العادة على فهمها. ستظهر عناصر قويّة من التاريخ المؤسّساتيّ، ترسم خصوصيّات ألعاب القوى وعموميّاتها؛ ستظهر سجلّات التراجيديا والخيانة؛ ستظهر لحظات طويلة لا نعرف فيها بتاتًا ما جعل أجدادنا يعملون. ومع ذلك، بصفتنا طُلّابًا مسيحيّين، لا بدّ من أن يسيطر علينا أمرٌ آخر: إلى أيّ دعوة تنتمي هذه الاستجابة - الإخلاص، وعدم الإخلاص، وعدم الفهم، والمتغيّر؟ هل يمكننا أن نعترف بأنّه دعوتنا أيضًا؟

وبمعنى أدقّ، هل يمكننا أن نرى كيف أنّ انغماسنا في الطرق التي استُجبنا من خلالها قد أصبحت جزءًا من الطريقة التي نسمع من خلالها تلك الدعوة بطرق أوسع تنوّعًا وأشدّ كمالًا؟

الفصل الثاني

المقيمون الأجانب: هويّة الكنيسة الأولى

- ١ -

نحن نعرف - طبعًا - ما تعنيه كلمة «كنيسة»: تمامًا كما نعرف ما تعنيه كلمة «عِلم»، أو «بريطانيا» أو «أدب ألمانيّ». وكما كنتُ أحاول أن أبرهن في الفصل الأوّل، في الغالب، ما إن نبدأ بتدوين تاريخ عن أيٍّ من هذه التعابير، حتّى نجد أنّنا كنّا قد قدّمنا تعريفًا مستَخفًّا به عنها. فتصبح عمليّة التأريخ بحدّ ذاتها طريقةً لتحديد موضوعنا. ويشكّل الإصغاء إلى استخدام كلمة أو مجموعة كلمات في إطار تاريخيّ مختلف جزءًا من هذا التمرين: هنا تبدأ بعض أجزاء القصّة؛ ما الذي تقترحه مجموعة استخدامات اللغة واتّفاقيّاتها في ما يتعلّق بالمعنى والتحديد؟

لا شكّ في أنّ العالَم الذي تناوله الإنجيل المسيحيّ لا يتمتّع بأيّ تصوّر لما يشبه «الكنيسة» بكلّ ما للكلمة من معنى. كانت فكرة جمعيّة طوعيّة دينيّة مع اجتماعات محلّيّة (بدرجات اقتراب مختلفة) مرتبطة باجتماعات مشابهة في أماكن أخرى فكرةً محصورة ببعض الأمور المماثلة؛ فكرة أنّ الاجتماعات هذه مؤلَّفة كنسخة جديدة للجنس البشريّ ولأنّه يُحتمَل أن تطالب حصريًّا بوفاء أعضائها الذين قد يكونون بغاية الغرابة. وقد افترضت الديانة الرومانيّة المدنيّة أنّ وحدة الواقع المقدّس

الحقيقيّة كانت الإمبراطوريّة بحدّ ذاتها، بكلّ ما فيها من طقوس عامّة والممارسة الموحِّدة لتوقير سلطة الإمبراطور الإلهيّة. وقد يزدهر نوع معيّن من الجمعيّات الطوعيّة الدوليّة، على الرغم من أنّ الإدارة ستنظر إليها على الأرجح من دون أيّ حماسةٍ. وكان هناك بعض المجموعات التي تمارس طقوسًا معيّنة من استهلال الولاء تجاه هذا المعبود الذي لا أصول رومانيّة له، أو ذاك - ومن أشهر الأمثله عنه ميثراس، إيزيس وسيبيل؛ غالبًا ما تمتّعت المجموعات المماثلة بكهنوت محترف مختلف تمامًا عن الكهنوت المدنيّ التابع للديانة الإمبرياليّة، وبتركيز على التنوير الفرديّ الغريب عن الطقس الإمبرياليّ. وهكذا، يصبح باستطاعتهم أن يوفّروا إضافةً اختياريّة للديانة العامّة، وليس بديلًا لها؛ قد يثير دور رجال الدين المحترفين القلق في ما يتعلّق بالمراقبة وتأثيراته المؤذية في العائلات وإخلاصها، وقد يعود السبب إلى العنصر «الإكليريكيّ» هذا؛ ولكنّ أحدًا لم يتمكّن من تحمّل مسؤوليّة اعتبار ذلك تهديدًا للديانة العامّة بحدّ ذاتها. بالتالي، تبقى فكرة الديانة غريبةً في هذا السياق.

ولم يبقَ سوى النظام الاجتماعيّ بكلّ ما فيه من طقوس عامّة لضمان الاستقرار والحماية الإلهيّة، إضافةً إلى الممارسات الطقسيّة المحدّدة التي تنشأ في كلّ مكان من أجل تقديم المزيد من الرضى الشخصيّ. في الإمبراطوريّة، كانت قضيّة اليهوديّة الخاصّة استثناءً يثبت القاعدة: كانت الممارسة الدينيّة متّصلة بشكل وثيق جدًّا بالهويّة العرقيّة والاجتماعيّة لئلّا يُنظَر إليها وكأنّها إضافة خاصّة إلى الديانة الرومانيّة العامّة. ولكن، كونها قضيّة محدّدة للغاية وتقتصر على الأعضاء المنتمين إلى عرق واحد وحسب (إضافةً إلى أنّ عدد المنتمين إليها طقسيًّا لا يدعو

إلى القلق)، قد يكون استيعابها ممكنًا إلى حدّ ما؛ إذ إنّها لم تشكّل منافسًا في تحديد سياق أهمّيّة الإنسان العالميّ.

لم تكن المجموعات المسيحيّة تشبه تمامًا التجمّعات اليهوديّة في الكنيس؛ كذلك، فلم تكن مثل الجمعيّات التعبّديّة الاختياريّة التي تسعى إلى عبادة آلهة الخارج الغريبة - على الرغم من تمتّعها بنقاط مشتركة واضحة مع كلّ منهما، كما تشهد السجلّات السابقة على ذلك. ومع ذلك، كان كلام أعضائها على أنفسهم مختلفًا بشكل ملفت. ذلك أنّ ثلاثة عناصر على الأقلّ كانت لتسبّب ارتباكًا وحيرةً، لا سيّما عندما تجتمع. في النصوص التي قرأوها بعضهم على بعض في المجالس، كان المسيحيّون يشيرون إلى أنفسهم بـ «المؤمنين القدّيسين» (Hagioi) أيْ إنّهم كانوا يعتبرون أنفسهم الشعب المقدّس. وأُطلَق على المجموعات التي كان المسيحيّون يلتقون فيها «الاجتماعات المسيحيّة أو الكنيسة» (Ekklesiai)، اسمُ «المجالس المدنيّة». كذلك، فقد وصفوا أنفسهم بأنّهم «مُقيمون أجانب» (Paroikoi) أو «مهاجرون مستقرّون» (Paroikountes). بمعنى آخر، لقد ادّعوا أنّهم احتلّوا مكانًا مميّزًا، الأرض التي تنتمي إلى الإله، وأنّ هويّتهم المشتركة يمكن مقارنتها بمزار معيّن، وأنّهم كانوا «مواطنين» في مكانٍ ما؛ وأنّ جذورهم الفعليّة وولاءاتهم تعود إلى سياقٍ آخر ليس أبدًا سياق المدن حيث عاشوا فعليًّا.

وقد يضطرّ مواطنٌ في الإمبراطوريّة يواجه هذا النوع من الكلام ويفكّر فيه، إلى استنتاج أنّ المسيحيّين كانوا يحدّدون قوّتهم المقدّسة بأنّها متّصلة بوضعهم، فهم غرباء نوعًا ما في بنية الإمبراطوريّة. وكان رفضهم القيام بالخدمة العسكريّة أو قبولهم الدائرة المدنيّة ليعزّز هذه النقطة. كانوا أشخاصًا يعتبرون أنّ

بلوغهم السلطةَ المقدّسة المتميّز، والشرعيّةَ، محصور بمسافة متعمّدة ومنهجيّة عن سلطة نظام الإمبراطوريّة المقدّس الشرعيّة؛ فادّعاؤهم أنّهم مواطنون (لهم الحقّ في مجلسٍ مدنيّ) وأجانب مستقرّون في الوقت نفسه لا يمكن أن يمثّل سوى تصريح عن ولاءات أجنبيّة، حتّى ولو لم يكن ذلك ولاء لسلطة أجنبيّة معيّنة. إنّ الكلمات التي حدّدت «الكنيسة» كانت من دون شكّ كلمات أثارت المشاكل لنظام يزعم أنّه مصدر القداسة والسلطة الشرعيّة النهائيّ.

وفي مقابل الخلفيّة هذه، قد نفهم بشكلٍ أفضل لِمَ تبرز قصّة الاستشهاد، طوال السنوات المئة الأولى أو ما يقاربها بعد كتابة العهد الجديد، نوعًا متميّزًا بين الكتابات المسيحيّة المختلفة. إنّ قصّة المسيحيّين التي اختبرتها السلطة الإمبرياليّة ونفّذتها هي الأشدّ دراماتيكيّةً، ولكنّها كذلك الشرح الأبسط على الإطلاق لِما يمكن أن تعنيَه «الكنيسة» - وبالتالي، لِما يمكن أن تكون السلطة المقدّسة ولِما يتطلّبه ادّعاء نوعٍ آخر من المواطنَة. ويمثّل الاستشهاد تفسيرًا «للشرعيّة» المسيحيّة، ولشرعة الجماعة هذه التأسيسيّة والتي يُطلَق عليها اسمُ «كنيسة» (Ekklesia): هذا ما يعنيه قانون الله وحكمه، ولهذا السبب لا يمكن شرعيّة الإمبراطوريّة أن تعطي الكلمة الأخيرة.

الأمثلة على ذلك وفيرة. فإذا عدنا إلى الوثيقة الأفريقيّة المنسوبة إلى القرن الثاني التي تسجّل وفاة مجموعة من المسيحيّين في سيلي (Scilli) بنوميديا (Numidia) العام ١٨٠، تلك الوثيقة غير المزخرفة بالكامل تقريبًا في سير أحداثها، يمكننا أن نلاحظ تمامًا أين تبرز المسائل الحسّاسة. أمّا المجموعة، بحكم أسماء أعضائها، فهي بمعظمها من سكّان شمال أفريقيا

العرقيّين، على الأرجح مزيج من عبيد البيوت والمعتقين (قسم منهم يدفعون الضرائب)؛ ليسوا كلّهم راقين ومثقّفين جدًّا، باستثناء واحدٍ أو اثنَيْن. في البداية، متّهمين بإعلان الإيمان المسيحيّ، حاولوا أن يبرهنوا أنّهم يتصرّفون مثل المواطنين العاديّين، فهم يدفعون الضرائب، ويتحاشون الاضطرابات المدنيّة، ويصلّون من أجل حماية الإمبراطور الإلهيّة. إلّا أنّ الحاكم يصرّ على أنّ هذا كلّه لا يضيف شيئًا إلى الديانة الحقيقيّة ما دام أنّهم لا يشيدون بسلطة الإمبراطور الإلهيّة. ويجيب المتّهمون مستشهدين بوضوح بما قاله يسوع: «أَدُّوا لِقَيصَرَ ما لِقَيصَرَ، ولِلّهِ ما لله» - مميِّزًا الصلاة الموجَّهة إلى الله وحده على تقديم الوفاء والاحترام «العلمانيَّيْن» إلى الإمبراطور، لأنّه هو ملك الملوك. إنّهم يرفضون تكريس الوقت للتفكير في الأمر مجدّدًا وهم متّهمون أصلًا؛ إنّهم يرحّبون بالعقاب شاكرين.

إنّها قصّة مؤثّرة، ليس لبساطة شهدائها الأحاديّة وحسب؛ بل لأنّها تُظهِر تمامًا وببلاغة ذلك التعارض القائم بين الإمبراطوريّة والمجالس المدنيّة التابعة للمهاجرين المستقرّين؛ إذ يبدو أنّ اجتماع المواطنين بغير المواطنين قد تعزّزت فرصه. ثمّة استئناف من محكمة الإمبراطور - ليس بالمعنى العلمانيّ؛ المتّهمون يتمّ إعدامهم. ولكنّ شرعيّة الحكم تُطرَح للمناقشة مع ادّعاء أنّ السلطة الإمبرياليّة تابعة لملك آخر وبالتالي، لا تستطيع أن تطال بولاء لا شكَّ فيه. هذا هو الجانب السلبيّ الناتج من ادّعاء الكنيسة: ولكن، مع ذلك، ثمّة جانب إيجابيّ أيضًا متعلّق بالنظرة إلى الكنيسة على أنّها مكان تتموضع فيه السلطة المقدّسة، التي يمكن مصادفتها بوضوح في وثائق أخرى، لربّما أشدّها دراماتيكيّةً تقرير استشهاد بوليقَربُس (Polycarp)، أسقف إزمير

(Smyrna)، العام ١٥٦ على الأرجح. وكما قصّة مدينة سيلي، فهو يعاصر الأحداث التي يصوّرها، حتّى ولو كانت تفاصيل القصّة أعظم أدبيًّا. وقد ردّ بوليقَربُس، الذي دُفِع إلى نبذ المسيح قائلًا: «لقد خدمته مدّة ثمانية وستّين عامًا، ولم يسبّب لي أيّ ضرر. كيف عساي أتخلّى عن ملكي الذي خلّصني؟» إنّ الاعتراف بالمسيح ملكًا، تمامًا مثل شهداء مدينة سيلي، يشيرُ إلى أنّ مسألة المحكمة سابقًا والتي يقاومها هي موضوع نقاش بحدّ ذاتها.

وأكثر من ذلك، إنّ مصير بوليقَربُس على المحكّ وهو في الحلبة ينتظر أن يتمّ إحراقه حيًّا بينما كان يلفظ صلاةً مميّزة أثناء إتمام العمليّة، صلاة كان المقصود منها على الأرجح ترداد نوع الصلاة التي كان قد ردّدها في الإفخارستيّا. أردّد حرفيًّا تلك الكلمات أم لا أثناء تلاوته صلاته، خارج عن الموضوع - على الرغم من أنّ قيامه بذلك غير مستبعَد. قبل نصف قرن على ذلك، تحدّث إغناطيوس الأنطاكيّ الذي راسل بوليقربس في شبابه، عن التهام أنياب الوحوش المفترسة في الحلبة فريستها وكأنّها تصبح قربانًا مقدّسًا. ما يهمّ في كلّ ذلك هو أنّ بوليقَربس أو مؤرّخه أو لربّما كليهما تمكّنا من اعتبار هذه الشهادة مشابهة للسرّ المقدّس. وهذا مدعوم بتفصيل مهمّ هو أنّ النار، عندما أُضرمَت، شوهِدَ جسد بوليقَربس وكأنّه خبزٌ في الفرن، وفاحت رائحة زكيّة في الحلبة. لقد ضحّى الشهيد بجسده ليصبح مقدّسًا تمامًا مثلما يتحوّل الخبز والخمر في الإفخارستيّا إلى مكان حيث الوجود المقدّس والسلطة المقدّسة. إنّ ترحيل المسيحيّين من المدينة أو الإمبراطوريّة الرومانيّة الراغبة في أن تكون مدينة مقدّسة هو اللحظة التي تكتمل فيها قداسة المسيحيّين: فالقداسة،

ليس بمعنى الخير الاستثنائيّ بل من ناحية وجود فعليّ لسلطة مقدّسة ومرعبة، هي بالطبع مشابهة من حيث التهميش الحاصل بحسب شروط الإمبراطوريّة. المكان المقدّس هو الجسد المعذَّب الذي أُقصِيَ عن الجسم السياسيّ؛ أمّا بوليقَربس فكان ينطق بكلمات الشكر العظيمة بينما كانت النيران تشتعل.

في الواقع، غالبًا ما تسعى القصص التي تتناول الاستشهادات (كما في قصّة استشهاد بوليقَربُس) إلى أن تجعل القوّة المقدّسة هذه مرئيّة أو ملموسة: فالسيوف تُنهَك، والحيوانات تروَّع، والجلّادون يقومون بعمل غير متقَن، وانسكاب الدم يطفئ النار (كما في حالة بوليقَربُس)؛ بالطبع، لا يخلّص الحضور الإلهيّ الشهيد ولكنّه يجعله يشعر بذلك. ومهما بدت هذه القصّة أسطوريّة، إلّا أنّها تجسّد بكلّ بساطة ما نظنّه حاصلًا. تشكّل أحداث قصص الشهداء هذه في الأدب القديم، حتّى منتصف القرن الثالث، جزءًا أساسيًّا من اعتراف الكنيسة الذاتيّ، أيْ جزءًا من تحديد المفردات التي تدخل في سياق كنيسة (Ekklesia) الأجانب، ومجلس المواطنين المهتمّ بشؤون غير المواطنين، شعب يضع شرعيّته السياسيّة ووفاءه خارج النظام الإمبرياليّ.

تجدر الإشارة إلى أنّ قصص الشهداء الأولى، وغالبًا ما هي رسائل من كنيسة محلّيّة إلى أخرى، بدأت باستخدام الصيغة التالية: «كنيسة الله التي تعيش على أساس أنّها مؤلّفة من المقيمين الأجانب في مكانٍ معيّن، إلى كنيسة الله التي تعيش على أساس أنّها من المقيمين الأجانب في مكانٍ آخر»؛ أمّا القصّة التالية فيمكن أن تشكّل تفسيرًا للصِيَغ التمهيديّة هذه.

ويوضّح النصّ العائد إلى القرن الثاني واسمه **رسالة إلى ديوغنيتِس** (*Letter to Diognetus*) في وصف مملّ للمسيحيّين قائلًا إنّهم مجموعة أجنبيّة تعيش في مدن الإمبراطوريّة (وفي أماكن أخرى، «منتشرين في جميع أصقاع العالم»)، وهو وصف مميّز بعدم تضمّنه ملابس إثنيّة مميّزة أو لغة أجنبيّة بل يحتوي على ولائهم وتصرّفاتهم المتلاحقة، في المنزل، في كلّ مكان، وفي اللامكان. ولكنّ النقطة التي نأخذها على محمل الجدّ في كلّ هذا هي الشروط المتطلّبة والمحدّدة لتكون تعبيرًا عن القوّة الإلهيّة أكثر ممّا هي رفض الاعتراف بقوّة الإنسان المحلّيّة. أمّا المسيحيّون فيتصرّفون بطريقةٍ مختلفة - موضوع متكرّر في أدب القرن الثاني؛ إذ يرفضون ممارسة الجنس غير الشرعيّة، وقتل الأطفال (بما في ذلك الإجهاض)، والاحتيال والعنف؛ وبالطبع، في أشدّ مظاهر مناهضتهم الثقافيّة العامّة على الإطلاق، سيواجهون الموت بسبب التزاماتهم. ليس مجرّد ادّعاء بالتفوّق الأخلاقيّ؛ فبعض ما يتباهون به قد يتمكّن من إضفاء الروعة على المواطن المتوسّطيّ ذي المبدأ العالي، والقسم الآخر كان ليبدو غير مفهوم. أمّا الأهمّ فهو الدور الذي يؤدّيه كلّ وصف مشابه في تحديد هويّة الكنيسة المنفصلة. وهذا ما يجعل المسألة منطقيّة - الصعبة والتي لا يتعاطف معها العديد من الطلّاب المعاصرين - مع نظام الكنيسة وطهارتها في القرنَيْن الثاني والثالث.

إضافةً إلى ذلك، يبدو أنّ تاريخ الكنيسة البروتستانتيّة يحثّ على التعبير عن خيبة الأمل بأنّ إنجيل النعمة المجّانيّة وغفران الخطايا قد انحطّ مع حلول القرن الثاني ليصبح نظامًا قانونيًّا يحسب الخطايا المرتكَبة بعد العماد، وإذا كان بعضها قابلًا لأن يُغفَر، فما يكونُ ثمنُ الذنوب؟ في أواخر القرن الثاني، عندما

حاول أحد أساقفة روما أن يخفّف من القلق الشديد بشأن الزنى ما بعد العماد، حدثت موجات من الاحتجاجات، بعضها كان جدلًا «غير موضوعيّ» في الموضوع قاده أحد روّاد اللاهوتيّين الرومان في ذلك الوقت. نميل إلى القول إنّه «الرياء»، ثمّ نندّد به بالكامل. ولكنّ هذا يُفقد الأمر أهمّيّته إلى درجة كبيرة. وقد كانت الاختلافات المحدّدة في السلوك المسيحيّ إشارةً إلى وجود قوّة إلهيّة: حتّى القرن الرابع على الأقلّ، أثير المعيار العالي للزهد الجنسيّ واضحًا جدًّا في الجماعات المسيحيّة بصفته برهانًا على مستوى وحيد من العناية الإلهيّة للمؤمنين. ولكنّ التوصّل إلى حلّ بشأن الزنى أو الإجهاض يُضعف هذا البرهان والواقع الذي يشير إليه؛ كانت نزاهةُ الجماعة الروحيّة بصفتها مكانًا مقدّسًا مهدّدة بالخطر. وبالطبع، في رأي العديد، كان نوع الحلّ المعتمد في المقابل إبّان الاضطهاد جرحًا داميًا في الجسد. من خلال هذه الجروح، تتبدّد القوّة.

لقد قدّمت اضطهادات القرن الثالث وبداية القرن الرابع فرصًا سهلةً نسبيًّا للحلّ إذ كانت إلى درجة كبيرة تقلق الجماعة المسيحيّة وتُحيِّرها، وتهدف إلى إبادتها. وفي منتصف القرن الثالث من الاضطهاد الذي قاده الإمبراطور ديسيوس، كان لا بدّ لك من أن تحصل على شهادة تفيد بأنّك قدّمت تضحيةً أو بخورًا بحسب متطلّبات المحكمة، إذا كنت ترغب في تفادي الاضطهاد كونك مسيحيًّا. إنّ الشهادات المماثلة تعيش وتبقى، بأسمائها وتواريخها وشهودها. كان من الممكن الحصول على شهادة مزوّرة إذا كنت ترغب ليس في تفادي الاضطهاد وحسب، بل في الحفاظ على راحة الضمير. وبعد أن خفّت الاضطهادات أو توقّفت، كان على قيادات الكنيسة أن تتّخذ بعض القرارات

الصارمة بحقّ الأشخاص الذين حصلوا على الشهادات المزوّرة تلك، فهل ستعاملهم بصفتهم كافرين، أم أنّها ستعيدهم وهؤلاء الذين شاركوا في الطقس الرومانيّ المدنيّ إلى قلب الكنيسة؟

نحن نميل إلى اعتبار ذلك مسألة تشدّد في السلوك؛ ولكن، يجدر بنا أن ندرك الدوافع الأعمق والأشدّ مراوغةً المتعلّقة بالمخاوف الناتجة من فقدان الكنيسة قدسيّتها. إنّ الجسد المقدّس، تمامًا مثل جسد بوليقَربس في الحلبة بإزمير، يجب أن يحتويه الله؛ عندما تكون الروابط والولاءات الأخرى منشغلة، لا يمكنك أن تجادل بمنطق في شأن الكنيسة ما إذا كانت مجموعة من مواطني الجنّة ومقدّسة بفضل رفضها أنواع المواطَنة الأخرى واستنسابها. ومن السهل أن نرى السبب الكامن وراء تركيز الأسقف الذي توصّل إلى تفاهم معيّن إبّان الاضطهاد، ذلك الأسقف الذي كان شخصًا بريئًا بل متسامحًا مع الآخرين، على تلك المخاوف بحدّة أشدّ. فالأسقف، بصفته مترئّس الاحتفال الإفخارستيّ، هو الشخص الذي يجمع حوله الجماعة في أثناء العبادة، والاحتفال بسرّ الإفخارستيّا حيث يدخل جسد المؤمنين، من خلال الامتثال بصلاة المسيح إلى أبيه، الملاذ السماويّ برفقة الملائكة، ويعطيهم المسيح غذاء الحياة الأبديّة العجائبيّ، ويولدون متجدّدين ليصبحوا جسدًا مقدّسًا. أمّا الأسقف الخائب أو غير المخلص فيعتبر أنّ لا أهمّيّة لذلك كلّه.

لقد كانت تلك المسائل مسؤولة عن الانشقاق الداخليّ العميق في قلب الكنيسة قبل القرن الرابع. ذلك أنّها صوّرت ما تعنيه لغة الكنيسة كونها مجموعةً مقدّسةً من الأجانب فعليًّا، والسبب الذي ترك الشهادة محطّ اختبار لنزاهة الكنيسة. ليس الاحتفال بالشهادة - ومطالبات بعض المجموعات في زمن

الخلافات بأن تكون الوريثة الحقيقيّة لكنيسة الشهداء، معارضةً بذلك التراتبيّة الفاسدة - طقسًا من العذاب لمجرّد القيام به (ليس أنّه ما من إشارات تدلّ على الاهتمام الهَوَسيّ بالعذاب وأقصى درجات الجهد الجسديّ في بعض النصوص الأدبيّة) ولا تأكيدًا على أهمّيّة الموت من أجل معتقداتك التي تتمسّك بها بوعي. فالشهيد هو الذي يوصل إلينا الحضور الإلهيّ الذي يدعم المطالبة بمواطَنة أخرى.

في الواقع، لن نفهم سوى القليل القليل عن الكنيسة الأوّليّة إذا تجاهلنا التصوّر الملموس جدًّا هذا للمكان الذي تتركّز فيه القوّة الإلهيّة. وبالتالي، فهذا يسلّط الضوء على اهتمام المسيحيّين المتنامي بالعذريّة: عندما لم تعد الشهادة تشكّل نقطةً مشتركة (حتّى ولو وُجِدَت بعض الحالات المماثلة قبل ذلك) على وجه الخصوص، أصبح الجسد العذريّ شبيهًا بالجسد المستشهد؛ فهو قوّة متمركزة يحتويها الله ولا يمكن البشر خرقها. أمّا أن نقرأ ذلك - كما يفعل المحدّثون عادةً - على أنّه مجرّد سلوك سلبيّ تجاه الحياة الجنسيّة، فهذا يعني أنّنا نفقد صلة الحميميّة بين أنواع متعدّدة من رفض قسم من المسيحيّين الأوّلين الذين اقتنعوا بالاختلاف مع أشدّ القوى قدسيّةً في الدولة واستبعاده. يُعتَبَر اللاهوت المسيحيّ أو ما يشبهه والممارسات ذات الصلة التي تقدّم تبريرات لتفادي الشهادة، أو التي تحلّ محلّ لاهوت العذريّة هذا وتعرض الزواج أو الجسد عامّةً، أو التي تأخذ الجانب المتطرّف الآخر وتعيد وصل بهجة الجسد بالمقدّس، عملًا مكروهًا: لقد شملت مجموعة الأنظمة المعروفة عامّةً باسم العِرفان (Gnosis) تغييرات في الموضوعات كلّها، وقد كانت مرفوضة بشدّة من كتّاب ما أصبح لاحقًا سائدًا.

في الواقع، إنّ النقاشات في العقيدة تنشأ من هذه الخامة. مرّة أخرى، نحن نسيء فهم الكنيسة الأولى عندما نفترض أنّ النقاشات هذه قد تغذّت من القلق العامّ بسبب الدقّة في اللفظ أو الاهتمامات الفكريّة وحسب. ذلك أنّ الاختلافات حول المسيح في القرنين الرابع والخامس هي بحدّ ذاتها نقاشات عن ما يعنيه أن نكون مواطنين في تلك المدينة التي تخضع لمحكمة عليا هي الكلمة الإلهيّة؛ وعن أنّ المطالبة بالشرعيّة النهائيّة والتماسك المطلق من أجل حياة بشريّة بعضنا مع بعض تكمُن في المسيح؛ وأنّ التاريخ البشريّ يلخَّص فيه. كذلك، فإنّ الاختلافات هذه تمثّل كيف أنّ القوّة المقدّسة تُنقَل من خلاله إلى جسد المؤمنين. وفي هذا الصدد، تتعلّق العقيدة بشدّة بإمكانيّات «المواطَنة الغريبة» الفعّالة التي كنّا نبحثها سابقًا.

- ٢ -

وتجدر الإشارة إلى أنظمة العرفان: فهي في طبيعتها مختلفة جدًّا، ومن الخطأ أن نجمعها تحت اسم «الغنوسطيّة»؛ ذلك أنّ موضوعًا أو اثنَيْن يتواتر ذكرهما بانتظام في الأدب المنسوب إليها. ومن أحد الموضوعات الأشدّ تواترًا والمذكور في الفصل الأوّل، هو الفكرة التي تقول إنّ الوحي قد قسّم التاريخ قسمَيْن، فكان ما حصل قبل مجيء الفادي ظلمةً وخداعًا. إنّ العالم المرئيّ الذي نقرأ عن قصصه منذ الخلق في الكتابات العبريّة هو مملكة الكذب الذي تتلاعب به قوى الجهل والشرّ؛ إذ إنّ المعرفة التي ننالها من النعمة عبر المسيح تعطينا المفتاح الضروريّ لقراءة ما يزال يُربكنا أو يضلّلنا حتّى اليوم.

لا شكّ الآن في أنّ ذلك يعكس عنصرًا حقيقيًّا في الخطاب المسيحيّ - بحيث إنَّ ما حصلَ من أحداثٍ مع يسوع كان له التأثير الجذريّ في إعادة تصوّرها، تأثير أساسيّ في اسم إطار القصّة التي تنقل أعمال الله. إنّ النسخة الغنوصيّة نسخة يحدثُ فيها قطعٌ تامّ: ما من طريقة لترسيخ الاستمراريّة مع ما قد سبق إلّا من خلال اعتباره صورة طبق الأصل لحقيقة الكون. ولكنّ النقاش في عنصر الانقطاع ليس سهلًا. ذلك أنّ العالم قد تفكّك مع مجيء المسيح، وموته وقيامته، وهذا تحديدًا ما يشير إلى الاقتناع بـ«المواطنة الغريبة» التي كنّا نتحدّث عنها. في الواقع، لقد استخدم المسيحيّون المسيطرون والعارفون لغةً وصفوا فيها المؤمنين بأنّهم من «عرق» مختلف عن الآخرين؛ لقد وصف بعض العارفين أنفسهم بـ «مَن لا مَلكَ لهم».

ولكنّ القلق من جمع ما لا يمكن أبدًا إصلاحه كان يسيطر مرّةً أخرى على المسيحيّة التي نشأت بصفتها الصوت السائد، على حدّ قولنا؛ لقد أرادوا أن يعيدوا بناء النظرة إلى الكون وتاريخه وقد صنعا تاريخًا واحدًا ونظامًا واحدًا. لذلك، اشتدّت معارضتهم المضنية أيَّ مخطَّط يفصل بين الله الخالق والله الفادي من جهة، بل معارضتهم أيضًا اللاهوتَ الفاصل بين الجزء البشريّ والإلهيّ في طبيعة يسوع من جهة أخرى. ثمّة اتّصال بين ما يقال عن عمل يسوع وشخصه وما يثار من جدل حول جوهر الكنيسة وكونها واقعًا اجتماعيًّا. لا تساوي الكنيسة شيئًا إن لم تكن مجموعة مهاجرين، مسؤولة نهائيًّا أمام قانون مدينة أخرى: يجب أن يكون المسيح الله بشكل لا لبس فيه، وسيّد ظروفه، وحامل القوّة الإلهيّة، وأن يكون شخصه الحقيقيّ مكانًا مقدّسًا. ولكنّ الكنيسة عرضة أيضًا لقوى أخرى بما أنّها تعيش في عالم

مادّيّ وتاريخيّ؛ من الضروريّ أن تنبض الكنيسة في قلب هذا العالم لأنّ هذا العالم هو نفسه الذي سيدافعُ فيه المسيح عن سيادته. وبالتالي، يجدر بالمسيح أن يُشاركَ في الظروف البشريّة بصدق، وأن تكون آلامه حقيقيّة.

وهكذا، شكّلت الطريقة التي نصبح من خلالها مقدّسين بالشراكة مع يسوع أهمّ المسائل العمليّة، بحيثُ لم تكن طبيعة قداسة يسوع مسألة أكاديميّة. من هنا الطابع الذي يميّز الجدال المسيحيّ القديم: ليس تقدّمًا بسيطًا وثابتًا نحو النقاء العقائديّ والكمال المفاهيميّ، بل محاولة للموازنة بين عدد من المخاوف التي يُحتمَل أن تكون متناقضة في أقلّ الطرق تقلّبًا وتفاهةً، في ضوء ممارسات العبادة المحدّدة والسلوك المشترك. ومع حلول القرن الرابع، كان الكتّاب واعين أكثر من أيّ وقت مضى أنّ برنامجًا عقائديًّا مكرّسًا للوصف الشامل لما يعنيه أن يكون المرء إلهًا هو برنامج محكوم عليه بالفشل؛ إنّ الهدف المناسب الوحيد هو في توفير لغة للحديث عن الله تتطابق والعبادة وما يُعرَف بحرمة الإنسان. وفي حال كان شخص ما يجهل صلة سلطة الإنجيل بهذه الصورة، تجدر الإشارة إلى أنّ الإنجيل أساسيّ لفعل العبادة ولتوفير معايير القداسة - ولكن، لا يمكن انتزاعه من الوظائف هذه باعتباره مجرّد نصّ مرجعيّ.

يمكن وصف تاريخ التطوّر العقائديّ بأنّه سجلّ للحلول التي تمّ تجاهلها. عادةً، تكون النظريّة الواعدة متقدّمة، ومكتشفة، لا تستوفي المتطلّبات، ومتروكة جانبًا، وواجبُها توضيح المصطلحات وتعقيدها من أجل جعل جولة المناقشات التالية أشدّ صعوبة بعد. إنّ تحديدات القرنَيْن الرابع والخامس ليست مركّبات مستقرّة من هذه التجارب ذات الصلة بالمصطلحات:

مجموعة تحذيرات ووصفات هشّة التوازن، ضمن الحدود التي قد نتوقّعها لمعرفة الحقيقة. أمّا انتقادها كونها أطروحات فلسفيّة مفصّلة وغير ضروريّة فيعني فقدان طبيعتها بالكامل. إنّ إجراءات النقاشات تعطي المصطلحات معانيها، وليس بعض المعاني الفلسفيّة الخياليّة القديمة؛ كما أنّها لا تسعى لاستنزافها بل للإشارة إلى مكامن الخطر وعدم الترابط في الحديث عن وحي الله.

وغالبًا ما نلاحظ أنّها تتفاعل ضدّ نظريّة أُعدَّت بإحكام ولا تأخذ بعض المخاوف الأساسيّة بعين الاعتبار. إذًا، في القرنين المسيحيّين الأوّل والثاني، تجاهلت شعبيّة النظريّة اللاهوتيّة التي قلّلت من أهمّيّة نزعة المسيح الإنسانيّة ما يعنيه «المكان» البشريّ لعمله الإلهيّ. فإذا لم تكن القوّة المقدّسة حيّة وتغذّي نفسها في قلب العذاب البشريّ الفعليّ، ثمّة شيء أساسيّ يُفقَد. أمّا إذا كان يسوع يمثّل الشكل الأرضيّ لبعض القوى الملائكيّة العظيمة - بنية شعبيّة واضحة تحاول أن تفهم طبيعته إبّان الأجيال المسيحيّة الأولى - فهذا يندمج تمامًا (حتّى بطرق قليلة الاختلاف) في ماهيّة المعتقدَيْن اليونانيّ واليهوديّ، ولكنّه يترك المجال مفتوحًا أمام طرح سؤال هو ما إذا كانت قوّة الله هي التي نتعامل معها. وتكشف الخلافات الربّانيّة حول وجود «قوّة ثانية» في السماء عن أنّ هذه المسائل لم تكن تقتصر على المسيحيّين وحسب. ذلك أنّ ثمّة لاهوتًا اعتبر أنّ يسوع إنسان قدّيس عظيم رُقِّيَ إلى مكانةٍ شبه إلهيّة بفضل إنجازاته - الغريب في عيون المعاصرين - يكاد يكون شديد الوضوح على الإطلاق. فحتّى عندما تُستَخدم لغة «الترفيع» أو التمجيد (كما في أعمال الرسل أو الرسالة إلى العبرانيّين في العهد الجديد)، من الواضح أنّ القوّة

الإلهيّة المباشرة عاملة فيه منذ البداية، وأنّ المبادرة الإلهيّة تعلو أيّ نوع من المكافآت على فضل الإنسان. عندما طرح الكاهن الإسكندريّ آريوس (Arius) بداية القرن الرابع أشدّ النظريّات حذرًا وتعقيدًا على الإطلاق - نظريّة تُعتَمَد بدقّة في اللغة الليترجيّة كما في دراسة المصطلحات - أثارت أشدّ ردّات الفعل عُنفًا في ذلك الوقت.

قد تكون نظريّة آريوس أفضل المحاولات الرامية إلى معالجة مسألة قداسة يسوع من دون أيّ مراجعة أساسيّة لمعنى كلمة «الله». فقد افترضت النظريّة أنّ الكلمة الأبديّ المجسَّد بيسوع هو المتلقّي الأوّل لوحي الله ومجده وقوّته، إضافةً إلى كونه أيضًا عابد الله الأساسيّ، وكاشفًا للحقيقة الإلهيّة ولكن أيضًا مثالًا على علاقة الله بالخلق. تشكّل الأزمة العقائديّة التي نشأت في القرن الرابع جهدًا طويلًا ومتضافرًا من أجل توضيح ما أهمله ذلك، ويتجلّى ذلك في إعادة تحديد وحدة إلهيّة محتجبة في عقائد النصرانيّة التاريخيّة. أمّا التفاصيل فهي لا تعنينا حاليًّا. ولكن، في ضوء البراهين المقدَّمة سابقًا في هذا الفصل، من المهمّ جدًّا أن ندرك أنّ أحد أسباب الارتياب من حلّ آريوس كان الثغرة اللامتناهية بين الله والكلمة، ذلك أنّ الكلمة كان لا يزال واقعًا يحتويه الكون. وإذا كان كذلك، فهل يستطيع الكلمة فعلًا أن يكون أرضًا خصبةً لمواطَنة مختلفة تمامًا؟ لقد كان يوسابيوس القيصريّ، الذي تحدّثنا عنه سابقًا، داعمًا محترسًا لآريوس في البدء؛ لقد ورث لاهوته الشخصيّ صورةً هرميّةً للكون الذي «فاضت» فيه القوّة الإلهيّة من الله للكلمة ومن الكلمة للإمبراطور المسيحيّ. أمّا معادو آريوس، العالقون في السّجال مع الإمبراطور المسيحيّ الذين يعتبرونه عقائديًّا على خطأ، فهم

ممتنّون لوجود لاهوت يضع الكلمة والإمبراطور وجهًا لوجه عند الضرورة؛ في نظرهم، ما قد نسمّيه اختبار بوليقَربس هو ما جعل آريوس ومناصريه خطرين، ومتشرّبين الاختلاف الجذريّ بين المسيح وأنظمة العالم المخلوق. وليس صدفةً أن يصوَّر معارضو آريوس بين الجماعات الرهبانيّة بطريقة أفضل بكثير من مناصريه؛ فتلك الجماعات كانت تتمتّع بوعيٍ ذاتيّ بحسب تقليد الشهداء والزاهدين البتوليّين في العصور القديمة.

لا بدّ من أن يبرّر اللاهوت شهادة الشهيد؛ ولكن، إذا برّرها، لا بدّ له من أن يبرّر أيضًا المعتقد القائل إنّ الوحي والوعد في الإنجيل المسيحيّ هما تجلّي هذا العالم، واستعادة البشريّة مكانها الأساسيّ في كونٍ يقوم على اللّوغُس (Logos) والنظام والعقلانيّة وفي اللوغس، كلمة الله الأبديّ. لذلك، كما قلت سابقًا، ليس همّنا أن ندرج التعطيل في قلب التاريخ المسيحيّ. ولكن، في القرنَيْن الرابع والخامس، تحوّل التركيز عن المخاوف القديمة من أجل تبيان استمرار الإنجيل مع التاريخ العبريّ إلى مجموعة أدقّ من المخاوف الفكريّة التي ترتكز على اتّحاد الواسطتين الإلهيّة والبشريّة بيسوع. إنّ الاتّهام المتكرّر الموجَّه إلى الأساتذة غير التقليديّين منذ نهاية القرن الثالث هو أنّهم يعلّمون «مسيحَيْن» - أيْ إنّهم (كبعض الكتّاب العارفين) يسمحون بالفصل إلى حدّ ما بين الشخص الإلهيّ الذي يعمل في يسوع وميزة يسوع البشريّة الملموسة: مسيح «من فوق» ومسيح «من تحت». ومرّة أخرى، يبرز قلق عمليّ مباشر، ذلك أنّ ما قيل عن يسوع يؤثّر مباشرةً في ما يقال عن القربان المقدّس وطبيعة الحضور الإلهيّ وقوّته في الخبز والخمر المقدّسَين. إن حصل الانفصال بين طبيعة يسوع البشريّة وطبيعته الإلهيّة، يصبح

القربان المقدّس - كما يقول بعضُ الكتّاب - إمّا مجرّدَ ذكرى إمّا قربانًا في جسد إنسان.

هذه هي العوامل التي تؤدّي في الواقع إلى الاتّفاقات العقائديّة المسيحيّة القديمة المدروسة جدًّا، في مجمع خلقيدونية العام ٤٥١. الكلمة الأبديّة هو الله تمامًا كما أنّ الله الآب هو الله - كما تقرّر في مجمع نيقيا العام ٣٢٥؛ ولكنّ الكلمة الأبديّ يصبح في يسوع المسيح المبدأ المنعش والمحدِّد الحياةَ البشريّة الفرديّة، لدرجة أنّك لا يمكنك أن تفصل فيها واقع الحياة البشريّة هذه بأيّ طريقة أو زمن عن حياة الكلمة الفاعلة والضمنيّة. ولكن، ثمّة أقنوم واحد مشترك، وهو مبدأ واحد قائم بقوّة؛ واقعيّ أبدًا في حياة الثالوث الأقدس، ويصبح واقعيًّا في عالمنا عندما حملت مريم بيسوع. ولكنّ هذا لا يعني أبدًا أنّ الكلمة بات أقلّ من الله، أو أنّ يسوع الإنسان أصبح غير إنسان: إنّ الله العظيم يشغّل الواقع الأهون هذا ويعدّله، ولكنّه لا يغيّر في جوهره.

وقد ترتّبت مجموعة من المشكلات التي تدور على هذه الصيغة بشأن طبيعة حرّيّة يسوع البشريّة، وبطريقة مشاركته «قابليّة فساد» جسدانيّة البشر الساقطة، ومسائل أخرى. ولكنّ ذلك يساعدنا في إلقاء نظرة جانبيّة، إذا جاز التعبير، إلى الطريقة التي كان فيها الناس يتأمّلون بحياة الصلاة والزهد في ذلك الوقت. ويقدّم أدب القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الرهبانيّ نموذجًا عن الصعود التأمّليّ، من خلال الحياة الأخلاقيّة، لإدراك السبب والنظام في الخلق، ومن ثمّ لذلك الانفتاح على الله، ذلك الإله الذي يتجنّب كلّ التحديدات المفاهيميّة والذي يمثّل اللاهوت الحقيقيّ (Theologia). بمعنى آخر، إنّ الشخص الذي يصلّي

هو الشخص الذي يعيد بالسلوك والفهم النظام إلى عالم مضطرب؛ شخص يُبرز تأثير الخضوع لِلّوغُس (Logos)؛ إنّه شخص يدافع عن الإيمان المسيحيّ كأنّه مشروع يوحّد عالم التجارب عِوَض أن يفتّته. أمّا ذروة العمليّة فهي اعتراف باخلاف الله المطلق: القداسة هي العيش في كون منظَّم وإدراك أنّ هذا النظام مشتقّ من واقع لا يمكن السيطرة عليه. وكأنّ المشاهدة تمثّل العلاقة بين طبيعتَي المسيح البشريّة والإلهيّة في حياة الشخص الصلاتيّة. وتجسّد حياة المشاهدة الناضجة اللوغُس (تمامًا كما قد يراه بعض الفلاسفة)، ولكنّ هذا اللوغُس ينشأ من واقع لا يمكن احتواؤه ضمن تصوّرات عقلانيّة، بل بالحبّ والانفصال الجذريّ وإسكات النشاط التحليليّ والتخيّليّ. وكما يحصل ذلك في المسيح، فإنّ الحياة البشريّة تتجلّى من الداخل تبعًا لطبيعة إلهيّة مقيمة فيه وعلى علاقة حبّ بمصدر مطلق. في المسيح ومعه، يمثّل المؤمن نظام الكون غير المهتزّ وحرّيّة الله الواهب ذاته وسرّه المطلقَين.

وهذا مستوحًى نوعًا ما من شهادة بوليقَربس على الحلبة؛ ولكنّ العلامات التي تشير إلى المخاوف نفسها لا تزال قائمة. فما هو الشيء الذي ينطوي على المطالبة بأن يوجَد مكان في هذا العالم - أفرديًّا كان أم جماعيًّا - تكون فيه القوّة المقدّسة فعّالة لدرجة التشكيك في مطالبات البشر المحلّيّة كلّها بشرعيّة وسلطة نهائيّتين؟ في الواقع، يشكّل التفكير في تفاصيل مبهمة على ما يبدو لعقيدة تُعنى بالعلاقة بين المسيح والله الآب، أو بالتوازن بين طبيعتَي يسوع الإلهيّة والبشريّة، جزءًا من تفسير ما يُراد به من الاعتراف بالكنيسة المسيحيّة جماعةً لكلّ مَن ليسوا في أرضهم في النظام هذا، ووحيًا لنظام حقيقيّ على حدّ سواء - كعلامة

على الخلل والتناغم. إنّ تفسيرات القداسة المجرّدة نوعًا ما الواردة في الأدب الرهبانيّ والتي استندت إليها تنتمي إلى إطار الخطاب نفسه؛ أمّا أهمّيّة الإفخارستيّا المستمرّة في النقاشات كلّها هذه فهي تذكّرنا بالمكان الذي عبّرت فيه الكنيسة عن هويّتها، ومواطَنتها، بوضوحٍ أشدّ.

وتمثّل قراءة تاريخ الكنيسة الأولى من هذا المنظار طريقة فهم المخاوف السابقة المستمرّة التي تمكّنت من توحيد الظاهرة الاجتماعيّة المتنوّعة التي شكّلت «الكنيسة الأولى»، أي «استمراريّة الصراع»، اقتباسًا عن ألاسدير ماكينتاير (Alasdair Macintyre). ينبغي فهم العقيدة ضمن سياق الوقائع الاجتماعيّة، من دون جدال؛ ولكنّ هذا بعيد من أن يكون بالضرورة ملاحظة اختزاليّة. لا بدّ من وجود بعض الأشخاص الذين يعتبرون أنّ هذه المسلّمات بأنّ العقيدة هي دائمًا قصّة إيديولوجيّة تخفي بنيات القوّة الاجتماعيّة المفروضة؛ وثمّة مؤرّخ مجنون تجرّأ على تجاهل العناصر الإيديولوجيّة في السجلّ، أي الطرق التي كانت نسخات التاريخ قد بُنِيَت من خلالها - ليس أقلّها في القرن الرابع - من أجل تبرير موقع الرابحين أو تشريعه. ولم يكن «الأرثوذكسيّون» الوحيدين الذين يفعلون ذلك، عرضيًّا؛ ثمّة مؤرّخون يرفضون عقيدة نيقيا وقادرون على نسج سجلّاتهم بحسب مصالحهم. ولكنّ ما يضاهي ذلك أهمّيّةً، في رأيي، هو الطريقة التي يقوم فيها التاريخ الكامل على مجموعة أساسيّة من الوقائع والعلاقات الاجتماعيّة - قيام الكنيسة وفقًا لما سمّيته سابقًا «مواطَنة غريبة»، رافضةً انخراطها في المدينة أو الدولة الإمبرياليّة. إنّه موضوع لا مفرّ منه بسبب لغة الأجيال الأولى الفعّالة؛ كنت أحاول أن أبيّن أنّه موضوع لا يزال يسيطر

على الحديث العقائديّ ويصوغه حتّى بعد التصادم بين الكنيسة والإمبراطوريّة الذي تغيّر جذريًّا بُعَيد انتهاء الاضطهاد. وعلى الرغم من الجهود التي بذلها بعض الأشخاص (مثل يوسابيوس، كما لاحظنا في الفصل الأوّل)، تبيّن لنا أنّه من المستحيل أن نستخلص أنّ التاريخ انتهى مع انتهاء الاضطهاد؛ ذلك أنّ مسألة السلطة الروحيّة وتميُّز الهبة المكشوفة التي جسّدتها الكنيسة، لن يتمّ التغاضي عنها، حتّى في جوٍّ ظهرت فيه القوى الأرضيّة حليفًا مغريًا جدًّا للكنيسة.

بالطبع، كانت حليفًا تخضع الكنيسة بانتظام لإغراءاته. ولكنّ ما يلفت النظر في التاريخ هو أنّها، بسبب قلقها الأوّل على إعطاء معنى مستمرّ شهادةَ بوليقَربس من خلال التغيّرات المتعدّدة التي كنّا نرسمها، استمرّت تسوياتها العقائديّة بترميز عناصر اللّاتَسْوية؛ وقد أصرّت اللغة العقائديّة التي سادت آنذاك على ترسيخ ميزة الكنيسة بحزم في عمل إلهيّ. يجدر بنا أن نبحث عن بعض النتائج البعيدة المدى التي سنراها في الفصل التالي؛ ولكنّ النقطة التي تهمّنا الآن هي أنّ الكنيسة وضعت لنفسها جدول أعمال، مجموعة أسئلة عن علاقة الكنيسة بأشكال الحياة السياسيّة المتغيّرة. لقد غاصت، لنقل، على منطق التفكير في التاريخ.

قد يبدو أنّ الاهتمام الهوسيّ السطحيّ بطهارة الكنيسة في القرون الأولى، تلاه اهتمام بالإصلاح العقائديّ الهوسيّ، يفترضان جسدًا يتوق إلى الهرب من تغييرات التاريخ وانقلاباته. وكالعادة، لا يجب التغاضي بغير تكلّف عن التصوّر الشكوكيّ هذا. لقد سبق أن رأينا في الفصل الأوّل كيف أنّ مؤرّخي الكنيسة والمدافعين عنها تحوّلوا بسهولة إلى نموذج عن استمراريّة

الكنيسة يطالب بتماثل ثابت لا يتغيّر. ولكنّ جدول الأعمال الذي وضعته الكنيسة بفعل التساؤل عن تميّزها وشرعيّتها أحدث عمليّةً ثابتةً لإعادة التفكير والتوضيح في كلّ من قواعد السلوك والعقيدة؛ فهو يعطي الكنيسة عملًا جديدًا بعيدًا كلّ البعد عن التكرار. إنّ وجوب عرض الاستمراريّة والتماسك في تغيير الظروف أدّى إلى إعادة الرواية المستمرّة التي بدأنا بدرسها في الفصل الأوّل. نحن ننظر بتفهّم وحذر إلى الإصلاح الثابت؛ ولكن، لا يجدر بنا أن نقلّل لهذا السبب من أهمّيّة الإبداع الفكريّ الذي آلَ إلى صنع التاريخ وإعادة صنعه مع المطالبة بالوحدة الجليّة.

إنّ مهمّة هي المخاوف التي ولّدت في القرن الثاني خلافات بشأن حدود السلوك المقبول في الكنيسة بدأت في القرن الرابع بإنتاج مسائل جديدة عن علم الكونيّات. وفي هذا السياق أيضًا، لا تختفي المخاوف السابقة عن الطهارة والنزاهة في حياة الكنيسة بل يتمّ العمل عليها بحسب لاهوت أشدّ تعقيدًا. قد يلاحظ المعلّق الساخر إلى حدّ ما أنّه مجرّد لاهوت أشدّ واقعيّة يستوعب المعايير الأدنى مستوًى المترتّبة حتمًا على أعداد أكبر ومرونة الرقابة؛ ولكن، ثمّة برهان نظريّ أيضًا. وفي جدالاته مع المعارضين المتشدّدين - مجامع الدوناتيّة (التنويم) في شمال أفريقيا التي تمسّكت بسوء السلوك الذي بيّنه أسقف أبطل أعماله الكهنوتيّة كلّها وأفسد كلّ مَن كان يتواصل معه أو مَن ارتسم كاهنًا على يده - تعامل أوغسطينُس أسقف هيبّو (Augustine of Hippo) بشدّة مع صورة طهارة الكنيسة أو شرعيّتها التي كانت تعتمد على نموذج متواصل من التصرّفات الشرعيّة وحسب. وقد أصرّ على أنّ ما كان يميّز الكنيسة، وما أعطاها هويّتها

الإيديولوجيّة، لم يكن رفض الخطيئة، بل الاعتراف بالخطيئة وصلاة الغفران اليوميّة.

وكان أوغسطينس ينتقد قائلًا إنّ ارتداد الأساقفة في الماضي قد أضعف تمامًا حياة الكنيسة التي كانوا على رأسها - نظرة ذات جذور واضحة في قواعد السلوك القديمة. ولكنّ أوغسطينس اشتهر بملاحظته بأنّ الصلاة التي غالبًا ما كان يتلوها المسيحيّون بناءً على طلب الله تشمل توسّلهم إيّاه غفران خطاياهم: هل يجدر بنا إذًا أن ندفن كماليّتنا أمام واقعيّة يسوع؟ إنّ النموّ في حياة الكنيسة هو النموّ في المحبّة (Caritas)، الحبّ الذي تمكّنه هبة الروح القدس من خلال حياة الجماعة وممارسة الأسرار. وإذا نُظِرَ إلى ذلك في ضوء تميّز الإنجاز الأخلاقيّ الفرديّ، سجلّ نظيف ثابت متعلّق بالخطيئة المميتة والخطيئة العامّة، ألا يفتح ذلك الباب للكبرياء وبالتالي يقفله في وجه التواضع، الشرط الوحيد لدخول المسيح؟ في الواقع، تظهر القوّة المقدّسة من خلال التواضع، وبالتالي، من خلال تحديد الخطيئة المستمرّ والاعتراف الثابت بها. لذلك، فإنّ «الطهارة» لا يمكن تحديدها بلغة الإنجاز ولا التفادي، بل بالتعرّض الذاتيّ العازم لحقيقة الله الطاهرة. وكما فسّر أوغسطينس علاقة الكنيسة بتاريخ القوّة الأرضيّة، فهو لا يبحث في هذا العالم عن قرار ثابت يمكن وراءه عدم التغيير نحو الأفضل. القلق يبقى نفسه: ما الذي يقدّس الكنيسة؟ الجواب حاذقٌ ولكنّه في مضمونه مختلفٌ اختلافًا تامًّا. إنّ الروح القدس الذي يجعلُ المسيحَ حيًّا فينا، يحلّ في داخلنا من خلال تجرُّدٍ كامل عن الاعتماد على الذات. يجدر بنا أن نتعلّم كيفيّة اختيار قصّتنا الشخصيّة بصفتنا مؤمنين نعترف بضعفنا ونشهد على قوّة المسيح لاستعادة

الاعتراف (Confessio)، والتسليم، بالمعنى الازدواجيّ لقبول الفشل والإشارة إلى كلّ ما يحتاج إلى المساعدة. ثمّة خطّ واضح يصل **اعترافات** أوغسطينس الذاتيّة بمهاجمته الدوناتيّة (التنويم).

أفترض أنّ ما نراه هنا هو بداية حركة ستثمر في حقبة الإصلاح ببعض الطرق الواضحة. إنّه الابتعاد عن تحديد نزاهة الكنيسة في ضوء إنجازاتها البارزة أو استمراريّة ممارساتها المتّسقة والتوجّه نحو تحديد متعلّق بعمل الله فيها. فهو يمثّل بطريقةٍ ما إضعافًا لقناعة القرن الثاني بأنّ السلوك المقدّس المتّسق كان مجرّد علامة لحضور الله. إنّه يحفر حفرةً بين جهد الإنسان الضعيف والتدخّل الإلهيّ الذي قد نعتبره، وقد اعتبره بعض الأشخاص، مؤامرةً تتّسم بالإثم والسلبيّة (ومن هنا الهجوم الذي قاده الزاهد بيلاجيوس (Pelagius) على أوغسطينس، إضافةً إلى عدد لا بأس به ممّن سلّموا بصورة أشدّ نزاهة عن كيفيّة عمل الطاقة الإلهيّة والقرار والعادة البشريَّيْن معًا). إنّه يهدّد بطرق جديدة إعادة تجميع غير مستقرّة لكون متناغم كان اللاهوت المسيحيّ ملتزمًا به. ومع ذلك، حكى بأشدّ الطرق الممكنة أيَّ قصّة عن وحدة الكنيسة التي جعلتها تعتمد على عوامل مشروطة وتاريخيّة. أمّا أوغسطينس فهو يعمل بوضوح على أسئلة حقيقيّة طُرِحَت في الزمن الغابر، ولكنّه يفترض ضمنًا أنّ قرارهم اللاهوتيّ الكامل يحتاج إلى بعض التعديلات الجديدة والمقلقة في الحجّة؛ وفي هذا الصدد، هو يقوم بشيء يشبه ما قام به الأساقفة في مجمع نيقيا عندما اعتمدوا، على مضض، مصطلحاتٍ جديدة من أجل التمسّك بمعتقد مهدَّد.

- ٣ -

ترتبط قضيّتا تميّز الكنيسة ووحدتها ارتباطًا وثيقًا، ولربّما نتقدّم نحو فهم معيّن لما قد تعنيه مسألة متعدّدة الطبقات في القرون الأولى. أحبّ بعض مؤرّخي الأجيال السابقة - لا سيّما الأنكليكان - الاستناد إلى «الكنيسة الواحدة غير المجزّأة إبّان القرون الخمسة الأولى»؛ جملة ستُدهش المؤرّخين المعاصرين المطّلعين على توتّرات القرون المعقّدة والمتعدّدة تلك. ولكنّ حالة أخرى تجسّد ضرورة الحصول على مفاهيم مألوفة «باتت غريبة» علينا من خلال دراساتنا التاريخيّة. لقد عُنِيَت الكنيسة الأولى بالوحدة، مع أنّ الفئات والبراهين المستخدَمة لمناقشتها لم تبدُ وكأنّها تلتزم بالطرق الجديدة لتنظيم المناقشات. حتّى ولو قد بدا لنا أنّ الإجماع على تحديد قانون الكتابات شيء بديهيّ تمامًا، إلّا أنّه احتاج إلى بعض الوقت كي يولد. وسرعان ما أدركت الكنائس أهمّيّة وحدة الكتابات اليهوديّة والمسيحيّة غير القابلة للاختزال (كان لا بدّ من المجادلة منذ النبوءة وتأكيد طيبة الخلق وتعامل الله مع إسرائيل)؛ ولكنّ عددًا مفاجئًا من النهايات الحرّة بقيت حدوده الكتابات المسيحيّة حتّى القرن الرابع (نحن مطّلعون على عدم الارتياح في بعض المقاطع عن العبريّين والوحي، على سبيل المثال). كما أنّنا لا نجد تجانسًا مطلقًا في نماذج نظام الكنيسة أو حوكمتها. يمكننا أن نقول إنّ الأساقفة كانوا على رأس كنائس العالم المتوسّطيّ مع بدايات القرن الثاني، وكانوا يرأسون كلّيّات الشيوخ، ولكنّ الطريقة التي حصل فيها ذلك في مدينتين مثل أنطاكيا والإسكندريّة كانت مختلفة تمامًا - من دون أن نذكر طريقة حصولها الحسّاسة في روما حيث كان واضحًا أنّها تطلّبت وقتًا طويلًا للخروج بصورة «أسقفيّة».

وما يُثيرُ الإعجاب أنّنا نجد آثارًا للاختلاف المهمّ جدًّا القائم في ممارسة الأسرار. إنّ مسألة إعادة تعميد مَن ترك الكنيسة السائدة ثمّ عاد إليها، أو من نال سرّ العماد في مجموعة منشقّة ثمّ طلب الدخول في الكنيسة السائدة، قد أشعلت نقاشًا ملحوظًا في القرن الثالث، ومن الواضح أنّ الكنائس كلّها لم تعتمد وجهة نظر واحدة. ففي رأي بعض الأشخاص أمثال الأسقف القبرصيّ في شمال أفريقيا، لا أهمّيّة للعماد إلّا كونه استهلالًا لعضويّة الكنيسة «الكاثوليكيّة»، ما يعني أنّ أيّ إنسان غريب آتٍ من أيّ مكان يحتاج إلى العماد. وبالنسبة إلى قسم آخر ممَّن عاشوا في الحقبة نفسها، مثل ديونيسيوس الإسكندريّ (Dionysius of Alexandria)، كان من الممكن أن ندرك أنّ استقراءً صالحًا لجسد المسيح قد حصل، حتّى ولو كان الاستقراء ملموسًا لجسد كان خاطئًا أو منشقًّا. ولكنّ ديونيسيوس كان مَن جادل أيضًا قائلًا إنّ النقض أو الحرمان المتبادَلَيْن بين الكنائس بشأن هذا الموضوع خاطئ؛ ذلك أنّ الجماعات المحلّيّة تُطوّر أعرافًا مختلفة، ولا يجب أن يُغَضَّ النظر عن وزن التمييز والتقليد المحلّيَّيْن.

لا يجدر بنا أن نبالغ بالاختلافات في ردّات الفعل هذه مقارنةً بالصور الرقيقة للتناغم الكنسيّ السابق، ولكنّ الاعتراف بها ضروريّ جدًّا إلّا إذا أردنا أن نتوقّف عن الهرب مع فكرة أنّ وحدة الكنيسة الأولى يمكن أن تقتصر على صيغة قد ترضي معظم مفاوضي العصر الحديث المسكونيّين. إنّ ما يبدو لنا هو تصنيف متنوّع لما سمّيته سابقًا «مهارات الاعتراف» والممارسات التي يطّرد التبادل بين الكنائس من خلالها ويتعزّز. ومع حلول القرن الرابع (أو ربّما في وقتٍ سابق)، أصبحت عادة الخطابات

الدوريّة التي تعلن انتخاب أسقف جديد وتطلب الصلوات ميزة قياسيّة لحياة الكنيسة المتوسّطيّة، تمامًا مثل تداول القرارات التأديبيّة، وتستخلص نوع الخطابات المكمّلة للأساقفة الجدد الذين يعدون بالانتماء والصلاة، وأحيانًا الخطابات التي تؤيّد أو تتحدّى التشريعات التأديبيّة. لقد شكّل تراكم الخطابات المماثلة عنصرًا مهمًّا في أرشيف الكنائس المحلّيّة وملفّات الأساقفة الشخصيّة؛ إنّ المؤرّخين أمثال يوسابيوس قادرون على استخدام الملفّات المماثلة من أجل توفير تأثيرات جيّدة، كما أوضح في دراسته سيرة ديونيسيوس من الإسكندريّة الذاتيّة بشكل خاصّ. في الواقع، كان الابتعاد عن روتين تداول المعلومات هذا وعن تأكيدات الصلوات المتبادَلة - في غياب أيّ هيئة ناطقة بالانضباط القابل التنفيذ عالميًّا - شكل الجزاء والاحتجاج الأساسيّ بين الكنائس.

ولكن، يجدر بنا أن نتذكّر أيضًا أنّ المنطق الأوّليّ الذي يخطر ببالنا عند تداول الخطابات بين الكنائس المحلّيّة هو مشاركة أخبار الاضطهاد والشهادة. إنطلاقًا من خطابات إغناطيوس الأنطاكيّ وهو مساق إلى الإعدام بداية القرن الثاني، وصولًا إلى خطاب الكنيسة في إزمير واصفًا مقتل بوليقَربُس، ومن خطاب ديونيسيوس عن آلام الكنيسة الإسكندرانيّة إلى خطاب فيلوياس أسقف مدينة طيبة (Phileas of Thmuis) في صعيد مصر إبّان الاضطهاد الكبير في عقود القرن الرابع الأولى، تبقى قصص الشهداء جزءًا جوهريًّا من عملة الكنيسة الأولى المشتركة. وليس كثيرًا أن نقول إنّ الدعوة إلى اعتراف متبادَل بتجربة الشهادة هي عنصر بدائيّ من وحدة الكنيسة. ذلك أنّ الكنيسة التي تكتب من إزمير أو ليونز (Lyons) من أجل مشاركة

سجلّات الوفيّات المهمّة التي حصلت على يد السلطة الإمبرياليّة تدعو كنيسة أخرى إلى الاعتراف بأنّها ترى في هذه الأحداث علامات تشير إلى سلطة المسيح الحاكمة وإلى المواطَنة الغريبة التي تحدّد اختلاف الكنيسة.

بالتالي، فإنّ وحدة القرون الماضية تكمن جزئيًّا في الاعتراف المتبادَل هذا باللغة المرتكزة على حسّ مرهف من القداسة، والعذاب، والسيادة. إنّ اختبار الكنيسة الضمنيّ فيما إذا كان انتماؤها إلى إطار العضويّة الكاثوليكيّة، معرفتها كيفيّة المقاومة أو تكلّمها وتصرّفها على أنّها مجلس مسؤول أمام إله الإمبراطور بدلًا من مجرّد المثول أمام الإمبراطور. إذا كان النقاش في هذا الفصل يذهب في الاتّجاه الصحيح، فإنّ التوضيح العقائديّ اللاحق يمثّلُ جهدًا متواضعًا للتعبير عمّا يكون عليه المواطنون الأجانب، أيْ لا ينحصر بالسلوك (والمعاناة) وحسب؛ وهذا ما يؤسّسُ القناعة المطالِبة بهويّة وطنيّة أخرى، ويبرّرُها. لذا، وكما سبق أن اقترحت، نحن نحقّق أفضل عقيدة في سياق الكنيسة الأولى التاريخيّ إذا اعتبرناها تفسيرًا للشهادة؛ عندما تصبح الشهادة تفسيرًا بحدّ ذاتها، عرضًا حيًّا لأخذ المسيح الذي من خلاله تغيّر تحديد شعب الله على محمل الجدّ. ومن بين شعب الله، تبقى الطريقة التي تظهر فيها المواطنة بوضوح في المخاطرة بحياة المرء باسم سيادة يسوع؛ عندما تصبح المخاطر الأشدّ وضوحًا من الماضي، تبقى هذه السيادة بحاجة إلى التفريغ والاكتشاف؛ ولا بدّ من تتبّع تداعياتها على فترة ما بعد الشهادة، أفي تحاليل مشاهدة الآباء الرهبانيّين أم في لاهوت التفحّص الذاتيّ المستمرّ، والاعتراف، وتوبة أوغسطينُس.

- ٤ -

في النهاية إذًا، هل يمكننا أن نستخلص تمامًا أيّ شيء من تفحّص فهم نزاهة الكنيسة هذا الآن؟ لا يمكن أن تعمل الكنيسة الأولى فينا بالطريقة نفسها التي عملت بها مع بعض أسلافها، كنموذج على إجماع غير مقلق، تعطّله أحيانًا انحرافات متعمّدة وخاطئة للحقيقة التي كشفها المهرطقون. ولا يمكننا أن نتّخذ من الكنيسة الأولى نموذجًا يُحتذى، مجرَّد من أيّ أنواع من الصلاة، أو الخدمة أو اللغة اللاهوتيّة التي لم تكن موجودة قبل القرن الرابع أو الخامس للميلاد. لحسن الحظّ أو لسوئه، نحن نعرف القليل بعد عن كيفيّة بناء تاريخ الكنيسة الأولى وعن طبيعة الصراعات التي نشبت، وهي أقلّ عرضةً لوضعها في قصّة لا ينشأ فيها الجدل العقائديّ إلّا بسبب تمرّد المتكبّرين الخبيث.

ولكنّ معرفة كلّ ذلك لا يجدر بها أن تدخلنا في افتراض ساخر بأنّ سجلّ تطوّر العقيدة الكنسيّة هو مزيج بين نزاع القوّة التحكيميّة والتصفية الإيديولوجيّة المجرّدة. كان التساؤل عن مكان إيجاد القداسة مسألةً طارئة وحقيقيّة في مجتمع يؤمن بمجمله تقريبًا بأنّ القداسة قائمة في السلطة السياسيّة: ليس الضغط للتحديد والتصفية، بطرق لا يستطيع الطالب المعاصر أن يجد نفسه مباشرةً فيها، مسألةً بسيطة في هذا العالم. وفي القرن الماضي أو ما يقاربه، تجدر الإشارة إلى أنّه يجدر بالمؤمنين أن يواجهوا من وقت إلى آخر هذه الضغوطات عندما يعيد تحالف السلطة السياسيّة ونوع من الميثولوجيا الدينيّة خلق شيء من أجواء الإمبراطوريّة الرومانيّة. لذلك، عندما قيّدت الكنيسة المعترفة العام ١٩٣٦ في ألمانيا، أو شبكة مَن قاوم تشريعات

الرايخ الثالث المناهضة الساميّة، نفسها بـ«إعلان بارمان»، مؤكّدةً سيادة الله في المسيح على المطالبات كافّة بالسلطة، أصبح الشكل البدائيّ لتحديد المسيحيّين الذاتيّ ظاهرًا مرّة أخرى. كذلك، فإنّ «وثيقة كايروس» (على غرار إعلان بارمان) في ثمانينيّات القرن الماضي بجنوب أفريقيا، قد أعلنت حكم الكنيسة على التمييز العنصريّ ووصفت قضيّة التمييز العنصريّ اللاهوتيّة بالهرطقة، وكان مثال بوليقَربس على الحلبة حافزًا لذلك. ثمّة محكمة تتجاوز محاكم البشر تحيط تعاملها مع هالات دينيّة، إمّا وثنيّة، كما في الرايخ الثالث، أو إنجيليّة زائفة، كما في الحزب الوطنيّ جنوب أفريقيا.

بتعبير آخر، لا يزال صحيحًا أنّ الكنيسة ستجد أحيانًا وحدتها عندما تجد ما عليها مقاومته. إنّ قصص بارمان والكنيسة جنوب أفريقيا هي، لنقل، أمثلة حيّة على الأماكن التي أصبحت المقاومة فيها حتميّة. ولكن، على نطاقٍ أوسع، لا نزال نخبر قصص الشهداء لننعش ذاكرتنا بما يميّز الكنيسة؛ والقرن العشرون قد أوقع، بشكل معروف، شهداءَ أكثر من أيّ وقتٍ آخر. إنّ أحد الوقائع الملحوظة في التاريخ المسيحيّ الجديد هو استعداد المسكونة للتفكير في الشهادة. إنّنا نستمرّ أكثر فأكثر نحتفل بشهادة بعضنا بعضًا ولا نسأل عن ولاء غيرنا الطائفيّ. كذلك، فإنّ تماثيل الشهداء على الجبهة الغربيّة من دير وِستمِنستِر (Westminster Abbey) وكنيسة شهداء القرن العشرين في كاتدرائيّة كنتربُري (Canterbury Cathedral) تشمل الشخصيّات الأرثوذكسيّة، والبروتستانتيّة، والكاثوليكيّة جنبًا إلى جنب؛ وثمّة عدد متزايد من الكتب عن المراجع الطقسيّة التي تقوم بالمثل.

قد يفترض هذا أنّنا نبتعدُ بشكل حاسم عن تفكير مضلِّل في

الشهداء. يمكن أن نخبر قصصًا عن الشهادة لنثبت أنّنا على حقّ وأنّ الآخرين على خطأ؛ كلّما كان هناك شهداء، شعرنا بالأمان (ونتيجة هذا المنطق المروّعة هي عقليّة الانتحاريّين). كذلك، يمكن أن نخبر قصصًا مماثلة لاستخلاص أنواع مختلفة من الشعور بالذنب، وتقوية تهمة الديانة المسيحيّة العاطفيّةً التي قد تبدو مملّةً بطريقة أخرى. ولكنّ طرق النظر في الشهادات هذه ليست لاهوتيّة؛ إنّها - بالمعنى الأشدّ ازدراءً - سياسيّة. ذلك أنّ خطابًا لاهوتيًّا عن هذا الموضوع لا نقول فيه سوى: «ها هو تجلّي القوّة المقدّسة الجديد التي صُنِعَت من كوننا هنا جماعةً مميّزةً ومعروفةً». لهذا السبب نتحدّث عن مواطَنة أخرى وسيادة أخرى.

وفي سياق المقاوقة المعاصرة - كما في إعلان بارمان - لا يزال بإمكاننا أن نرى كيف أنّ الحاجة إلى إيجاد الكلمات لتحفّظ الجماعة المسيحيّة ونزاهتها تؤكّدُ بعضَ الحقائق، مجدّدًا، عن الخلق وعن يسوع المسيح. لا تعطينا الكنيسة الأولى نموذجًا عن الحياة واللغة المثاليّتَيْن، ولكنّها تظهر لنا بشكل قاطع الصلة بين مخاطر المواطَنة الغريبة وكلفتها، والكلمات الضروريّة للتحدّث عن المسيح.

لذا، فإن لم نعرف سببَ انزعاجنا من أمانتنا لِصيغ مجمعَي نيقيا وخلقيدونية، فذلك الجهد الذي بذلَه مسيحيّو القرون الأولى يمكن أن يُنعِشَ شعورَنا بكَم من الضروريّ التعبير عن الأمور وإلّا تنحرفُ الكنيسة بشدّة عن مكانتها التي تُجيزُ لها تجاوز قوى هذا العالم ورفض أيّ صفة قداسة تُنسَب إلى أيّ نظام من أنظمة الحكم الأرضيّ. وبالتالي، يمكننا أن نستوعبَ حدّةَ هذه المفاهيم وصعوبة اللغة التي استُخدِمت في الصيغ المذكورة تلك؛ فإنّها كانت خيرَ تعبيرٍ ممكن صياغته عن أسس الكنيسة.

ولكن، ثمّة نقطة أخرى يجدر بنا أن نتأمّل فيها كذلك. لقد استغرقت الكنيسة الأولى بعض الوقت كي تصيغ مواقفها العقائديّة، وكان الحذر من الإبلاغ عن قراءة بيانات عقائديّة تعتبر أنّ الكنيسة تقدّم نوعًا ما تحديدًا لما ينطوي عليه أن يكون المرء إلهًا، أيْ تحديدات لما يعنيه «الجوهر» الإلهيّ. وما تبيّن بعد ذلك كان وصفةً أساسيّة لخطاب مسيحيّ سليم وحازق. أمّا المحاولات الهادفة إلى تأسيس عناصر أخرى ضروريّة تُدمَج في حدّ أدنى من الشروط فلا بدّ من أن تأخذ بعين الاعتبار ما إذا كنّا نستطيع أيضًا، على أساس منطقيّ، أن نعتبرَ هذه المسائل أساسيّة للشهادة، ونطالبَ بها. أظنّ أنّه يجدر بنا أن نطرح على أنفسنا هذا النوع من الأسئلة في سياق «الحروب الثقافيّة» اللاهوتيّة التي تواجهها معظم الكنائس، وليس الطائفة الأنكليكانيّة وحسب. ثمّة اقتراح بالتجديد؛ ولا ينبغي أن يُطرَح السؤالُ التالي هنا: هل هذه خطوة نحو تحديث غير مثير للجدل للإيمان والممارسة، خطوة نحو «التضمين» أو «التعدّديّة»؟ بل «هل هذا أمر لا نستطيع من دونه أن نفهم التزاماتنا المهتمّة بالشهادة على المدى الطويل؟» أو: ثمّة تجديد تتمّ مقاومته؛ ولا ينبغي أن يكون السؤال: «هل هذا غريبًا على عاداتنا التحليليّة؟» بل «هل سيكون ذلك السبب في استحالة فهم المطالبة المسيحيّة بمواطَنة مستقلّة؟» يقلق بعض الناس عندما تتحوّل النقاشات في رسامة المرأة أو في مثليّي الجنس مثلًا مطالباتٍ مضادّة بممارسات جديدة توحي بظهور «ديانة جديدة»؛ ولكن ثمّة عنصر ضروريّ جدًّا في صراع النقاشات الجدّيّة بالتطوّرات الجديدة التي طرأت على الهويّة المسيحيّة، وبالتالي، فإنّ هذه المسائل غير تافهة. لذلك، تبقى النقاشات اللاهوتيّة ضروريّة، النقاشات البعيدة عن السياسة أو

العلاقات العامّة؛ على الرغم من أنّها بحاجة أيضًا إلى التدقيق لكي تحمينا من ارتكاب الخطأ الميلودراميّ في اعتبار كلّ وجه من وجوه الخطاب المسيحيّ نهائيًّا. ما من أجوبة قصيرة (على ما يبدو)؛ ولكنّ الوعي المطّلع على أصولنا المسيحيّة يقدّم إلينا على الأقلّ بعض الطرق التي تساعدنا في التفكير وفي بعض حالات التحديدات الخاطئة حيث تكمن المبادئ الأساسيّة. سأتحدّث عن ذلك مفصّلًا في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

لربّما كان الافتراض الأشدّ إزعاجًا الذي قد ينشأ من هذه الأفكار أنّنا لا نعرف الأجوبة عن بعض المعضلات المعاصرة والمؤلمة من دون التحدّي الملموس والمحدّد الذي قد تبديه سلطة تطالب بالسلطة المطلقة والمقدّسة. سبق أن ذكرت الكنيسة الألمانيّة المعترفة (German Confessing Church): تجدر الإشارة إلى أنّ تلك الشبكة تميّزت بجمع البروتستانت صفًّا واحدًا، أمنتمين إلى التقليد اللوثريّ أم الإصلاحيّ، هؤلاء الأشخاص الذين افترقوا قرونًا عديدة ولم يتشاركوا الأسرار في ما بينهم. لقد فرّقتهم الخلافات القويّة على القربان المقدّس، والكريستولوجيا (علم المسيح) وعقيدة النعمة بشكل جدّيّ. ولكن، مع ذلك، ومن أجل مواجهة الرايخ الثالث، كان واضحًا لمَن أسّس شبكة الاعتراف أنّ الجانب الذي سيدعمه الفرد لا يحدّد على أيّ حال أكان سيفهم هويّة الكنيسة ككنيسة، كجسد يقبل دعوة يسوع ويتوقُ إلى سلطته قبل كلّ شيء. لم يحلّ قيام الكنيسة المعترفة النزاعات التاريخيّة المريرة، ولسوء الحظّ أنّ التحالف بين عائلتين بروتستانتيّتين لم يُحسَم من هنا. للشبكة هذه تاريخ متلاون، وما حصل في الكنائس الألمانيّة بعد الحرب لم يتمّ إقراره من خلال هذه التجربة وفقًا لما أمل به المرء وصلّى

من أجله. ومع ذلك، ثمّة لحظة يشعر فيها المرء بالنعمة والرؤيا الاستثنائيّتين في وقت الضيق.

أمّا ما يثير القلق فهو التفكير في أنّنا لن نتمكّن من أن نكتشف تمامًا ما تنطوي عليه الأرثوذكسيّ (المعتقد التقليديّ)، كجزء من أزمة رئيسة أو تهديد أساسيّ. ولكن، يبقى التمسّك بالمكان والسبب اللذَين يجعلان تحديد الكنيسة الذاتيّ مهمًّا مُلزِمًا للغاية. فالتحرّر من قيود الكنيسة قد يصبح مسألةً هَوَسيّة ونحن نعرف تمامًا مَن الذي يقبع خارجًا، ومَن الموثوق به ليعكس الأرثوذكسيّة كما نكون قد تعلّمناها. ولكنّ التحديد، في النهاية، شديد الأهمّيّة، إذ إنّ مقاومة المطالبات الوثنيّة بسلطة كاملة والتي تظهر من وقت إلى آخر في العالم، لَأمرٌ ممكن. والتعريف مهمّ جدًّا كي يتمتّع المسيحيّ بحرّيّة التعبير عن قناعته بأنّ حقيقة العالم والبشريّة ليست أبدًا بيد نظام الإدارة السياسيّة هذا أو ذاك. ولأنّ التعريف هو بشكل خاصّ الأزمة التي تسلّط الضوء على بعض الأشياء، نتذكّر إذًا أنّ نزاهة الكنيسة أو استقامتها هي هبة، لا إنجازًا في المقام الأوّل. وتلتزم الكنيسة لا محالة بحماية حدودها؛ فليس كلّ روح آتيًا من عند المسيح، وطرق الكلام والتصرّف ليست كلّها قادرة على التعامل بشفافيّة مع المسيح. ذلك أنّ الانضباط لا بدّ من ممارسته، لكي يكون ما قيل وحصل في الكنيسة مسائلًا. أمّا وقد لُبّيت هذه الحاجة فثمّة تحفّظ يبقى إذ لا نعلم إلى الآن ما هي صورة الإيمان الكامل التي سنتّخذها بفضل حقيقة المسيح الفاعلة.

هذا مختلف عن السطحيّة التي نتكلّم بها أحيانًا على كيفيّة تسليط الضوء على الحقائق الجديدة من خلال مسيرة الفهم البشريّ المستمرّة. وانطلاقًا من هذه اللغة، يحقّ للمسيحيّين أن

يرتابوا نوعًا ما؛ صحيح أنّها تحتوي على عناصر الحقيقة، ولكنّها تنقلنا بعيدًا عن قناعة الكنيسة الأولى بأنّها تتصارع وضغوطات العالم، فنكتشف بوضوح ما هي ضغوطات المسيح. أمّا الصعوبة في كلّ ذلك فتكمن في التمييز الدقيق لضرورة تحديد ضغوطات العالم؛ وهذه ليست مجرّد مواجهة بين «اليمين» و«اليسار» في اللاهوت أو الأخلاق كما قد يبدو أحيانًا. يمكن أن ننظر إلى ضغوطات العالم عن حقّ بإعجابٍ خالٍ من أيّ نقد، فنؤخَذ بحسن إدارتها ونجاحها، ولكن أيضًا برفض المحاسبة على الأعمال. قد يُنظَر إليها نظرةً لامبالية بخصوص مسألة الإجهاض مثلًا؛ ولكن أيضًا من خلال حملات توعية مهمّة للنقاوة الأخلاقيّة العامّة. في بيئة تتميّز بالتفكير العاطفيّ والفرديّ في الأخلاقيّات، من المفاجئ جدًّا أن يكون المسيحيّون مشدوهين بكلّ ما يتعلّق بتوضيح ما يعتبرونه قيمًا أخلاقيّة من واجب الكنيسة أن تغذّيها.

وهكذا، لقد افترضنا في هذا الفصل أنّ فهم الصراعات العقائديّة والتأديبيّة التي كانت قائمة في القرون المسيحيّة الأولى تكشف لنا بصعوبة تامّة ضرورة التمسّك بهويّة الكنيسة في ضوء الاختلاف الناتج من أولويّة أعمال الله، وكونه سلطته من خلال الأحداث التي تطبع حياة المسيح، موته وقيامته؛ الشهادة هي التي تحدث التغيير. وفي ضوء ذلك، قد يكون ممكنًا أن ننظر مجدّدًا إلى حقبة تالية من تاريخنا، لنرى ما إذا كانت المخاوف الأوّليّة هذه لا تزال قائمة لدى شعوبها أيضًا - وإذا كانت كذلك، ما هي أبعاد النور الجديد هذا على إطار اضطراباتهم العقائديّة والتأديبيّة. لذلك، يجدر بنا أن ننتقل الآن إلى حقبة الإصلاح.

الفصل الثالث

النعمة وحدها:
الاستمراريّة والحداثة في حقبة الإصلاح

- ١ -

حاول المسيحيّون في القرون الأولى أن يحدّدوا مفرداتٍ أساسيّةً تشير إلى ما يعنيه أن يكون المرء مسيحيًّا - أو بالأحرى، ما تعنيه الكنيسة، جسم اجتماعيّ مميّز يطبعه التماسك من خلال عمل الله في يسوع. وقد نجحوا جزئيًّا في ذلك كردّ على واقع المواجهات مع النظام الاجتماعيّ الذي كانت الكنيسة جزءًا منه - كردّ على الشهادة؛ كانوا يحاولون أن يعطوا معنًى لأشكال الانتماء الجديدة التي كانت الإمبراطوريّة الرومانيّة تعتبرها تخريبيّة.

ولكن، على مرّ العصور التي تلت تشريع الممارسة المسيحيّة وفرضها معيارًا لسلوك مواطني الإمبراطوريّة في القرن الرابع، تمكّنت الكنيسة تدريجيًّا من أن تعرّف عن نفسها على أساس أنّها جانب الحياة الاجتماعيّة الطبيعيّ والتشريعيّ؛ ذلك أنّ إمكانيّة تحديدها بمصطلحات ما قبل فترة قسطنطينس كانت مستبعَدة. في المشرق، حيث بقيت الإمبراطوريّة بعد دخول نمط جديد في العالم البيزنطيّ، شكّلت الكنيسة جزءًا عضويًّا في صناعة نسيج

الحياة العامّة المتماسكة بفضل القدّيس باسيليوس (Basileus)، الإمبراطور «الحاكم مع المسيح»، من أجل استخدام صياغة بارزة في التشريعات الرسميّة. أمّا في الغرب، وبعد انهيار الإدارة الإمبرياليّة ومجيء المملكات الجرمانيّة الجديدة، فأصبحت الكنيسة بحدّ ذاتها خلفًا فعليًّا للإمبراطوريّة الرومانيّة، الجسم السياسيّ الواحد الظاهر الذي أمّن نموذجًا لحياة عقلانيّة خاضعة لسلطة القانون، لا تحدّه السلطة الملكيّة المحلّيّة والمعتادة، بل ينادي بمعيار عالميّ للحقّ. ودعمت الكنيسة، التي نُظِّمَت بتطوّر متزايد ضمن شبكة أو هرم محاكم وقضاء أعلى مركزه روما، المملكات التي كانت تعمل فيها وتزوّدها خدمةً مدنيّة تثقيفيّة، ولكنّها شدّدت على أنّه يتمّ التفاوض بحذر في حرّيّات الجسم الإكليريكيّ بشأن النظام الدوليّ الذي كان يركّز على محكمة روما. وهذا ما قد سبّب في الواقع صراعًا مريرًا - بين هنري الثاني وبيكيت - ولكن، ممّا لا شكّ فيه أنّه كان نموذجًا سياسيًّا متماسكًا. ويجدر بنا أن نتذكّر أنّ الكنيسة الغربيّة في القرون الوسطى، حاشا أن تكون مدافعةً عن الحكم المطلق الطائش، كانت المدافع الأساسيّ عن فكرة الحقوق التي تتخطّى المستوى المحلّيّ والتعاقديّ. وقد وُصِف القدّيس توما الأكوينيّ، بأسلوبٍ شبه مازح، بأنّه أوّل يمينيّ (Whig)، بمعنى أنّه يتمسّك بعقيدة مسؤوليّة السلطة التنفيذيّة البارزة (المترسّخة كلاسيكيًّا) تجاه المبادئ التي يضمنها شخصٌ غير تنفيذيّ.

طبعًا، يعتمد ذلك على النظرة إلى الكنيسة التي حُدِّدَت فيها هويّتها بحسب فئتها المهنيّة - «الأشخاص الدينيّون» في وجه «العلمانيّين»، أولئك الذين قبلوا الالتزامات (إذا جاز التعبير) التي يفرضها عليهم كونهم مواطنين في «دولة» الكهنة المرسومين

والمعلَنين الدوليّة في وجه المعمّدين بشكل عامّ. ليس مفاجئًا أن يكون رجال الدين أوصياء على النظام القانونيّ؛ ولكنّه كان وجهًا لاهوتيًّا مزعجًا في حياة كنيسة القرون الوسطى الغربيّة. إنّ مفهوم جسد المسيح كأنّه طائفة المؤمنين المعمّدين تماشى بصعوبة مع افتراضات السياسة والقوانين الكنسيّة القويّة القائلة بأنّ الكنيسة كانت في البدء جسم «الأشخاص الدينيّين»، شركة رجال الدين. وكلّما كانت الكنيسة تتقيّد بهذا النوع من الهويّة، كانت التطوّرات في المجتمع الأوروبّيّ التي بدأت تقدّم اعتبارات ونماذج جديدة من الاستقرار القانونيّ تهدّدها. ماذا لو لم تكن شركة رجال الدين الجسم الوحيد القادر على ضمان الحكم الجيّد والمبدأ القانونيّ الواضح؟ ماذا لو كانت سلطة الحاكم «العلمانيّ» في الواقع هبة من الله، وليس مجرّد قمّة هرم من الالتزامات الإقطاعيّة؟ لقد طرح نشوء عقيدة السلطة الأميريّة القويّة في ولايات إيطاليا وشمال الألب في الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة إضافةً إلى نشوء فئة مثقّفة غير مرسومة كهنوتيًّا من المحامين والإداريّين تحدّيًا جدّيًّا وخطيرًا يهدّد احتكار الكنيسة الشرعيّة السياسيّة.

ومع بداية القرن السادس عشر، كانت الأرض خصبة جدًّا لتطوّر الأزمة. لم يكن التفكير في المسائل القضائيّة والسياسيّة المرسومة بعيدًا عن الواقع، لا سيّما وأنّ فقدان المصداقيّة الأخلاقيّة والقضائيّة من جانب البابويّة القائمة في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة جعل حلّ المسائل هذه أشدّ إلحاحًا. فلمّا تصرّف الجانب الباباويّ كما لو كان مجرّد أداة بيد بعض الأحزاب المتناحرة في أوروبّا أو مجرّد مملكة محلّيّة أخرى تبغي المصلحة الذاتيّة في إيطاليا، لم يكن مستغرَبًا أن تبدو حقوق

الجانب البابويّ، كونه قضاءً دوليًّا نزيهًا، غير جديرة تمامًا بالتصديق. وبالتالي، هذا يعني أنّ سلطته التي تجعله حكمًا في الجدالات اللاهوتيّة كانت تقتصر على طرح هذه المسألة. أمّا الإصلاح، عندما قاموا به، فلم يكن متعلّقًا ببساطة بالخلاف اللاهوتيّ، ولا بالبابويّة القائمة ضدّ الدول الأميريّة الناشئة؛ وذلك كلّه بسبب انعدام الثقة بالبابويّة بصفتها مؤسّسة قادرة لربّما على فضّ المشاكل بشكلٍ معقول.

في ما يلي، من المهمّ أن نترك في بالنا الجدل القائم هذا سياسيًّا ولاهوتيًّا. إنّ عنصري القلق السياسيّ واللّاهوتيّ أساسيّان جدًّا من أجل فهم ما كان يجري، تمامًا كما في الفترة الآبائيّة، لدرجة أنّ الإصلاح هو إحياء القلق الغارق في سبات طويل بشأن هويّة الكنيسة. وهكذا، في ما يتعلّق بالجانبَيْن السياسيّ والاجتماعيّ، فإنّ ما حصل في القرن السادس عشر، بحسب الباحثة الأميركيّة المعاصرة ديبرا شوغر (Debra Shuger)، فإنّ دفع الكنيسة إلى «فجوات» الحياة العامّة يعود إلى أنّها لن تتمكّن بعد الآن من المطالبة بأن تكون هي نفسها المساحة حيث تُقاد الحياة العامّة. وفي هذا الصدد، ليس من الخطأ أن نقول إنّ الإصلاح كان مطلع «العلمنة» (هذه الكلمة المراوغة): ولكنّها كانت، إلى حدٍّ كبير، اللحظة التي أصبحت فيها إعادة طرح السؤال المتعلّق بتميّز الكنيسة ممكنةً. وتفترض شوغر أنّ الكنيسة، مع انتقالها نحو الفجوات، تبدأ مجدّدًا باعتبار مهمّتها تخيّلًا لثقافة أو جماعة بديلة. لم يعد الأمر مجرّد اعتراض على التحكّم العمليّ بالمجال العامّ، وبالتالي، فإنّ الكنيسة باتت تركّز على ما يجعلها مختلفة عن البيئة السائدة. والأمر سيّان بشأن طائفتَي الكاثوليك والبروتستانت بداية أزمة القرن السادس عشر.

يحثّ هذا على الحذر الشديد من الاستعداد لاستخدام هاتين الكلمتين المألوفتين: كاثوليك وبروتستانت، حتّى ولو لم أجد بدائل سهلة أدوّنها في هذه الصفحات. إن أردنا أن نمتثل لهذا المبدأ، فهو يشدّد على وجهة نظر تاريخيّة جيّدة تحوّل المألوف غريبًا، كما يجدر بنا أن نتنبّه إلى أنّ النقاش في الإصلاح لم يكن نقاشًا متعمّدًا ذاتيًّا بين الكاثوليك والبروتستانت؛ بل كان نقاشًا يدور على مكان إنشاء الكنيسة الكاثوليكيّة. «هل قداسة البابا كاثوليكيّ؟» سؤال لم يكن يُطرَح على سبيل النكتة في القرن السادس عشر. إنّ الاعتراض على كنيسة القرون الوسطى الذي عبّر عنه المصلحون كان أساسه أنّ الكنيسة لم تعد كنيسةً بأيّ معنى لاهوتيّ مهمّ؛ وكما سنرى، فلذلك صلة وثيقة بانتعاش قناعة المصلحين الغرائزيّة - وانتقاداتهم بالتالي - باعتماد الكنيسة على عمل الله وحده. فما عوّق الكنيسة في أن تكون بحدّ ذاتها وعلى مدى قرون، بنظر المصلحين هو نسيان الحقيقة القائلة بأنّ الكنيسة لم يكن لها وجود لا بقرار بشريّ ولا بأيّ نوع من التفويض الإلهيّ بالسلطة للجسم الكنسيّ، بل بمشيئة الله ووساطته المباشرتَيْن. إنّ أيّ طائفة تفشل في الإيمان بذلك وفي تجسيده ترسب بالتالي في امتحان «الكاثوليكيّة» ولن يُنظَر إليها على أنّها أكثر من جماعة من الناس ومن تضامن قانونيّ: وبالتالي، هناك العديد من المتغيّرات «الكاثوليكيّة» غير الودّيّة الخاصّة بالكنيسة التي لم يتمّ إصلاحها.

ولكنّ هذا كلّه يبقى استباقًا للأمور نوعًا ما. أرغب في العودة قليلًا إلى النقطة السابقة وأعيد استعراض احتجاجات لوثر المفتوحة، وأنظر في مزيد من العوامل السياسيّة والثقافيّة التي قد تسلّط الضوء على واقع موجة الاعتراضات هذه. من الصعب أن

نوثّق ذلك بشكل دقيق وشامل؛ ولكنّ المؤرّخين الثقافيّين قد لاحظوا أحيانًا أثناء القرنَيْن الخامس عشر والسادس عشر، في عالم الاحتفال الرمزيّ العامّ - من ناحية - التطوّر المتوازي في التحسين الملحوظ للسلوك الاجتماعيّ والطقسيّ، والاتّفاق الفنّيّ (المرئيّ والموسيقيّ)، والتركيز - من ناحية أخرى - على بعض الحركات الروحيّة اليوميّة القائمة على الرصانة والبساطة، من الإخلاص الفرديّ إلى الانضباط الداخليّ وهلمّ جرًّا. إنّه تجاور احتفال المحكمة البورغنديّة أو ميدان (The Field of the Cloth of Gold) وهو موقع فخم جدًّا بالقرب من كاليه في فرنسا، وموسيقى أوكيغهيم (Ockeghem) أو فايرفاكس (Fayrfax) مع تقليد المسيح (Imitation of Christ) أو تقوى كبير الكهنة كوليت (Colet) وإيرَسمُس الشابّ (Erasmus). هكذا يصبح العالم العامّ أشدّ تنظيمًا وتحديدًا، والمساحة الداخليّة للوسيط الروحيّ والأخلاقيّ أشدّ انعزالًا وحمايةً. سيكون من الخطأ أن نتحدّث عن ظهور بُعد مشكِّك، ولكن، ثمّة درجة من الانفصال الداخليّ عن بعض أوجه المسرح العامّ من جانب الأشخاص الحذرين والواعين أخلاقيًّا. ويشكّل الوعي الشخصيّ الملحوظ بدقّة - المطّلع بالطبع بفضل العقيدة والتأمّل في **الكتاب المقدّس** - بؤرة القلق. ليست المسألة مجرّد انسحاب من النشاط العامّ الفعّال: فمَن ينتمون إلى هذا العالم يمهّدون طريقهم لغزو عالم الأعمال العامّة والسعي إلى التأثير في القويّ (لم تكن محاولة كبير الكهنة كوليت ناجحة جدًّا في تحدّي سياسة هنري الثامن الخارجيّة). أحيانًا ننسى أنّ «الناس» المناصرين الحجّةَ الإصلاحيّة أعدادهم كبيرة جدًّا، ويتمتّعون بتربية «إنسانيّة» واسعة منظَّمة، كما ركّزوا من خلالها على الأسلوب والأخلاق،

ليسخطوا بجماليّات الكنيسة والساحات العامّة العائدة إلى أواخر القرون الوسطى.

وبالعودة إلى المصطلحات التي ذكرناها في الفصل الأوّل، كان أحد ما حصل أنّ أشكال حياة الكنيسة المرئيّة باتت خفيّة، وطبيعيّة بشكلٍ واضح. هذا يعني أنّه كان ثمّة جهوزيّة لما يشبه الانتقاد التاريخيّ. وفي حين أنّ العوامل البارزة آنفًا تقاربت، بات اعتبار حياة الكنيسة ممتدّة عبر الزمن، خاضعة لمرور الزمن، ممكنًا: رؤيتها تتورّط في الخسارة والخطأ، بطريقةٍ غير واضحة تمامًا في الألفيّة السابقة. ما كانت الكنيسة إن تبيّن أنّها ليست ضامنةَ النظام العامّ، والقانونيّ، والرمزيّ؟ وما كان وضع النظام اللاهوتيّ هذا نفسه إن لم يكن «رجال الدين» يحدّدونه؟ إنّ المشكلة المفترَضة الكامنة في «العلاقات بين الكنيسة والدولة» في هذه المرحلة تتطلّب معالجة دقيقة، إذ إنّها بالأحرى مشكلة تتعلّق بطبيعة السلطة في الكنيسة وتحديدها وليس بالعلاقات بين كيانَيْن محدَّدَين سابقًا ومنفصلَين بعناية. حتّى عندما لم تكن نقاشات تلك الحقبة اللاهوتيّة تبدو متّجهة مباشرةً نحو طابع الكنيسة كما قد يظنّ أيّ لاهوتيّ معاصر، إلّا أنّها غالبًا ما تكون دافعًا خفيًّا. يكمن في أصل تفاصيل الجدال الاهتمام المتكرّر عينه. بأيّ معنى الكنيسة هي مجتمع خارق يبرّره الله وحده؟

- ٢ -

يتألّف لاهوت لوثر من الأمور كلّها التي سبق أن عالجناها. وهو يتطوّر من خلال عمليّة قراءة **الكتاب المقدّس** عبر استخدام المَهارات «الإنسانيّة» المعاصرة؛ كذلك، فإنّ المسائل المتعلّقة

بالشرعيّة والسلطة السياسيّتَيْن تقيّدانه كثيرًا؛ ليس - خلافًا للأسطورة التاريخيّة التي ما زالت سائدة في أوروبّا الليبراليّة - محاولةً لحرّيّة الضمير الشخصيّة، ولكنّه احتجاج على المعتقد السائد بأنّ تأنيب الضمير يمكن حلّه باستخدام السلطة البشريّة الفوريّة؛ وبأنّه تفجّرَ نتيجةَ سوء استخدام لاهوتيّ مُسنَد مباشرةً إلى الطموح البابويّ (على الرغم من أنّ لوثر نفسه لم يربط الأمرَيْن معًا مباشرةً).

إنّ ما يجعله لاهوت لوثر مركزًا لكلّ شيء هو مجّانيّة عمل الله لدرجة التعسّف تقريبًا. ويعترف لوثر نفسه، في وصفه تطوّر لاهوته، بلحظة أساسيّة مكّنته من فهم جديد للُّغة التي يستخدمها الإنجيل بشأن «عدالة» الله. لقد فكّر سابقًا في أنّ الله يتمتّع بالتالي بحقّ إدانة الخاطئين، ولكنّ لوثر قد خاف أيضًا من هذه اللغة وكرهَها؛ قبل أن يدرك فجأةً - بمساعدة حقيقيّة من نمط التفسير الإنجيليّ الجديد الذي بدأ يتطوّر نتيجةً لكون **الكتاب المقدّس** مؤمَّنًا بلغاته الأصليّة - أنّه لا بدّ من قراءة الإنجيل وفقًا لما يبيّنه لنا عمّا فعله الله من أجلنا. هذا أشبه بحالة سماعنا عن حكمة الله في الإنجيل مثلًا، فنفكّر كيف يحوّلنا عمل الله حكماء، فما إن نسمع بعدالة الله، لا بدّ لنا من أن نفكّر في هذا العمل الذي يجعلنا عادلين. بمعنى آخر، ليست عدالة الله «ردّة فعله» على سلوكنا أو على المقياس القويّ الذي يديننا من خلاله، بل هي مبادرته، بصرف النظر عن سلوكنا. فالله حرّ في أن يقوم بما يريد، وتتّخذ حرّيّته شكل عمله فينا من أجل تغييرنا. من الخطأ الشنيع أن نظنّ أنّ لوثر (أو أيّ بروتستانتيّ كلاسيكيّ آخر) كان يؤمن بأنّ «التبرير» يعني مجرّد تغيير في تصرّف الله من دون أن يترك أيّ أثر فينا. بل على العكس، ما يتغيّر هو أنّنا

نصبح موضع عمل الله الحرّ. وينطلق الله إلى الفراغ والفوضى السائدَين في هذا العالم الذي خلقه، وينصب نفسَه فيه إلهًا.

ومن هنا شغف لوثر بمركزيّة الصليب. أين عسانا نرى «عمل الله الغريب» هذا أفضل من ذلك إلّا حيثما يظهر كلّيًّا بؤس العالم المخلوق وفشل الموارد أو القيم البشريّة التامّ؟ هل من مكان آخر قد نرى فيه حرّيّة الله المطلقة بكونه الله، بصرف النظر عن أيّ ظروف خارجيّة؟ هل من مكان آخر سوى في إهمالنا الفارغ والجهنّميّ قد نعثر على معنى الثقة غير المتحفّظة بحرّيّة الله التي يمارسها من أجلنا؟ إنّ ما يمهّد الطريق أمامنا للمثول أمام الله هو الله نفسه: لقد شهد الله في المسيح على العالم البشريّ، وردّ على كلّ كائن بشريّ وتحمّل مسؤوليّته، بغضّ النظر عن أيّ إنجازات أو تطلّعات البشر.

وتبعًا لذلك، يصبح تحديد الكنيسة مختلفًا في الواقع عمّا اعتُبِر أمرًا بديهيًّا (لقد لاحظ أحد منتقدي لوثر الكاثوليك الأشدّ ذكاءً الكاردينال كاجيتان (Cardinal Cajetan) أنّ لاهوت لوثر يوحي «بكنيسة جديدة» لأنّه رفض قبول آليّات استئناف حلّ المشكلة التقليديّة أمام السلطة العرفيّة والكنسيّة). في الواقع، ليس من عنصر في بنية الكنيسة قادرًا على ضمان وعد الله وعمله، لأنّ ذلك يفترض ضمنًا أنّ حرّيّة الله قد أصبحت مرهونةً نوعًا ما لأعمال الكنيسة وقراراتها. تبقى الكنيسة احتفالًا إفخارستيًّا (ثمّة خطأ ثانٍ يتمّ اقترافه أثناء قراءة لوثر وهي تحريف لاهوته المتعلّق بالأسرار كما لو كان نكرانًا لفكرة الأسرار من أساسها) - ما يعني أنّها مكان تجتمع فيه الجماعة حول أعمال معيّنة يتمّ فيها إعلان وعد الله بحضوره بيننا وعمله الفعّال فينا (وهي أعمال تتضمّن حاليًّا إعلان عمل الله التبشيريّ

والشهادة للمعموديّة والإفخارستيّا). ولكنّ فعّاليّة ذلك لا تكمن في شكل الكلام أو العمل، بل في حضور كلمة المسيح التأسيسيّة التي تشهد لها الجماعة. بالتالي، فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة هي ببساطة هذا التجمّع الذي يُسمَع فيه وعدُ المسيح ويتمّ الكلامُ عليه.

يجدر توضيحُ أنّ (وقد تمّ توضيحه بسرعة في القرن السادس عشر) هذا الأمر قد قوّض بشدّة كلّ ما تبقّى من المفهوم القائل بأنّ الكنيسة اتّخذت أساسًا شكل دولة، نظام قانونيّ أو ضامن لنظام قانونيّ معيّن. ولربّما نستطيع القول بأنّ النظرة اللاهوتيّة هذه كانت مجهَّزة تجهيزًا كاملًا لإيلاء الكنيسة الأهمّيّة أثناء «الفترات الفاصلة». ولكنّ التصريح بمسائل مماثلة في ظلّ هذه الشروط غير مفيد في الواقع. ذلك أنّه قد يؤدّي إلى تصوير كاريكاتوريّ آخر للفكر اللوثريّ. في الواقع، لم تتراجع الكنيسة إلى الهامش، محكمةً تركيزها على ما حصل أثناء تجمّع الجماعة للصلاة وحسب، في حين أنّ العالم «خارجها» تستمرّ الحياة فيه بشكل طبيعيّ. وإذا أصبح المؤمن المسيحيّ حيّزًا يحصل فيه العمل الإلهيّ، فقد نتوقّع أنّ العمل الإلهيّ يفيض خدمةً عمليّةً على العالم أجمع، خدمة لا يمكن أن تكون إلّا ربّانيّة من حيث الشكل. وبعد أن تحرّرتُ من حاجتي الهوسيّة كي أجعلَ نفسي شخصًا مقبولًا من الله، سأتمكّن من أن أكون الآن تحت تصرّف الجميع، من دون أن أشعر بأيّ قلق. أمّا المفهوم الغريب بعض الشيء فهو أنّ اللاهوت اللوثريّ يعتبر أنّ المسائل الأخلاقيّة ليست ذا شأن مهمّ في الكنيسة أو أنّ الفكرة بأنّ القيمة البشريّة السياسيّة ليس لها أيّ صلة بالإنجيل هي مجرّد تحريف، على الرغم من أنّها فكرة دعا إليها لوثر في وقت لاحق من خلال

رفضه الملحّ اعتبار القيمة أساسًا للعمل الإلهيّ والسماح للكهنة بأن يمارسوا سلطتهم السياسيّة.

تمثّل الكنيسة في هذا، بشكلٍ أساسيّ، جماعةَ المعمَّدين؛ وأن يكون المرء معمَّدًا يعني أن يكونَ شاهدًا على عمل الله المجّانيّ. في رأي لوثر، يوحي ذلك بأنّ بعض أنواع اللاهوت يبطل نوعًا ما أيّ مطالبة لهذه الجماعة بأن تكون كنيسة. على ما يبدو أنّ نموذج القرون الوسطى الغربيّة شبه السياسيّ، بتشديده على نخبة من رجال الدين الخاضعين لسلطة المحكمة الكنسيّة العليا، لا قيمةَ له؛ وكذلك، لم تقم بالمثل أيّ جماعة تضع شروطًا صارمة على السلوك الذي يفصلها عن الحياة الاجتماعيّة حولها، ولا جماعة ترفض تعميد الأطفال على أساس أنّ الإيمان الواعي كان ضروريًّا (أيْ وضع شروط على الله) ولا جماعة وعدت بخبرات الله الذاتيّة وأصرّت عليها. لقد كان لوثر عدائيًّا تجاه المصلحين الجذريّين بقدر ما كان تجاه الكنيسة البابويّة، للسبب نفسه تقريبًا، لدرجة أنّه آمن بأنّهم رسموا حدودًا لحرّيّة الله وقيّدوها. فبدل أن تكون الكنيسة جماعةً أساسُها ومركزُ كلّ شيءٍ فيها عملُ الله، باتت، في قلب المجموعات هذه، جماعة منفصلة أوّلًا بسبب البشر. وببساطة، كان هذا لإعادة تقديم وجهة نظر وثنيّة تجاه الكنيسة بصفتها جماعة قادرة على المناشدة باختلافها وشرعيّتها أمام أيّ شيء غير الله، وتأسيس الكنيسة على أساس أنّها نخبة من البشر.

لقد نشأت مخاوف الكنائس البروتستانتيّة التقليديّة من المبدأ الأوّل القويّ والمريب هذا. في رأي لوثر، إن لم تكن الكنيسة إقطاعيّةً تسيطر عليها النخبة الدينيّة، فإنّ حكومتها تعتمد إلى حدّ ما على المحكمة «العلمانيّة» - ليس بصفتها صورة غريبة عن الكنيسة، بل بصفتها عضوًا في الكنيسة التي وُهِبَت لها موهبة

محدّدة. لقد طوّر اللوثريّون عقيدة قويّة هي أنّ موهبة الحاكم العلمانيّة تخوّله أن يكون حاكمًا على شؤون الكنيسة الخارجيّة؛ لقد طبع ذلك الإصلاح الإنكليزيّ (البروتستانتيّة الإنكليزيّة) أكثر من غيره، مع قدر كبير من الانتشار الذي لقيته نصوصُ العهد القديم عن ملوك إسرائيل. ولكنّ هذا ما يفترض أنّ الحاكم كان عضوًا موثوقًا في الكنيسة البروتستانتيّة؛ ماذا لو لم يكن الوضع كذلك؟ أمّا أتباع كالڤِن فقد كانوا أشدّ استعدادًا للجدال بقضيّة أهمّ تتعلّق بالمؤمنين الذين يمارسون بطريقة أو بأخرى حكم المسيح الملكيّ، وبالتالي، كانوا يتمتّعون بحرّيّة مساءلة الحكّام. كيف يمكن الكنيسة أن تشهد لحرّيّة الله إذا كانت على أيّ حال تحت سيطرة حاكم غير مهتدٍ؟ وقد كانت حرّيّة الله المطلقة في تحتيم حياة مخلوقاته أو موتهم، في نظر النظام الكالڤينيّ، نتيجة بديهيّة للإيمان بحرّيّة الله في العمل لخلاصنا. أيّ سلطة قد تُمنَح إذًا إلى حاكم أو طبقة حاكمة لا تنتمي إلى المُنتخَبين؟ أتى الكالڤينيّون بحلول مختلفة للألغاز العمليّة المتعلّقة بهذه المسألة، وكان قسمٌ منهم يدافع عن حقّ المنتخَب باستخدام القوّة في صراع مع السلطة السياسيّة التي لم يتمّ إصلاحها، في حين أنّ القسم الثاني منهم كان يسعى إلى فرض القانون قواعد السلوك الإنجيليّة. ولكنّ المشكلة الضمنيّة متعلّقة بمبدأ الإصلاح الأساسيّ: يجب أن تُدان الكنيسة لحرّيّتها في الشهادة على حرّيّة الله. إذ إنّه لا يجوز لبعض التصرّفات المتنوّعة تجاه الحكومة القائمة التي قد تنشأ فعلًا من جرّاء ذلك أن تعمي بصيرتنا على الطريقة التي أعادت فيها الثورة اللاهوتيّة، المرتكزة جزئيًّا في الأزمة السياسيّة التي سبق أن تحدّثنا عنها في هذا الفصل، مسألة كيفيّة اختلاف الكنيسة وسببه.

وقد يتطلّبُ تأثير ذلك في الكنيسة البابويّة القائمة إعادةَ نظر أهمّ بكثير من المتوافر هنا. ولكنّه صحيح أيضًا أنّ مسألة الاختلاف نفسها هذه ليست أقلّ عرضة للخطر. فما إن تبدّدت «بساطة» تسوية القرون الوسطى السياسيّة - الدينيّة، وعندما لم تعد الكنيسة ضامنةً لشرعيّة الحوكمة، ألفت نفسها أمام خيار وحيد وهو أن تبحث عن مصداقيّتها وبالتالي عن الولاء لمعايير ومتطلّبات معيّنة. ولقد كثّفت الكاثوليكيّة المناهضة حركةَ الإصلاح سيطرتها على التسلسل الهرميّ لرجال الدين الرعويّين والرهبانيّات الدينيّة النسائيّة، ووحّدت معايير التنشئة الكهنوتيّة، وبذلت جهودًا أيضًا لتفرض مجدّدًا الدور الذي يؤدّيه قداسة البابا حكمًا على السيادة القانونيّة (إنّ قضيّة عزل بيوس الخامس إليزابيت الأولى وتحرير مأموريها من ولائهم لها هي أشدّ الأمثلة دراماتيكيّةً).

ولكنّ تأثير النظام الكاثوليكيّ الجديد المتناقض بعد مجمع ترنت (Council of Trent) كان للتشديد على المسافة بين المؤسّسة الدينيّة - المركزيّة، والمنضبطة، والمهنيّة كما لم يسبق لها - وقوّة نخبة الدول الأوروبيّة الجديدة. ومع حلول منتصف القرن السابع عشر، وبعد أن استردّت الكاثوليكيّة البابويّة انتعاشًا استثنائيًّا من حيث عدد من الولاءات في أنحاء أوروبّا جميعها (لا سيّما في أوروبّا الوسطى والغربيّة)، كان لا بدّ من القبول بوضع جديد في عالم السياسة، باعتبارها واحدة من الهيئات القانونيّة الدينيّة الرسميّة. وقد استمرّت تجادل نظريًّا وتعارض التعدّديّة الدينيّة، ولكنّها عمليًّا ما كان لها أيّ خيار إلّا أن تتعاون وبيئةً مختلفة دينيًّا. وقد نجحت جهودها التي بذلتها من أجل توضيح أنّها ذات هويّة متميّزة بالقرن السادس عشر في الحفاظ على

مجموعة من الدلالات ضدّ البروتستانتيّة والقوّة «العلمانيّة»؛ ولكنّها، ليس أقلّ من الجماعات البروتستانتيّة، قد اعتادت على العيش في قلب الهوّة. إنّ التنافر قائم بين هذا الواقع وبعض اللغات اللاهوتيّة التي كانت لا تزال الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة تدفعها بثبات نحو الفحص الذاتيّ المشترك للمجمع الفاتيكانيّ الثاني، حيث تمّ الاعتراف أخيرًا بوجود تعدّديّة مناسبة وحتميّة للالتزامات الدينيّة التي قد تنشأ بشكل حرّ في قلب مجتمع سياسيّ واحد. كذلك، فقد اعترفت الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة بأنّه لا بدّ من ردم هذه الهوّة، بمشاركة الجماعات البروتستانتيّة أيضًا، في مجتمع يعتقد أنّه قدّم طروحات أخرى للتعامل والشرعيّة.

هذه مسائل سنعود إليها في وقت لاحق. أمّا النقطة التي سأركّز عليها في الوقت الحاضر فهي أنّ العالم المسيحيّ الغربيّ كلّه قد تأثّر بانتعاش المسائل المتعلّقة بما ميّز الكنيسة وجعلها كنيسة في القرن السادس عشر - بالهويّة المسيحيّة «الغريبة» التي ظهرت في قلب أزمة الحداثة المبكّرة المعقّدة وولدت منها. لا تعطينا دراسة تاريخ الإصلاح، تمامًا مثل دراسة الكنيسة الأولى، نماذج بسيطة وسلطويّة لنظرتنا إلى الكنيسة حاليًّا وحسب، بل تقدّم إلينا علامةً على أنواع الظروف التي أثارت مسألة الهويّة هذه بشكل عميق وبعض الموارد اللاهوتيّة التي يمكن استخدامها للإجابة عنها. وكما سبق أن رأينا، فإنّ اعتقاد أنّ الكنيسة كانت جماعةً منطقها الأساسيّ الوحيد في نهاية المطاف هو عمل الله المجّانيّ قد أصبح مبدأً يسيطر على عدد كبير من الكنائس المحلّيّة المتجدّدة. ولكن، لا يجدر بنا أن نفترض بهذه السرعة أنّ الردّ على هذا التحدّي من جانب الجماعة الكاثوليكيّة

المستمرّة أو الذين قاوموا على أيّ حال ولاءً شاملًا للإصلاح الجذريّ، كان بالضرورة مخالفًا لهذا التشديد. يعترف لوثر بغموض العقائد الكنسيّة التي لها أثرها في أرض الواقع خلافًا لبساطة واقع العماد. وقد مثّلت كاثوليكيّة مجمع ترنت المنتعشة والأنظمة الدينيّة الجديدة قبولًا ضمنيًّا لضرورة إظهار أولويّة النعمة كمصدر قلق أكثر ممّا هي تكريس لنظامٍ قائم.

لم تكن العناصر التخريبيّة في التقوى المسيحيّة بالممارسة الكاثوليكيّة أقلّ أهمّيّة من اللوثريّة أو البروتستانتيّة في تلك الحقبة. لقد أظهرت دراسات ميشال دو سيرتو (Michel de Certeau) الطريقة التي من خلالها أخذ الخيال الكاثوليكيّ في تلك المرحلة يعيد رسم وعي المؤمن الذاتيّ - وبالطبع، ميزة صورة الحداثة الذاتيّة. كذلك فإنّ عددًا من نصوص الروحانيّة الكاثوليكيّة الأساسيّة في حقبة مناهضة الإصلاح، أعني تلك النصوص التي نطلق عليها اسم «صوفيّة»، وقبل كلّ شيء كتابات الكرمليّين الإسبان، القدّيسة تيريزيا الأفيليّة والقدّيس يوحنّا الصليب، قد رسم نفسًا بشريّةً غير مستقرّة وغير مكتملة بشكل جذريّ، تناضل من أجل العثور على طريقة تمثّل بها نفسها. وما لا مفرّ منه أساسًا هو النفس المشرّدة في هذا العالم، المدرَّبة على الشكّ في أيّ رضى واكتمال، وعلى أن تكون المشكلة بحدّ ذاتها أمرًا يتمّ البحث فيه بشكّ. وفي كتابات الصوفيّين، يشكّل ذلك جزءًا من العمليّة التي تتعلّم فيها النفس أنّ أمنها يكمن في الله، وأنّ «التجربة الدينيّة» بقدر ما يتخلّلها من نجاحات أرضيّة واستقرار دنيويّ لا صلة لها بالملاذ هذا. وثمّة عدد من النقاط المشتركة مع إصرار لوثر على إطلاق النفس سائلًا عن مركزها الشخصيّ وواضعًا إيّاها ضمن مبادرة إلهيّة غريبة. ولكن، كما

يقول سيرتو، إذا أُزيل الحبّ الغريب هذا من الواجهة، فما يبقى ليس سوى النفس الحديثة المميّزة برغبتها، وعدم رضاها، وتشرّدها.

وهذا ما زاد الطين بلّة في القضيّة التي كنّا ندرسها في السابق. يبدو أنّ قلب الهويّة المسيحيّة هنا يسوده تشكيكٌ شديد، واعتراف بأنّه في قلب كلّ واقع بشريّ غيابٌ ما. إنّها رؤيا شديدة الفعّاليّة لدى أوغسطينس، قبل عصور، ولكنّ ثمارها لا تؤتى إلّا في جوّ من الاضطراب الاجتماعيّ السائد في العصر القديم ذلك. عندما تختفي فكرة النظام المقدّس الذي تضمنه مؤسّسات الكنيسة البارزة، ثمّة ما يلقي بآثاره ليس على المجتمع وحسب، بل على الأفراد. أمّا التطوّرات الناتجة من هذه الفترة فتنطوي على تآكل السلطة التعسّفيّة في المجتمع ومحاولة قلقة لإيجاد أرض خصبة للنفس والمعرفة والحرّيّة - وعي ديكارت (Descartes) للنفس المفكّرة، والدعوة المستنيرة إلى السبب العالميّ، وتصميم كانت (Kant) لما نسلّم به في تفكيرنا وتقييمنا، وهلمّ جرًّا. والحداثة الجديدة بدورها تبدّد هذه الحلول، تاركةً جوهر النفس التي لا أساس لها ويقينها أو حرّيّتها أو استمراريّتها معرَّضة للخطر.

هذا يشبه تقريبًا برهان لوثر والكرمليّين، تمامًا مثل برهان أوغسطينس أيضًا، وهو هزّة وقائيّة نوعًا ما في هذا التاريخ. فلتتخيّل الأسوأ، تخيّل فراغًا في قلب البشريّة، وانعدامًا لمبادئ استمراريّة النفس أو استقامتها؛ نعم، ولكنّ هذا الأمر تحديدًا هو ما يُبرز مطالبة الأجانب الله بمواهبه. تنبثق هويّة المسيحيّين، هويّة الكنيسة - كما لم يحدث من قبل - على أنّها مسألة متعلّقة بهويّة البشريّة بحدّ ذاتها.

أن نقول إنّ هذا الأمر هو خطوة خطيرة في حياة العالم المسيحيّ الغربيّ الفكريّة ليس سوى تصريح مكبوح. ذلك أنّ ظلالها بارزة من البداية. إنّ صراع لوثر المرتبك وغير المقنع مع ترجمة وصايا الإنجيل في الحياة العامّة والاجتماعيّة هو جهد حسن النيّة من أجل توضيح مسألة مهمّة وصالحة. الكنيسة ليست شرطيًّا في المجتمع؛ إذ إنّ قانون الدولة ليس أصلًا نموذجًا للتشبّه بالمسيح الذي يشكّل مجتمع المؤمنين. ولكن، من تداعيات ذلك أنّ العالم قد يعرّف نزاعاته من خلال براغماتيّة غالبًا ما تكون مأسويّة ولا يمكن نكرانها، ومن خلال البحث عن أهون الشرور وحسب. بالطبع، إنّ المؤمن، في نظر لوثر، هو ممثّل حرّ عن خدمة المسيح العالم، ولكنّ الله يوصي بالإكراه في المجتمع عمومًا (الذي لا يتألّف حصريًّا من المؤمنين الحقيقيّين وحسب). إنّها نقطة برزت بشكل يثير الانتباه في إنكلترا إبّان القرن السابع عشر: ينتقد المدافعون الأنكليكانيّون أمثال لانسلوت أندروز (Lancelot Andrewes) الفكر الكاثوليكيّ الرومانيّ بشأن السماح لرجال الدين بممارسة السلطة السياسيّة (وفي هذا السياق، ثمّة نظرة فوريّة جدًّا لقلب أنظمة السلطة القائمة)، كما أنّهم يجادلون في فضيلة الكنيسة الإنكليزيّة البروتستانتيّة على أساس أنّها لا تلطّخ يديها بالعنف. ومع ذلك، فهي تدافع بفعّاليّة وعدم انزعاج عن عنف الدولة (التعذيب والإعدام) في وجه المنشقّين. ثمّة ما ضاع هدفه في هذا الجدال.

إنّ الكنيسة الواقعة في هذه الفجوة قادرة على ما يبدو أن تصبح كنيسةً تعاقب بسلبيّة كلّ ما قد يقترفه نظام السلطة القائم، لا سيّما إذا كان هذا النظام يؤيّد حقّ الكنيسة في متابعة «حياتها الروحيّة». وبطريقة شبه مماثلة، إنّ تحرّر النفس المؤمنة من أيّ

ملاذ داخليّ قد يُحدث، وقد أحدث، ثقافات الرضا عن النفس والشكليّة الثابتة. لقد ثار لوثر وغيره من الناس على عالم تتضاعف فيه الواجبات «الدينيّة» من أجل فرض ضروريّات الحنوّ والدعم الاجتماعيّ الأساسيّة؛ إنّ التقوى في القرون الوسطى، كما كانوا يرونها، قد رسمت الحدود بين الواجبات البشريّة الأساسيّة هذه (بما فيها الولاءات العائليّة) والقدر الوافر من الأعمال الطقسيّة الجديرة التي قد تضمن النعمة الإلهيّة. ولكنّ هذا قد يبدو، على مسمع شخص سطحيّ، مجرّد تأكيد لأشدّ الولاءات فوريّةً وتساهلًا. في الواقع، تتمتّع البروتستانتيّة التاريخيّة، في بريطانيا وألمانيا وأماكن أخرى، بسجلّ تواطؤ مقلق مع القوميّة الضعيفة التمييز، خانقةً الانسياق والمجتمع الأبويّ الاجتماعيَّين. ثمّة العديد من اللوثريّين الألمان الذين استعدّوا بصعوبة في حين كان بلدهم غارقًا في البربريّة في ثلاثينيّات القرن العشرين، بينما بقي القسم الآخر عقيمًا أثناء تطوّر صيغة الحرب الباردة في الخمسينيّات، وانتقادات مَن رفعوا البراهين اللاهوتيّة، أمثال كارل بارث (Karl Barth)، في وجه الأسلحة النوويّة. لقد دافع الأنكليكانيّون عن وضع الإمبراطوريّة البريطانيّة المحظوظ وردّدوا أسوا العبارات المثيرة المناهضة للألمان في الحرب العالميّة الأولى. في الواقع، عاقب هذا النوع من الديانات الراحة السياسيّة والاجتماعيّة لدى الناس: إنّه تأثير متناقض جدًّا ينبثق من رعب لوثر الجذريّ وثقته الجوهريّة بوجه الله. إنّه تناقض برع أودن (Auden) في التعبير عنه في قصديته المؤلّفة من أربعة عشر بيتًا بعنوان: «لوثر».

لأن يصغي إلى البرق بكامل وعيه كان مستعدًّا،
فرأى الشرّير في مهبّ الريح منشغلًا،

فوق قبب الكنائس والأجراس الرّنّانة
وخلف أبواب الراهبات والأطبّاء الرازحين تحت خطيئتهم الطنّانة.

أيّ جهاز قد يجنّبنا كوارث الزمان
أو يخفّف من وطأة أخطاء الإنسان؟
كان الجسد مثل كلب صامت يعضّ معلّمه،
والعالم جسدًا ساكنًا يغرق فيه أبناؤه.
غمغم فتيل الحكم في رأسه:
«يا ربّ، ابعث هذه الحشرات المعسّلة من خلاياها.
إذ إنّ الأعمال، وعظماء الرجال، والمجتمعات سيّئة كلّها.
ولا بدّ من أن يعيش العادل بإيمان...» صرخ من فزعه.

ثمّ كان رجال هذا العالم ونساؤه سعداء،
لم يغتمّوا أو يرتجفوا يومًا في حياتهم.

لقد أراد المصلحون أن يزيلوا قبل أيّ شيء الفكرة القائلة إنّ الكنيسة كانت مجتمعًا بشريًّا يتنافس والمجتمعاتِ الأخرى؛ ذلك أنّ نزاهتها لا تكمن في قدرتها على تثبيت نفسها في أرض هذا العالم، ولكن في أمانتها تجاه عمل الله المبدع. وكان ثمن ذلك إضعاف حرّيّة الكنيسة في تحدّي باقي الجماعات البشريّة ومعنى الممارسات الطقسيّة الطويلة المدى تلك والصلاة التي قد تحيي باستمرار حسّ المديونيّة تجاه الله. وغالبًا ما كانت النتيجة نشأة كنيسة تابعة سياسيًّا وتقوى برجوازيّة وغير متطلّبة. ومع ذلك، فإنّ الاستجابة الكاثوليكيّة قد تبدو شبيهةً بتعزيز فكرة أنّ اختلاف الكنيسة كان مسألة عادات قبليّة وخطّ واضح لسلطة رجال الدين، إضافةً إلى مواجهة الدولة المعاصرة ونوع من الامتعاض والخوف للحصول على أكبر قدر من المجالات في قلب هيكليّاتها.

لم ينجح أيّ من الطرفَيْن في السيطرة على التمايز المقيّد هذا «بالسيادة» المختلفة التي ناقشناها في الفصل السابق. ولا يجدر بنا أن نتوقّع الأمر بأيّ طريقة أخرى. في الواقع، يصوّر تاريخ الإصلاح وأعقابه درجة استحالة كتابة تاريخ الكنيسة على أساس أنّه قصّة عن انعكاس الكنيسة على نفسها بكلّ تجرّد. وعندما تطرح قصّة المجتمع المعقّدة ككلّ سؤالًا لم يُطرَح بهذه الطريقة من قبل على الكنيسة، تستخدم الكنيسة موارد جديرة بالاعتبار - ولكن بطبيعة الحال، لا تهتمّ كثيرًا بتداعيات هذه الإستراتيجيّة أو تلك على المدى الطويل. وكما في أيّ نظام بيئيّ، ليس مرجَّحًا أن نعرف درجة تأثيرات التغيير وطبيعتها على الفور؛ ثمّة عناصر مأسويّة لا مفرّ منها في هذه القصّة، بمعنى أنّ الثمن غير المقصود موجود على الدوام. ويجدر بنا أن نكتسب خبرة من ذلك لمعالجة الأزمات الحاليّة، حتّى من أجل قياس مكمّل النظرة المأسويّة التي نسمّيها سخريّة: الاعتراف بأنّ ما قاله البشر وقاموا به بشكل روتينيّ يحرّف مجموعة كاملة من المعاني الخفيّة في حالة معيّنة.

- ٣ -

وفي ظلّ الصورة الشاملة هذه، ثمّة وجه أو اثنان من وجوه الإصلاح الإنكليزيّ بشكلٍ خاصّ يستحقّان أن نعيرهما اهتمامًا ولو بسيطًا، إذ إنّهما يصوّران بعض النقاط الأشدّ شموليّةً ويشيران إلى بعض الموارد التي سبق أن تمّ استخدامها لتجنّب سوء الفهم. يتمتّع وليم تيندايل (William Tyndale)، تمامًا في بدايات الإصلاح الإنكليزيّ، بحسّ مرهف عن كيفيّة تسويغ

التبرير بالإيمان لجدولٍ أخلاقيّ وسياسيّ؛ أمّا ريتشارد هوكر (Richard Hooker)، في نهاية القرن السادس عشر، فقد ناضل من أجل تحديد لاهوت معيّن للكنيسة ودحضه، تلك الكنيسة التي تطالب بأن تكون نتيجةً طبيعيّة منطقيّة للمبدأ الإصلاحيّ تُضعِفه في الواقع.

يتبع تينداِيل لوثر بشكل وثيق جدًّا في نظرته إلى نمط حياة المسيحيّين كونه أساسًا عملًا ظاهريًّا لحياة «الأجانب»، واقع المسيح؛ فهو يكرّر وجهة نظر لوثر القائل إنّ الله المتجسّد لم يكن رحومًا، وكريمًا، ومسامحًا، وما شابه ذلك من أجل قبول الأشخاص في الجنّة، بما أنّها كانت بيئته. ذلك أنّ أعماله الجيّدة هي تعبير عن هويّته. ولكنّ تينداِيل لا يتخطّى كثيرًا لوثر في سعيه إلى أن يوضّح كيف يحدّد ذلك بعض الضرورات المعيّنة. ما من شيء جيّد فينا يُعطِنا إيّاه؛ لذلك نحن، قبل كلّ إمكانيّات التعويض، مدينون له أساسًا. ولكنّ وعي هذا الدَين يجعل مطالباتنا نحن البشر بالتمتّع بحقّ التصرّف في ما هو لنا أمرًا نسبيًّا. ليس الأمر مجرّد عقيدة عن الأعمال الروحيّة.

إنّ ما نعتقد أنّنا نملكُه هو في الواقع معطى لنا كي نشاركه: نحن مدينون به لمَن هم بحاجة ماسّة إليه أكثر منّا - ليس لجيراننا (كما يزعم تينداِيل بشكل يثير الجدل) ونظرائنا المواطنين وحسب، بل لمَن هم بعيدون، وحتّى مَن لا يشاركوننا إيماننا نفسه. في الواقع، مع انطلاق الإصلاح الإنكليزيّ، ثمّة مبدأ من المبادئ التي يجدر بها أن تؤسّس استحالة قيام التحليل البرجوازيّ والقوميّ للهويّة المسيحيّة. وعلى الرغم من أنّ تينداِيل يمشي على خطى لوثر في إعرابه عن استيائه من التقوى الرهبانيّة (التي تحوّل الطاقات إلى ممارسة دينيّة «متخصّصة» بدل أن تحوّل

الحياة العامّة)، وعلى الرغم من أنّه يوضّح بشيء من التفصيل واجبات كلّ شخص بحسب مركزه في المجتمع بالسبل التي تساعد في تحديد الأفكار البروتستانتيّة الكلاسيكيّة عن النظام العائليّ والاجتماعيّ، إلّا أنّه تمتّع أيضًا بهذا العنصر الذي يضفي القلق والشموليّة الجذريّة. فيُطرَح السؤال التالي: كيف سيبدو المجتمع إذا كان الدافع المسيطر في الحياة المسيحيّة هو الشكر، والانفصال عن الممتلكات غير المعروفة تمامًا في أيّ عقيدة للشرور كما في الاعتراف بأنّ مواهب الله مضطربة بيد أيدي المتلقّي إلى أن تُقدَّم إليه مجدّدًا، وبأنّ حقوقنا في امتلاك العالم المادّيّ والسيطرة عليه مستضعفة بشكلٍ منهجيّ من الوعي بعطاء كلّ شيء عطاءً روحيًّا ومادّيًّا.

في الواقع، إنّ تيندايل لاهوتيّ غير منهجيّ ولكنّه مبشّر وفاضل؛ وهكذا يمكننا أن نرى ما قد تنطوي عليه الأخلاقيّات المنهجيّة الاجتماعيّة في أولويّاته التي أصلحها. إنّ المبدأ اللاهوتيّ الذي يتحدّث عن عمل الله السبّاق في كلّ شيء والمرتبط بعلاقتنا له هنا يمتدّ إلى بعض الاعتبارات العمليّة لأبعد حدود. فماذا يعني أن يعترف المرء في قلب الظروف الملموسة التي ترافق رفاهيّته وثراءه بحضور العمل الإلهيّ؟ ويقول تيندايل إنّ معنى ذلك هو أن نعترف بأنّ الأشياء الجامدة ظاهريًّا التي تضمن رفاهيّتنا تحمل في قلبها محبّة الله، وبأنّها بالتالي غير قادرة على البقاء معنا؛ ذلك أنّه لا يجدر بنا أن نمنعها من أن تكون علامات فعّالة عن المحبّة. عندما نحاول أن نتمسّك بها، فنحن نفرّغ مطالبتنا بالاعتماد على الله في سبيل أمننا الروحيّ، لأنّنا ننكر بشكل غير مباشر أنّ الله يعملُ في هباته كلّها.

إنّ امتداد الواجبات المسيحيّة إلى ما بعد الأفق القريب،

حتّى ولو لم يكن على نحو مستقيم تمامًا، يجعلني آخذ بعين الاعتبار الكتّاب المؤيّدين للإصلاح الإنكليزيّ. لقد لفت هوكر (Hooker) أوّلًا الأنظار بطريقة غير ودّيّة إلى دفاعه عن الفكرة القائلة إنّ المسيحيّين غير المصلحين يبقون نوعًا ما منتمين إلى الكنيسة الكاثوليكيّة (أيْ إنّ الرومان الكاثوليك يبقون كاثوليكًا). لقد ناقش في عظاته التي ألقاها في ثمانينيّات القرن السادس عشر خطورة تحديد الإيمان امتثالًا «بمجموعة معيّنة كاملة» من الالتزامات الطائفيّة: خطأ متأصّل، وافتراضات موروثة، وبالتالي تحديد أفكارنا ومعتقداتنا التي نكوّنها عن الله والكنيسة، ولكنّه من المضلّل أن نرى هذا الأمر على أنّه يبطل كلّيًّا العمل الإيمانيّ. لِمَ لا يجب أن تتعايش الثقة الراديكاليّة بالاكتفاء الكامل بعمل الله والأفكار المغلوطة، أو بالأحرى الجدّ مغلوطة، عن مضمون العقيدة المسيحيّة المحدّد؟ في هذا الفصل كما في كتابات لاحقة، حاول أن يميّز بين الإيمان بصفته منقذ الثقة (الذي يتعايش والعديد من الحالات العاطفيّة والفكريّة والذي قد يكون مثاليًّا على طريقته)، والإيمان بصفته طريقة ذهنيّة ملموسة في الجنس البشريّ، قادرة على النموّ أو التقلّص، وعلى أن تكون أخفّ قوّةً ومحضونةً نوعًا ما بوعي. إنّها ناحية من تفكيره يبحر فيها قريبًا من الرياح انطلاقًا من وجهة نظر اللوثريّين المتشدّدين والكالڤينيّين كذلك. غير أنّ منطقه ينسجم تمامًا وأولويّاتِ الإصلاح.

إنّه يعالج نقطتَيْن، وكلتاهما مهمّتان لنقاشنا الحاليّ. أوّلًا، إنّه في عمله هذا كما في أوجه أخرى من عمله، يخصّص مساحةً معيّنة لموقف لاهوتيّ إيجابيّ لحوادث التاريخ غير المتوقّعة. لم تتمكّن الأجيال المسيحيّة السابقة، بسبب الظروف والعادات

والأعراف التي لا منازع لها، من الاعتراف بما يعتبره بروتستانتيّ من القرن السادس عشر عقيدةً حقيقيّة. أن نقول إنّ ذلك ينفي إمكانيّة كونهم أعضاء حقيقيّة من جسد المسيح هو في نظر هوكر أن نركّز لاهوتيًّا على النقطة الخطأ - وكأنّ اعتماد عقيدة بشريّة حقيقيّة واعية يعمل تمامًا مثل الإيمان المنقذ. فلو كان اعتمادها كذلك، سيعود التوتّر على الواسطة البشريّة عوضًا من الواسطة الإلهيّة. أن نسمح بدرجة من اللاأدريّة بشأن نزاهة المؤمنين المسيحيّين في العصور السابقة هو أن نقوم بفصلٍ مهمّ جدًّا بين الحرّيّة الإلهيّة للدخول في علاقة بأشخاص تائبين وموثوقين من جهة، والطرق التي يعبّر من خلالها هؤلاء الأشخاص عن ثقتهم ويفهمونها من جهة أخرى. وهذا في غاية الأهمّيّة هنا، وكذلك أن ندرك الفرق بين الخطأ والحقيقة، والأرثوذكسيّة والهرطقة؛ ولكنّ هذا الأمر لا يحلّ مسألة الانتماء إلى المسيح.

وثانيًا، يُنظَر في الواقع إلى إصرار هوكر على انتقاداته البروتستانتيّة القائلة إنّ لا شيء أقلّ من إعادة تنظيم شامل للكنيسة بحسب المبدأ الإنجيليّ الصارم الذي يُعتَبَر إصلاحًا حقيقيًّا، وكأنّه على الأرجح تحويل التركيز عن الله وتثبيته على الإنسان. وكان هوكر متأكّدًا أنّ **الكتاب المقدّس** هو في الواقع تشريع واضح وغير مشروط بما يخصّ نظام الكنيسة؛ كان يجدر بالكنيسة أن تتميّز وتتطوّر، إذ إنّ قبول التمييز التاريخيّ هذا ليس خيانةً للإنجيل. في الكنيسة الإنكليزيّة الإصلاحيّة التي عرفت الإصلاح اللوثريّ، ثمّة العديد من الأمور التي تعتَبَر شروطًا طارئة ناشئة ممّا بدا مناسبًا وما جُعِلَ شرعيًّا. أمّا أن نجادل في هذا الأمر فهذا يعني أنّنا نخاطر مرّة أخرى بأن نخلط هذه المسألة ومسألة إيجاد تحديد الكنيسة. على الأقلّ، يتّفق لوثر

وهوكر على وجهة النظر هذه، أيْ إنّه يشكّ فعلًا بشروط أخرى غير العماد لمعرفة مدى الانتماء إلى الكنيسة؛ وهو يقول في الواقع لمعارضيه إنّهم ليسوا بروتستانتيّين بما فيه الكفاية، إذا كان محكّ البروتستانتيّة شاهدًا على حرّيّة عمل الله وأولويّته.

وإذا كان كلّ من تينديل وهوكر غير راضٍ على بعض وسائل الحدّ من واجبات المسيحيّين وإدراكهم، فهذا ليس لأنّهم تمسّكوا ببعض نماذج الشموليّة المعاصرة المثاليّة. هم صارمون أحيانًا حتّى في فهمهم مطالبات الكنيسة، وهم مجادلون محترفون يؤمنون من كلّ قلبهم بأنّه لا بدّ من مكافحة العقيدة الخاطئة والمغلوطة. ولكنّهم يدركون تمامًا الخطر المحدق وسببه البروتستانتيّة التي غاب عن بالها التطرّف الأصليّ، والتزامها الخاصّ بالأجانب ومبادرة الله غير المتوقّعة. بالطبع، يشكّل هوكر جزءًا لا يتجزّأ من تاريخ مليء بالغموض؛ لا شكّ في أنّ عمله يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحملة سياسيّة بامتياز تهدف إلى تعزيز اضطهاد حكومة إليزابيت المنشقّين البروتستانتيّين. ولكن، من بين البراهين كلّها التي قدّمها ضدّ مَن يُفتَرَض أنّهم أشدّ أعدائه المتطرّفين، ثمّة برهان يبقى نوعًا ما أشدّ إثارة وهو طابع الإيمان بحدّ ذاته. يقطع تحليله الجدير عن المثابرة في الإيمان شوطًا مختلفًا طويلًا من أجل فصل الإيمان عن الحالة الذهنيّة الممكن تحديدها (إيجابيًّا) واستيعابها إلى فعل تجدّد الثقة المستمرّ بالله وقبول فضل الله الثابت الذي يتواصل حتّى مع ما تمّ اختباره وكأنّه شيء يشبه اليأس.

لعمل هوكر مخاطره الخاصّة: يمكن أن يتحوّل البرهان الرائع ضدّ البروتستانتيّين بسهولة إلى مجرّد قرينة تخدم أيّ طريقة تاريخيّة متينة جدًّا للقيام بالأمور في الكنيسة وبالتالي إلى اعتذار

عن الفشل في التفكير الخطِر نوعًا ما في تقاليد الكنيسة. إنّ الدعوة إلى التمتّع بأولويّة هي العمل الإلهيّ قد تؤدّي وحدها إلى لامبالاة بالانضباط، نزاهة الكنيسة الواضحة، ولا سيّما الشموليّة الرقيقة تلك التي لا مصلحة لها بتاتًا باللاهوت والمقدَّمة أحيانًا وكأنّها مثال على الإيمان المعاصر. ولكن، لربّما كان من الضروريّ أن نصغي إلى هوكر وتيندايل لهذا السبب.

- ٤ -

إنّ دراسة تاريخ الإصلاح تسلّط الضوء على بعض الأبعاد الجديدة لسؤال تاريخيّ ولاهوتيّ بديهيّ هو التالي: «كيف يجدر بنا أن نحدّد الكنيسة؟» وفي حين أنّ المرحلة الآبائيّة تركّز على التماسك الداخليّ والانضباط الممزوج بالتحديد العقائديّ، تبدو مسائل الإصلاح أشدّ تنوّعًا ودقّةً. في نظر البروتستانتيّين، يمكن تشويه الانضباط والعقيدة في الكنيسة من خلال عمل الإنسان وإنجازاته، لذلك، فمن الضروريّ إعادة النظر فيهما. وفي الوقت نفسه، هذا يفترض ضمنًا تطبيق فحص عقائديّ قاسٍ على ما يقوله المسيحيّون أو يفعلونه، فحص التطابق مع مسلّمات التبرير الإنجيليّة من خلال الإيمان؛ وهذا يطرح سؤالًا جدّيًا عن نظام الكنيسة بمجرّد تخريب نماذج السلطة والهرميّة القائمة، حتّى إنّه لا يمكن تجاهل مسائل الانضباط. ثمّة ما هو غير مستقرّ تمامًا بشأن أيّ حلّ بروتستانتيّ لهذه التوتّرات؛ ولكنّ أيّ لوثريّ صالح أو مصلح مسيحيّ سيقول إنّ هذه الهشاشة تتناسب وحياة مرتكزة على ما يختلف عن الأمان الأرضيّ. وكما سبق لنا أن رأينا، لا يقلّ تأثير مسألة الأمان والاستمراريّة برمّتها في وعي الكاثوليك.

ومن هذه الاضطرابات التي تصيب الخيال الجماعيّ، تبدأ النفس «المعاصرة» بإبصار النور - إيجابًا أو سلبًا.

ولكن، ثمّة نقطة أخرى يجب ذكرها هنا في الشأن اللاهوتيّ، وهي مجال ذو أهمّيّة للكنيسة المعاصرة. لقد قدّم الإصلاح أيضًا إعادة تشكيل لما كان سائدًا آنذاك عن وحدة الكنيسة. فمن الجانب الكاثوليكيّ، لم تتمّ إضافة أيّ جديد يُذكَر؛ ولكنّ القناعة بأنّ مشاركة مطران روما اليوم يولي درجة أعلى من الامتثال المرئيّ والرقابة المركزيّة قد غيّرت وجه المسيحيّة الكاثوليكيّة الخارجيّ على نطاق أوسع ممّا كان باستطاعة العديد القيام به في ذلك الوقت. في القرون الوسطى، تمكّنت شركة رجال الدين الدوليّة طبعًا من إيلاء السلطة المركزيّة قدرَها من الأهمّيّة، محكمة استئنافٍ واحدة؛ ولكنّ هذا الأمر قد تعايش مع تنوّع واسع من اختصاصات رجال الدين، والاستخدامات الليترجيّة وهلمّ جرًّا، كلّها غير موحّدة من البابويّة. أمّا الرهبانيّات الدينيّة، بشكل خاصّ، فقد قدّمت نموذجًا شاملًا عن حياة الكنيسة تماشيًا مع سلطات الأساقفة الأرضيّة الواضحة ومطالبات الأنظمة الأبرشيّة. وبعد مجمع ترنت، تمّ اكتساب وحدة أشمل بكثير وتعزيزها.

ومن سخريّة القدر أنّ كنائس الإصلاح، في تخلّيها عن الحياة الرهبانيّة وربط نفسها في كثير من الأحيان بالهويّة المدنيّة والوطنيّة، حَذَت حذو افتراض أنّ الكنيسة الموحَّدة كنيسة تكون فيها نماذج الخدمة والحياة الجماعيّة موحّدة ومرتكزة على الأرض. أمّا بخصوص الوحدة على طول الحدود المحلّيّة فكان السلوك واللاهوت متنوّعين. وكما سبق أن رأينا، كان اللوثريّون مقتنعين بأنّ العماد هو العامل المحدِّد الوحيد في ما يتعلّق

بالانتماء إلى الكنيسة؛ ولكنّهم رفضوا أيضًا أن يتشاركوا الأسرار الرسميّة مع مَن يؤمنون بعقائد مختلفة عن القربان المقدّس. وكانت الكنائس التي تتمتّع بإرث كالڤينيّ تميل إلى التدقيق في تفاصيل إدارة الكنيسة المحلّيّة باعتبارها متغيّرة قانونًا، ولكنّها تفترض الإجماع العقائديّ على بعض النقاط كما وممارسة الانضباط المعترَف بها التي تعتمدُها قيادة الكنيسة بحرّيّة. وفي حين كان اللوثريّون يميلون إلى حلّ مسألة الوحدة على المستوى المحلّيّ عبر لاهوت سلطة الحاكم، كان الكالڤينيّون أشدّ استعدادًا للنظر إلى ما سُمِّيَ «البروتستانتيّة الدوليّة»، تحالف فضفاض بين الكنائس التي تتمتّع بأسلوب الحوكمة واللاهوت العامّ نفسه. إنّ الكنيسة البروتستانتيّة الإنكليزيّة، بغضّ النظر عن سلوكها اللوثريّ الظاهر تجاه الملك، كانت تميل إلى التطابق مع نموذج الطائفة الدوليّة (وليس الاتّحاديّة) الأخيرة هذه. في الواقع، لبعض الخلافات المريرة التي قسّمتها علاقة بالدرجة التي كان انضباط الخدمة فيها وشكلها معروفًا بأنّه «أفضل الكنائس البروتستانتيّة» في الخارج.

وحتّى اندلاع الحرب الأهليّة الإنكليزيّة، كان أشدّ المدافعين عن الحكومة من المطارنة الخاضعين للمملكة لا يزالون قادرين على التسليم بأنّ هذه الكنيسة شكّلت جزءًا من طائفة غير منظّمة من الجماعات البروتستانتيّة، والتي كان الاعتراف بالكهنة المرسومين خارج خدمة الكنيسة الإنكليزيّة ممكنًا فيها على الأقلّ. لم يستمرّ هذا السلوك؛ إلّا أنّ سيطرته الواسعة الانتشار في أوائل القرن السابع عشر تلفت انتباهنا ببساطة إلى ما اعتُبِرَ في الكنيسة الإنكليزيّة في تلك الفترة من الزمن أساسيًّا للطائفة والوحدة المقدّستَيْن. لربّما ظهرت مشاعر قويّة وبرزت براهين

عاطفيّة، وهذا ما حصل، تتعلّق بتطبيق السلطة الملموس في قلب كنيسة وطنيّة، ولكنّ هذا الأمر لا يملي بالضرورة حسابًا عقائديًّا لما كانت وحدة الكنيسة الكاثوليكيّة بحاجة إليه في جميع أصقاع العالم.

ليس الهدف من ذلك إثارة نقطة جدليّة عن النقاشات التالية المتعلّقة بصحّة الخدمة أو الدور الأساسيّ الذي تؤدّيه الأسقفيّة، لمجرّد ملاحظة أنّ الكنيسة الإنكليزيّة، تمامًا مثل أيّ كنيسة بروتستانتيّة في تلك المرحلة، كانت تتمسّك بوجهات نظر لاهوتيّة بشأن وحدة الكنيسة التي لم تكن نفسها مثل وحدة الأجيال الأنكليكانيّة الأخيرة. ولأنّ هذه الآراء قد تغيّرت أقلّ لدى البروتستانتيّين من القارّة منه لدى الأنكليكان الذين يلفون أنفسهم مرتبكين في بعض الأحيان وهم يتداولون الموضوعات المسكونيّة مع مَن لا ينظرون إلى أنظمة الخدمة بالطريقة نفسها مثلهم. بالطبع، الأمور قد تتأزّم أكثر بعد عندما يقول اللوثريّون بشكل خاصّ إنّ مشروعًا لاهوتيًّا يعطي امتيازًا لبعض مسائل أنظمة الخدمة ينطوي على مساومةٍ على حرّيّة الله وأولويّته مثلما سعى لوثر إلى نزع تلك الفكرة. فمن دون حسّ بالمسائل التاريخيّة من الجهتين - طبيعة القلق من التبرير من جهة، وإدراك مخاطر ترك الكنيسة قائمةً على أساس السلطات الأجنبيّة من جهة أخرى - يبقى النقاش عقيمًا ولا نهاية له.

ولكنّنا عندما نفكّر في الإرث الإصلاحيّ بهذا الصدد، يجب أن ندرك أنّ بعض مفاهيمنا الحاليّة المتعلّقة بالوحدة قد تتخلّص من التدقيق الجديد. إلى أيّ مدى هو صحيح أنّنا (الكاثوليك المعاصرون وغير الكاثوليك المعاصرين على حدّ سواء) نفترض مثالًا أعلى عن الوحدة التي تتطلّب ارتباطًا ومراقبةً أشدّ تنظيمًا

من مسلّمات كنيسة القرون الوسطى أو «البروتستانتيّة الدوليّة»؟ وعندما نكرّر الصيغ المتعلّقة بالحاجة إلى وحدة «عضويّة» اليوم، ما هي تحديدًا قوّة هذه الصفة؟

إنّ التحدّي الذي طرحته حقبة الإصلاح هو قابليّة تصوّر مسألة الوحدة والمشاركة في الكنيسة على أساس أنّها مقيّدة بشهادة على أولويّة عمل الله، بدا أن يكون مسألةً مرتبطة بالتنظيمات المرئيّة. وهذا لا يخفّض قيمة المسائل الأخيرة إلى وضعٍ غير لاهوتيّ، ولا يهمّش أهمّيّة **الكتاب المقدّس** أو الأحداث المقدّسة؛ بل هو يحوّل مركز الثقل. فإذا آمنّا بأنّ الوحدة عطيّة من الله أثناء العماد، وبأنّ أيّ نقطة انطلاق أخرى تساوم على موضع المبادرة الإلهيّة الوحيد، فلا بدّ من أنّ بعض المسائل الأخرى ستعيد ترتيب نفسها. ذلك أنّ العماد بحدِّ ذاته لا قيم له إلّا في سياق لاهوت صلب ثالوثيّ - إنّه هبة الهويّة المواهبيّة في المسيح، إمكانيّة الدخول في صلاة المسيح، ألا وهي، بحسب الإنجيل، نموّ علاقة أبديّة بالمصدر الأبديّ، علاقة لا تتعزّز فينا إلّا من خلال العيش بالله. بكلماتٍ أخرى، يرمزُ العِمادُ إلى اللاهوت الذي وسّعَتْه السِجالاتُ العقائديّة التي أُثيرت في الكنيسة الأولى. أمّا سرّ الإفخارستيّا الذي يُعتَبَر تجدّد هذه الهويّة المواهبيّة المنتظم فهو أوّلًا شاهد على الدعوة الإلهيّة إلى الموضع الذي يتمركز فيه المسيح، إلى علاقة المسيح بالآب، هذه العلاقة التي انفتحت أمامنا من خلال عيد الفصح، عبر صليبه وقيامته. وثمّة الكثير ليقال عن جوهر الكنيسة بمجرّد العودة إلى ما يُفهَم عن العماد والقربان المقدّس؛ إنّ إدراك الأعمال البشريّة هذه على أساس أنّها شهادات ضروريّة ومركّزة على ما لا يستطيع البشر أن يقوموا به، وأنّها هبات من الهويّة

والعلاقة الجديدتَيْن، يعني أن نعرف لماذا يمكننا أن نحدّد وحدة الكنيسة أوّلًا بحسب علاقتها بنموذج العمل المشترَك هذا.

أن نقول هذا يعني أن نسمح بأن تتحدّد عضويّتنا في الله بدعوةٍ منه؛ ولكن، بما أنّ جسد المسيح ليس جماعةً مثاليّة منفصلة عن التاريخ، لا يمكننا أن نترك هذه الدعوة وكذلك طريقة استجابتنا لها شيئًا مجرّدًا وغير ظاهر. يجب أن نأخذ على محمل الجدّ الأشكال المرئيّة للاستمرار في الحياة المتجسّدة الملموسة وذلك من خلال تأكيد أنّ الدعوة التي نحن في صدد التحدّث عنها هي في الواقع دعوة من يسوع المسيح، في خدمته، موته وقيامته، وليس بعض التصريحات العامّة عن النيّة الحسنة الإلهيّة المعمّمة. العماد هبة هذه الهويّة، والقربان المقدّس قاعدتها. فقط هكذا ستتّخذ حياة المؤمن المعمّد شكلًا معيّنًا، وسلوكًا معروفًا، وطاعةً محدّدةً. إذًا، يصبح الاستمرار بقراءة مخلصة وشرح الإنجيل حاسمين في تحديد مكان الكنيسة وماهيّتها. في الواقع، إنّ مسألة الاستمراريّة هذه هي الأساس لكي نسأل أيّ أشكال في الكنيسة تعبّر فعلًا عن هذا الإخلاص - مسألة الهويّة «الرسوليّة» والاستمراريّة في الجماعة. وهنا تحذّرنا حقبة الإصلاح من الوقوع في فخّ الإجابات السريعة - التأكيد الفوريّ للحاجة إلى استمراريّة منظّمة بدقّة أو الافتراض الفوريّ بأنّ هذه الهيكليّات لا تشكّل مصدر قلق. لربّما كان يجدر بنا أن نحرز بعض التقدّم في مسائل تتعلّق بالوحدة المنظّمة والمؤسّسيّة عبر حذونا طريقًا تشبه هذه إلى حدٍّ ما.

نحن معرّضون للافتراض القائل إنّ ما كان مجمع ترنت يسعى إلى ضمانه هو بشكل بديهيّ كيف يجدر بالكنيسة الموحّدة أن تكون. في أفضل الحالات، يفترض البرهان اللاهوتيّ الذي

يقدّمه المصلحون (البروتستانتيّون) بأنّ الكنائس تعرف بعضها بعضًا من خلال حدّ أدنى من الأعمال التي تؤدّيها بوضوح (الأسرار) ومن خلال طريقة نقاش وتمييز يتّضح فيها أنّ ما هو ذات أهمّيّة بالغة هو في الواقع مبادرة الله المحدّدة في يسوع - طريقة تستلزم سلوكًا معيّنًا تجاه **الكتاب المقدّس** واعتباره الروح الموجّه الحامل حرّيّة الله في تواصله معنا. وقد تكون الانتهاكات في الطوائف المرئيّة، في هذا السياق، متنوّعة. عندما أعلن بونهوفر (Bonhoeffer) أنّ معارضي الكنيسة المعترفة في ألمانيا ينفصلون عن الكنيسة الكاثوليكيّة، كان يرمي في كلامه إلى أنّ القبول بشرط عنصريّ لعضويّة كاملة في جسد المسيح كان لنفي أيّ مطالبة بالشهادة للحرّيّة الإلهيّة. ولكن، عندما فضّ اللوثريّون والمسيحيّون البروتستانتيّون التواصل أساسًا بسبب لاهوتهم المتباين عن الحضور القربانيّ، كان ثمّة متنفَّس بشأن طبيعة هذا الانقسام. نحن لا نعلم كم هو عميق هذا الأمر (لذلك يجدر بنا أن نتوقّع أنّهم سيقولونه)؛ يبدو أنّه يتسلّل إلى صميم معتقداتنا المتعلّقة بطبيعتَي المسيح، ومع ذلك، نحن نستمرّ في مناقشة الأمر مستندين إلى **الكتاب المقدّس**. ثمّة طريقة نعرفها؛ لا يمكننا أن نقول إنّه ما من نقاط مشتركة. وبالتالي، تاريخًا، كانت خطورة هذا الانقسام مفهومة بتباين، وموفّقة باختلاف، ولا سيّما في قلب الكنيسة المعترفة نفسها. لربّما يجدر بنا أن نقول إنّ الظروف وحدها تعلّمنا ما هي درجة المشاركة الممكنة في ما بيننا - كما تمّ التلميح إلى ذلك في خاتمة الفصل الأخير.

إذًا، فقد يعكس كما قد لا يعكس انشقاق الطائفة رفضًا أساسيًّا للوحدة. ومن الممكن أن نقول إنّه لو ألزمتني الطائفة بما تقوله أيّ كنيسة محلّيّة أخرى بكلّ الموضوعات، عليّ أن أفصل

نفسي عن ذاتي كي أتمكّن من التكلّم بوضوح: إنّ الانتهاكات في تحالف الكنائس البروتستانتيّة العالميّ بين الغالبيّة والكنيسة البروتستانتيّة الألمانيّة في جنوب أفريقيا في الثمانينيّات من القرن العشرين خير دليل على ذلك؛ أمّا الانقسامات الحاليّة في الكنيسة الأنكليكانيّة فهي أمر آخر. ولكنّ هذا مختلف عن مبدأ بونهوفر، ومن المهمّ أن نكون واعين لذلك (إعتُبِرَ قبول جمهوريّة الكونغو الديموقراطيّة التمييز العنصريّ هرطقة لا ارتدادًا؛ كان نزاع الكنيسة الألمانيّة أشدّ خطورةً، ملقيًا بتأثيراته على حرّيّة الكنيسة في تحديد نفسها). قد يكون هناك كنائس خاطئة غير مرتدّة، لأنّ اللغة المشتركة تبقى ولا تزول. بالتالي، إذا كنّا قادرين على الاعتراف بوحدة تبقى بالرغم من هذه الظروف، فنحن نؤكّد أنّ العامل الحاسم في هويّة الكنيسة الحقيقيّة - أي بمعنى آخر، عمل الله المستمرّ، وعطيّة العماد. وأبعد من ذلك، نحن نواجه أسئلة عمليّة معقّدة عن الشروط التي يُعبَّر من خلالها عن هذه الأحكام، حدود الطائفة المرئيّة المعيّنة؛ وهذا كلّه خارج عن قلقنا.

ومن أحد الأسباب التي تجعلني أخصّص بعض الوقت لهذه المسألة المعيّنة هو أنّه من الممكن أن نلفي أنفسنا نستخدم تحديدات الوحدة والمشاركة ومعاييرهما التي تسلّم بوجهة نظر (كما سبق أن قلت) شديدة الصلابة والتنظيم عمّا يُعتَبَر وحدة (صورة ندين بها إلى مجمع ترنت ومَن نفّذوه) أو ما يجعل الوحدة قائمة على أساس إجماع واضح. تفترض جوانب تاريخ الكنيسة التي سبق أن تفحّصناها في هذا الفصل، مع ذلك، أنّه لا يجدر بنا أن نبحث عن وحدة الكنيسة في الحاضر أو في المستقبل - في الاتّفاق الحاليّ أو في التماسك المؤسّسيّ، أو

في إجماع مستقبليّ قابل للتفاوض؛ كما أنّه لا يجدر بنا أن نبحث عن هذه الوحدة في عصور الماضي الذهبيّة. على مستوى معيّن، إنّه «الماضي» على الدوام - أي إنّه منجَز على الدوام، لأنّه مجبول بغاية الله «قبل نشأة العالم» - وبالنسبة إلينا الآن، نحن المنغمسين في تاريخ عهد الله وتجسّده. بالتأكيد لا يمكننا بواسطة هذه المسائل أن نهرب من مهمّة التمييز لنعرف ما هي المواقع التي ينبغي أن نتبنّاها وما هي الكلفة التي تتطلّبها وحدة مرئيّة؛ ولكن، لربّما تمكّنّا من مقاربتها بغضب وقلق أقلّ إذا كنّا نملك صورةً واضحة عن الأبعاد التي ليست بمتناول أيدينا: مجّانيّة دعوة الله. هذا ما يرسم على الأقلّ علامة استفهام حول الانقسامات كلّها (مثل الأزمة التي يتناولها بونهوفر) التي تبدو وكأنّها تزيل حتّى إمكانيّة اللغة المشتركة.

ثمّ إنّ جوهر اللغة المشتركة الذي يبقى من خلال الانشقاق هو، إذا صحّ لوثر وتيندايل في هذا الصدد، التسبيح. وقد يكون الفحص الذي يحدّد خطورة انقسام الكنيسة هو استحالة إنشاد المزامير معًا. ليست لغتنا المشتركة، بعد كلّ شيء، لغة نتواصل بها بعضنا مع بعض؛ إنّها أوّلًا لغة للتحدّث فيها معًا والله. وبينما يتمّ تعلّم هذه اللغة أكثر فأكثر وبشكل كامل، فإنّه لدينا الكثير لنقوله بعضنا لبعض؛ عندما نكون في حيرة مرتبكين كيف عسانا نتكلّم، يمكننا أن نسبّح الله. ومن أجزاء شرعيّة الإصلاح الرائعة في العالم المسيحيّ كلّه، جعل الوصول إلى لغة التسبيح والشكر في **الكتاب المقدّس** المحلّيّة والمعاصرة ممكنًا - مباشرةً في الترجمة، وبشكل غير مباشر في إعادة الصياغة وغناء الأناشيد. نحن بحاجة بشكل ملحّ إلى لاهوت أناشيد بصفته حدسًا للوحدة المكتشَفة بشكلٍ كامل: التسبيح، في اللغة المتداولة، مسألة أخرويّة.

شكّلت النقاشات في تحليل **الكتاب المقدّس** مركز الانقسامات بين المسيحيّين على مرّ العصور، على الرغم من أنّ **الكتاب المقدّس** قد بقي عاملًا موحِّدًا ومركزيًّا داخل الكنائس وفي ما بينها. لربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّ **الكتاب المقدّس** لم يُفهَم على أساس أنّه نصّ يُعلِم ويعلّم بسلطته وحسب، بل لأنّه لغة لا بدّ من استيعابها والتحدّث بها. من الواضح أنّها الحالة نفسها التي تحصل مع المزامير والأناشيد الدينيّة؛ ولكن، بمعنى أنّ الأمر نفسه صحيح أيضًا حتّى في قصص **الكتاب المقدّس** التي نعطى فيها أدوارًا نتخيّلها لأنفسنا، أدوارًا تعيد بناء علاقتنا الشخصيّة بالله وحديثنا معه. أن نقبل ونتمسّك إلى حدّ ما بالسرّ الذي يجعلنا نؤمن بما كُتِبَ في صفحات العهد الجديد، ليس أن نوافق على وصف يسوع وحسب، بل أن نتمكّن من القول، بصوته: «أيّها الآب».

يقرأ لوثر وبعض البروتستانتيّين العظماء **الكتاب المقدّس** كما لو كان نصًّا قادرًا - وهذا ما يجب أن يفعله - على إعادة خلق اللغة البشريّة. لم يكونوا أصيلين في هذا؛ لقد غذّى لاهوت أوغسطينس عن القراءات والتحليلات الإنجيليّة، وكذلك ممارسة روتينيّة بسيطة لليترجيا الكنيسة في القرون الوسطى (لا سيّما في الأديرة) نظرتهم إلى ما تعنيه جماعة حيّة تعيش على الكلمة المكتوبة. ولكنّ مفهومهم لمجّانيّة عمل الله الذي احتجب وراء كنيسة أصبحت بشكل خطير تشبه واقعًا سياسيًّا متوازيًا، قد عزّز طاقتهم وإلحاحهم على التمسّك بحجّتهم. وكما سبق لنا أن رأينا، لقد دفعوا ثمن استجابتهم للتحدّي السياسيّ المعقّد القائم في العالم الأوروبّيّ المعاصر وثمن أزماته الجديدة. ولكن، بصفتهم ورثة الحقبة الاستثنائيّة هذه من الحداثة الأولى - على

الأقلّ بالأهمّيّة نفسها مثل الاستنارة - ينبغي علينا أن نرى بوضوح أشدّ كيف ولماذا جعل الإصلاح مرّة أخرى الكنيسة «غريبة» عن نفسها بطريقة أنعشت وغيّرت جذريًّا المسألة التاريخيّة والحيويّة التي تثيرها الكنيسة حول هويّتها الحقيقيّة. في النهاية، ما كنتُ أحاول أن أفترضه في هذا الفصل كان كيف يمكن فهم أنّ كلّ هذا يساهم في إعادة إحياء تلك المسألة وتغييرها فينا.

الفصل الرابع

التاريخ والتجديد: ما حُفِظَ بشأن جسد المسيح

- ١ -

كما اقترحتُ غير مرّة في الفصول السابقة، تعاني دراسة تاريخ الكنيسة بشكل مزمن أنواعًا عديدة من اليقين الخاطئ، إذ إنّها واثقة بأنّ الماضي هو بالفعل نفسه كما الحاضر - «الحاضر في ملابس تنكّريّة»، كما قلتُ آنفًا. وهذا ما يمكّننا من استدعاء الماضي عبر إنشاء طرق تصرّف وتفكير لا تحتاج سوى إلى تكرارها بإخلاص؛ أو يُنزل الماضي إلى درجة نسخة منحرفة عن طريقة التصرّف والتفكير الواضحة والصالحة حتّى مع مرور الزمن، طريقة تميّزُ الحاضر. ليس الماضي بأيّ طريقة من الطرق غريبًا. إنّ الحكاية القديمة التي تخبر عن تقاليد بريطانيّة خالدة تمّ اختراعها في القرن التاسع عشر تفي بالغرض: لا نريد أن نفكّر كثيرًا في العمليّة التي تحصل فيها الأمور بحدّ ذاتها. وأن نفكّر في الإجراءات هنا يعني على حدّ سواء أن نفهم أنّ سجلّ الماضي هو سجلّ تغيير واستمراريّة، وأن ندرك أنّ واقع الأمور حاليًّا هو أمر قد حصل بحدّ ذاته، ليس شيئًا صحيحًا ونهائيًّا بشكل بديهيّ. إنّ التحدّي الذي يفرضه النوع الأوّل هذا من الثقة المزيّفة هو أن نتحدّى الوثنيّة الطائشة المتعلّقة بالقديم كما بالمعاصر.

إذًا، تمّ تحذيرنا من عمليّة الاستنتاج السريع القائلة إنّنا نعرف ما عناه الناس في الماضي. لا يجب أن تضلّلنا التطابقات السطحيّة بين ما يقال وما يتمّ فعله في عملنا الضروريّ لفهمنا. قد يبدو لنا للوهلة الأولى أنّ ثمّة مسيحيّون من أنطاكيا في القرن الرابع، أو من بريمين في القرن الحادي عشر، أو من باريس في القرن الخامس عشر، يقولون أمورًا عديدة مشابهة عن بعض المسائل. ولكن على سبيل المثال، ما كان يعنيه فعلًا عهد القربان المقدّس لكلّ فرد منهم، أو كيف كانوا ينظرون إلى الكهنوت أو حياة الصلاة أو ما قد نسمّيه نحن طبيعة الرسالة، مختلف إلى حدٍّ بعيد. وهذا ليس حتّى نقطة لنبدأ فيها حديثنا عن مسألة استمرايّتهم «معنا» (مَن نحن فعلًا، ولكن مفترضين حتّى اللحظة «أنّنا» مسيحيّون غربيّون معاصرون نتمتّع بمستوى معيّن من الثقافة).

ولكنّ هذا يجعلنا نقع في الخطأ المقابل. إنّ إيمان العصور الماضية هو من ذلك الماضي ولا يمكننا أن نفترض أنّه مُلكنا. عندما نقرأ للاهوتيّ، كاتبٍ روحانيّ أو حتّى شاعر من حقبة أخرى، فنحن ننتقل جذريًّا دفعةً واحدة إلى بيئة غربيّة؛ ما من حجّة معاصرة ممكن أن تُقدَّم بمساعدة الماضي، وما من تصريح عقائديّ من الماضي يمكن أن يكون سلطويًّا أو شفّافًا في فهمنا. إنّ دراسة دنيس ناينهام (Dennis Nineham) عن **المسيحيّة، بين القرون الوسطى والحداثة** (*Christianity, Mediaeval and Modern*)، بحث جوهريّ وفضوليّ عن هذا النوع من القراءات التاريخيّة: ما يجدر بنا أن نحفظه هو الاختباء في سياق تاريخيّ واحد للبيانات الدينيّة كلّها، من أجل إظهار كيف أنّه لا يمكن استخراجها أو تجريدها من هذا الوضع بطريقة تجعلها قابلة

للتصديق خارجًا عنها. إنّ المشاكل المشابهة، لمجرّد كونها مسألة تاريخيّة، متنوّعة؛ ولكنّها، بطرق مبسَّطة، قد تصبح وجهة نظر بديهيّة «واضحة» أخرى. وعوض أن نفترض أنّنا نعرف ما شعرت به الأجيال الأولى وفكّرت فيه، نحن الآن نفترض أنّنا لا نعرف ذلك، ولا يمكننا ذلك على الأرجح. آخذين بعين الاعتبار الحذر المشروع من ردم الهوّة بين الماضي والحاضر بسهولة تامّة، نقرّر الآن أنّ هذه الهوّة يجب أن تكون نوعًا ما غير قابلة للردم.

في الواقع، إنّ ما تنساه أنواع اليقين المتموضعة في غير مكانها هو أنّ الفهم التاريخيّ هذا ليس شيئًا مختلفًا تمامًا عن باقي أنواع الفهم. ذلك أنّ عقولنا تجتذب ما هو غريب عنّا - وتعمل بحسب إجراءات نألفها. نحن مشدوهون، ومنجذبون، ومحبطون، ومرفوضون، ومفتونون، ونميل إلى التساؤل عن نقاط انطلاقتنا التي وجدناها معزّزة، وأقلّ أمانًا ممّا نعتقد؛ إذ إنّنا نمرّ بلحظات من الحيرة وكذلك لحظات من الانتصار والفرح. نحن نطوّر علاقة معقّدة تعبّر مثاليًّا عن نفسها باحترام وصبر؛ نتعلّم حماقة فكّ الارتباط والانفصال أثناء لحظات الإحباط، وكذلك افتراض أنّنا نفهم بسرعة وبشكل مناسب. إنّنا لا نكتسب ثقة قويّة بالحلول التي نجدُها لنتمكّن من المضيّ قُدُمًا.

لقد حذّرنا أهمُّ فلاسفة القرن العشرين من أن يكون لدينا مفهومٌ معيّن ينظرُ إلى اليقين باعتباره ميزةً فريدة ومُطلقَة للعقل يمكن المرءَ أن ينالها عبر سلسلة من الأساليب الواضحة. لربّما علينا أن نتطلّع إلى أنواع مختلفة من الشكّ في نظر دنيس، وكذلك، إلى الطرق الفعّالة التي نعالجها بها. هذا لا يساعد في التمتّع بحالة اليقين النموذجيّة التي يمكن معالجتها بصفتها معيارًا

لكلّ مسألة يُتنازَع عليها ويمكن تخيّلها. «هل أنا متأكّد من ذلك؟» إنّه سؤال نطرحه على أنفسنا في سياقات مختلفة من حياتنا؛ متعدّدة هي الطرق التي نتعلّم من خلالها أن نستمرّ، وأن نتعامل والشكّ ونجد أرضيّةً خصبة للاستمرار، ونحن نكتسبها من خلال تورّطنا في طرق التصرّف بأشكالها المتنوّعة (أشكال الحياة).

بدت تأمّلات ويتغنشتاين (Wittgenstein) في اليقين (ولكن ليس غالبًا) مساعدة حقيقيّة للّاهوتيّين. وقبل أن نسأل كيف يجدر بنا أن نضمن اليقين، ينبغي علينا أن نسأل كيف وأين أثبت السؤال التالي: «هل أنا متأكّد؟» نفسه. وبدل أن نبحث عن أساس لا يتزعزع لنوع من أنواع اليقين، يجدر بنا أن نبحث عمّا قد قمنا به في الواقع من أجل الإجابة عن الأسئلة والشكوك التي تعترضنا. وليس خيالًا هنا أن نلاحظ صدى نزاعات الإصلاح التي أخذناها بعين الاعتبار في الفصل الأخير: أماننا التامّ مصدره خيار الله، عمل الله، وتواصل الله الذاتيّ؛ ولكن، أن يقتصر كلّ ذلك على طريقة بشريّة واحدة لضمانة الإجابات الثابتة عن أسئلة البشر يوشك أن تقلّل نعمة الله إلى نظام ضمانات بشريّة. سنعود لاحقًا في هذا الفصل إلى المسائل المطروحة هنا. ولكنّ النقطة الحاليّة هي أنّ مقاربة حسّاسة لاهوتيًّا لتاريخ الكنيسة ستتجنّب بالضرورة التضليلات التي سُلِّطَ الضوء عليها سابقًا وستطرح على نفسها بعض الأسئلة عن اليقين الحقيقيّ أو الخطأ في ما يتعلّق بالماضي المسيحيّ. ستكون، باختصار، على مستوى معيّن تمرينًا روتينيًّا في الفهم البشريّ، مفترضةً كما في كلّ نقاش، تناوب الصعوبة والتصوّر، الاختلاف والالتقاء. والمميّز فيها أنّها ستكون ما يظنّه المسيحيّون تحديدًا عندما

يسألون كيف ولماذا المسائل القديمة في نظرهم والطبيعة المحدّدة للفهم الذي يتوقون إلى بلوغه ويصلّون من أجله - أمر يفوق مجرّد التعاطف التاريخيّ، تقارب في الأفكار بين حقبتين أو أكثر.

لطالما كانت الكنائس جماعات «محافظة»: بمعنى أنّها عُنيت على الدوام بالماضي وبما إذا كانت نوعًا ما تقوم بالأمور نفسها التي كانت تقوم بها الأجيال السابقة. هذا مرتبط بعض الشيء بتركيز المسيحيّة خاصّةً على الفداء على أساس أنّه حدث يتميّز بتاريخ ومكان معيّنَيْن: إذا كان التغيير الأهمّ في ما هو ممكن للبشر يتوقّف بشكل تامّ على مجموعة أحداث حصلت في هذا الوقت والمكان فقط، ثمّة حالة بديهيّة تعنى بالقلق على كلّ ما يربطنا بهذا المكان المعيّن. ثمّ إنّ أيّ جماعة بشريّة تتمتّع بتنظيم مميّز، ستُعنى بالطبع بكيفيّة تجنيد أعضاء جدد في عاداتها؛ ولكنّ الكنيسة المسيحيّة تتحلّى بمسألة إضافيّة هي تأكيد أنّ هذه العادات تشكّل طريقة جذب موثوقة وفعّالة للمؤمنين إلى وجود ماضٍ معيّن، حقيقة تجسّد يسوع. ذلك أنّ ما تحفظه الكنيسة يعتَبَر على قدر من الأهمّيّة بسبب مفهوم الحداثة مع يسوع. وكما يفترض الفصل الأوّل من هذا الكتاب، فإنّ هذه «الحداثة» تقتضي انفتاحًا على هؤلاء المؤمنين، من الماضي والحاضر على حدّ سواء، ونعتقد أنّ يسوع يعمل فيهم. إنّ الهويّة المسيحيّة الناضجة مطّلعة على الماضي - بجوانبه المتنوّعة، بطرقه المتعدّدة، ولكن، مفكّرة دائمًا في العلاقة بيسوع. ومن دون هذا اللقاء بيسوع في تاريخ تجسّده وعيشه في جسده المشترك، تبقى النفس المؤمنة غير متأثّرة بالنعمة المغيِّرة.

لذلك، ظهر معنى «المحافِظة» و«التسليم» بالتقليد بالمعنى

الحرفيّ. لقد وصف لاهوتيّ أرثوذكسيّ عاش في القرن العشرين التقليد بمعناه اللاهوتيّ الكامل بأنّه «ذاكرة مواهبيّة» للكنيسة، وهذا تعبير يلتقط بحيويّة فكرة الذاكرة التاريخيّة التي نشّطها الروح القدس في جسد المسيح كنوع من النعمة. ليست لقاءً بأيّ نوع من أنواع الماضي البريء أو غير المفسَّر، ولا ضمانةً للذكرى التاريخيّة الدقيقة؛ ليست شيئًا يجعل البحث المثابر غير ضروريّ وإعادة البناء سيّئة حتّى. إنّها هبة تسمح لهذا اللقاء بالماضي أن يكون هبة مغيِّرة.

وبالتالي، فإنّ اعتبار هذه الذاكرة عاملةً أمرٌ ملائم أساسًا في صلاة الجماعة. وهنا يُقرأ أوّل سجلّ عن تواصل الله الذاتيّ، **الكتاب المقدّس**، ولكن ليس باعتباره من بقايا الماضي بل كونه يقدّمُ إمكانيّة التواصل الراهن والله. ومنذ أيّام الكنيسة الأولى، هذا هو المكان الذي احتُفِلَ فيه بذكرى الشهداء، حيث الحياة المتغيّرة محمولة إلينا. كما أنّ لغة هذا الحدث ليست حتمًا وبحقّ مجرّد لغة معاصرة، بل هي رسالة كتبتها أجيال الممارسة؛ حيث لا ترفَع التسابيح بالكلمات الشخصيّة المستقيمة أيْ كلام اليوم وحسب، بل بالكلمات المستخدَمة والموروثة، بالمزامير، والأناشيد. إنّها الممارسة الشائعة هذه في النهاية، عادة الرسائل الموروثة هذه والذكرى «المواهبيّة»، التي تخبرنا كيف ولماذا تكونُ نقطتا اليقين الخاطئتان اللتان بدأنا بهما، فعلًا على خطأ قيمتها.

في الفصل السابق، أخذنا بعين الاعتبار كيف أنّ ممارسة التسبيح الشائع، بلغة لا تمتلكها أيّ طائفة أو مجموعة في الكنيسة، كانت علامة مرئيّة للوحدة المعطاة، غير المحقَّقة. وأمرٌ من هذا القبيل يُطَبَّق على التزامنا بالماضي. فإذا كانت تتحقّق من

خلال الصلاة، إذًا، فعندما نرفع التسابيح والمزامير والأناشيد الكلاسيكيّة، نعبّر عن وحدة عبر الزمن، وكذلك عن وحدة عبر المكان. عندما يرتّل المسيحيّون جماعيًّا، يستخدمون مجموعةَ أناشيد رائعة ومميَّزة؛ فهم يكرّرون الأناشيد العائدة إلى ملك عاش في الشرق الأوسط قبل تأسيس روما؛ كانوا يرتّلون الكلمات والألحان التي نظمها المطارنة في عصور الظلام (Dark Age Gaul) وفي إيطاليا؛ كانوا يستخدمون (في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزيّة غالبًا بإيجاز) نسخات تراتيل مارتن لوثر، وبعض إعادات الصياغة المنظومة لما زُعِم من تأليفات ملك العصر البرونزيّ من الشرق الأوسط؛ لقد عدّلوا المعتقدات البورجوازيّة وانتعاش القرون الوسطى أثناء العصر الفيكتوريّ وصقلوها بدرجات متنوّعة من القلق. ومن إحدى علامات الاستمراريّة المسيحيّة الأشدّ وضوحًا برزت، بمعنى آخر، أعمال إسناد الإيقاع والمعنى العاديّة اللذَيْن يعودان إلى حقبة أخرى من الزمن. نحن لا نعرف في أيّ صدد «نعني» ما قصدَه المؤلّفون الأصليّون (ما الذي سيشتمله المعنى تمامًا كما الملك داود أو شعراء القرون الأربعة أو الخمسة التالية حتّى الذين استخدموا اسمه؟). ومع ذلك تبقى الكلمات ممكنة، كما تجعل بعض الأمور ممكنة لنا.

إنّ النصوص لَمتوافرة، بكلّ ما فيها من صعوبة تاريخيّة (ولهذا لا جدوى من الاختصار أو التحسين، وهذا بالأحرى ممارسة مهينة، في ضوء ما يحصل من أجل أن نشعر بالراحة أو الانزعاج اليوم)؛ إنّها تعيش اليوم لأنّها توليديّة. لقد استمرّت في جذب طرق فهم جديدة وقد فتحت مجالات جديدة. تثير هذه النصوص مسائل جديدة؛ وكما تبيّن سجلّات الإصلاح، فهي

تولِّدُ أسئلة عن قراءتها الخاصّة، وتُنتج مستويات جديدة من القراءة الانتقاديّة بما أنّها تُقرَأ في سياقات مختلفة مُتباينة. سيدرك معظمنا، في عمر معيّن، وكلّ من خلال خبرته الشخصيّة، ماذا يعني أن نقرأ كتابًا ونحن في الثامنة عشرة من العمر وأن نعيد قراءته بعد عشرين عامًا؛ على ما يبدو سنجده مختلفًا جدًّا. ستهزّنا جوانبُ عديدة منه إذ إنّنا مررنا عليها مرور الكرام من دون أن نعيرها أهمّيّة تُذكر في المرّة الأولى؛ وثمّة جوانب أخرى قد ندركها لأنّنا قد رسمنا في لاوعينا إجابة عن عدد من الأمور الأخرى. لربّما نقرأه ونحن نشعر بأنّنا لم نقرأه قطّ من قبل، وفي الوقت نفسه نألف فيه ما اكتشفناه أكثر من أيّ وقت مضى. لقد جعلت القراءة الأولى الأمور ممكنة (بما في ذلك القراءة الثانية)؛ فالشخص الذي قرأ الكتاب مرّةً أولى ليس الشخص نفسه بعد الآن، وبالتالي، لا يمكننا أن نقرأه مرّة ثانية وكأنّها المرّة الأولى، ولكنّ الشخص الذي يقرأه للمرّة الثانية هو شخص قد تغيّر. في حياة كلّ فرد، إنّ الكتاب الذي تتمّ قراءته مرّات عديدة هو كتاب يظهر وكأنّه شريك تحادثيّ مألوف وحميم، ولكنّه في كلّ قراءة يحجب أيضًا أمورًا مختلفة ويكشفها، كما يفتح أبوابًا مختلفة. للكتب أو الأعمال الدراميّة أو الموسيقى التي تسمح لنا بأن ننضج بفضلها دور مهمّ في حياتنا؛ لأنّنا لا نستنفدها في قراءاتنا أو إصغاءاتنا، ذلك أنّها كلّها تخبرنا بأنّه ثمّة المزيد لاكتشافه، وبأنّ مستقبلنا معها لا يمكن التنبّؤ به ولا السيطرة عليه بشكل كامل. ما أحاول أن أوضّحه هنا هو دخولنا هذا في مشهد مميّز يُقدَّم إلينا من خلال أعمال خياليّة معيّنة؛ نحن نعرف جيّدًا أنّها تتطلّب وقتًا إذا كنّا نرغب في «المكوث فيها» بشكل صحيح. وفي سياق الكنيسة، هذا ما يتمّ المطالبة به بخصوص سياق

نصوص الإنجيل فوق كلّ شيء، ولكن أيضًا بخصوص النصوص الأخرى التي يجسّدها **الكتاب المقدّس**: كلمات الصلوات وأشكالها، ونوع النصوص المحدّدة الشبيهة بحياة المسيح. هذه هي دعوة الله الملموسة من أجل أن ننمو برفقته؛ وكذلك، نذكر الوعد بالمستقبل.

إنّها نقطة تستحقّ أن نتوقّف عليها. أن نلتزم بتاريخ الكنيسة يعني أن نرى شيئًا من مستقبلها. فإذا عدنا إلى الماضي باعتباره أمرًا يحلّ كلّ شيء، أمرًا معناه بسيط تمامًا، فهذا يعني أن نعالج نصوص الماضي غاضّين النظر عن التاريخ، واضعين نهايةً لوعينا الذاتيّ كوننا أشخاصًا تاريخيّين مشاركين في النموّ غير المتوقَّع. فإذا رفضنا الماضي باعتباره مُبهَمًا، وإذا قرأنا نصوصه على أنّها غريبة عنّا من خلال تحديدها الغريب، نرفض أن نرى كيف كوّنّا نفسنا في التاريخ؛ نحن ندّعي أنّ التاريخ لم يبدأ بعد. وفي السياق اللاهوتيّ بشكل خاصّ، يجدر بنا على أيّ حال أن ننكر أنّه يمكننا أن ننمو مع سوانا وحسب، وأن نتطوّر لأنّنا نستجمع قوّتنا من خلال كلمة ليست كلمتنا. وتصبح هذه الكلمة ملموسة ومباشرة عندنا من خلال ردّات الفعل البشريّة التي شكّلت تاريخ الكنيسة؛ وقد صنع هذا كلّه أنفسنا المؤمنة الحاليّة ممكنة. وقد ردّ إليوت (T.S. Eliot) الذي واجه ادّعاءً عفويًّا عصريًّا «بأنّنا نعرف أكثر من أجدادنا»: «نعم، وهؤلاء هم ما نعرفُه». وكما سبق أن قلنا في الفصل الأوّل، يجدر بنا أن ندرك أنّنا ندين بما نحن عليه الآن.

«هل أنا متأكّد؟»؛ «كيف أعرف أنّها الكنيسة نفسها؟» لهذه الأسئلة أجوبة مغرية عديدة تنكر فعلًا أنّ للبشر هويّتهم في التاريخ وأنّهم يُكيِّفون مبدأ خلاصهم وفقًا للتاريخ. إنّ ما نسعى

لقوله في هذا الفصل هو أنّ هناك في الغالب جوابًا عمليًّا متّصلًا بحياة الكنيسة المصلّية، إذ يُفترَض بها أن تعودَ إلى تراكمات أفكار الماضي، وعلى نحوٍ خاصّ، عندما تحتفل بالأسرار في إطار تمثّلُ فيه «الذكرى المواهبيّة» صميمَ الاحتفال. وأن نقوم بالمثل (الفعل الإفخارستيّ، تحديدًا، المحدَّد على أساس أنّه طاعة للمسيح)، مهتمّين بالـ**كتاب المقدّس** نفسه، مستوعبين لغة التسبيح والاحتفال التأمّليّ من سياقات مختلفة ظاهريًّا واثقين أنّ المشهد الذي دخلنا فيه سيبقى منكشفًا - على الأقلّ هذا يشكّل بداية الجواب عن هويّة الكنيسة التي لا تدّعي أنّ التاريخ قد انتهى أو لم يبدأ بعد. إنّها إجابة تساعدنا في معرفة «كيف نستمرّ»؛ وهذا لا يوفّر حلًّا ثابتًا، ولكنّه يكشف الطرق التي يقوّي فيها المسيحيّ نفسه، الطرق التي أدّت في الواقع إلى استنباط المسيحيّين شيئًا عن هويّتهم مستولين على ماضيهم. إنّ السياق الليترجيّ هو الموضع الأوّل لذلك؛ ولكن بدءًا من اللقاء بالماضي في هذا الوضع، قد يعرف المسيحيّون المزيد عن طريقة التقريب بين تاريخهم كلّه والخيال والموارد اللاهوتيّة.

- ٢ -

في الفصل الأوّل، كنّا نفكّر في الاختلاف الذي قد يحدثه انطلاقنا من افتراضاتنا عن الانتماء بعضنا إلى بعض في جسد المسيح في دراستنا ماضي المسيحيّين. يجدر بنا أن نبحث عن كلّ ما يحيط بالعمل الإلهيّ الذي يصون الكنيسة؛ كذلك، لا بدّ من أن نولي أهمّيّة عظيمة كلَّ شيء في حياة الكنيسة يشير إلى أولويّة هذا العمل، وسجلّ التسبيح والتوبة والمشاهدة الذي

يؤسّس «قواعد» لغة الكنيسة باعتبارها متجاوبة، تتابع أيّ شيء موضوع أمامنا وتستكشفه بشكلٍ حاسم.

ولكنّ العمل الإلهيّ هذا هو في الوقت نفسه مجموعة أحداث تاريخيّة وفعل أبديّ، وهب الابن الذاتيّ لأبيه في الثالوثيّة. ففي اللاهوت الكلاسيكيّ إبّان العصور المسيحيّة الأولى، كانت حياة يسوع في كلّيّتها استنباطًا في الوقت المناسب لعلاقة سجود وحبّ أبديّة. لذلك، أن نكون في جسد المسيح الآن يعني أن نكون في «مكان» يرفع فيه المسيح صلاته إلى الآب؛ وأن نعترف بأنّ الآخر ينتمي إلى هذا الجسد يعني أن ندرك أنّ المسيح يتلو فيه أيضًا صلاته الأبديّة. أن نهتمّ بحبّ بعضو آخر من الجسد يعني أن ننظر ونصغي إلى الطريقة التي تصون فيها الصلاة هذه الحياة وتمجّدها، حتّى تصبح هبة من أجل نموّنا الشخصيّ ونضوجنا.

بالتالي، فإنّ المسيحيّ الذي يسعى إلى فهم الماضي المسيحيّ بصفته مؤمنًا وليس كمؤرّخ، قد حاول أساسًا أن يتّفق والمسيحيّين في العصور السابقة بصلاتهم. لا يجدر بنا أن نسيء فهم هذا الأمر. لا أعني أنّ كلّ تعبير عن التقوى المسيحيّة عبر العصور يتمّ استخدامه وابتكاره حاليًّا؛ ناهيك عن أنّه لا يجب أن تبحث التقوى المعاصرة أبدًا عن صوت من تلقاء نفسها، بل أن تذعن على الدوام لما هو موروث. من غير المرجّح أن يكون ما يمكن قوله هنا عن الالتزام والنزاهة ما قيل تمامًا في حقبة سابقة. وكما سبق أن رأينا منذ قليل، يشكّل ما كان يصلّيه أسلافنا في الماضي جزءًا ممّا يجعل ممكنًا طرق صلاة مختلفة («إنّهم ما نعرفه»). ولكنّ وعينا للكلام الذي لا يزال مشترَكًا، والأعمال المنجَزة، يساعدنا في قراءة ما يقال في سياق نتشاركه

كلّنا، عمل الكنيسة إذ تنفتح بنفسها على عمل المسيح الحاضر في جسده.

وجزء ممّا يعنيه هذا هو أنّ المؤرّخ المسيحيّ لا ينظر في تطبيق الطرق التي كان يتشارك فيها المسيحيّون سابقًا الافتراضات الثقافيّة القائمة في ذلك الوقت وحسب، بل ينظرُ في ما يفتح مجالًا لإمكانيّة التغيير، ضمن تعقيدات المعتقَد. نسبيًّا، من السهل أن نكتب عن طريقة المسيحيّين في التشارك بالسلوك العامّ المعاصر إبّان الفترة الآبائيّة؛ كذلك، نتذكّرُ جيّدًا فكرة كُره النساء التي بالكاد برزت، في ما دُوِّن بسجلّات الكنيسة. على الرغم من ذلك، إنّ الثقافات التي كوّنتها المسيحيّة وجدت أنّه لا يمكن التسامح مع العبوديّة وأكّدت المساواة بين النساء والرجال. وقد بدأ المسيحيّون يفكّرون تدريجيًّا في كلّ مَن يتحمّل العبوديّة وكراهية النساء في تقاليده على أنّها نموّ غريب. عندما ندرس مرحلة ماضية، يجدر بنا أن نسأل بالتالي ما الذي جعل مستحيلًا أن يكرّر المسيحيّون ما قيل سابقًا؛ يجدر بنا أن نبحث عمّا لم يقتصر على انعكاس التصرّفات الثقافيّة.

إنّ التاريخ اللاهوتيّ قلِق على شيء لا يقتصر على الوضع الثقافيّ وحده؛ فإذا كان يبحث عن علامات تشير إلى عمل الله في الكنيسة، سيبدو ذلك في كلّ فترة من الفترات شيئًا يزعزع الكنيسة، شيئًا يظهر بإلحاح متزايد عملًا غير منجَز. في الفصل الثالث، درسنا بإيجاز كيف انتقلت فترة القرون الوسطى لا محالة إلى وضع لا يمكن فيه تجنّب بعض الأسئلة. وعندما تتمّ مواجهتها في النهاية، فبثقة سيمنح شيء من التقليد نفسه الحياة والطاقة من أجل إعادة قولبة حياة الكنيسة الحاليّة.

إنّ المخاطر المتأتّية من العودة إلى الماضي حلًّا لمشكلات الحاضر في غاية الوضوح؛ ولكن، ثمّة طريقة أخرى لمقاربة ذلك أقلّ خطرًا. فإذا بدأنا من بديهيّة عضويّتنا المشتركة في الجسد، سننال دائمًا هباتٍ من الماضي؛ وقد نتوقّع أنّنا سنجد شيئًا لم نتمكّن من التمسّك به إلى أن سلّطت أزمة معاصرة معيّنة الضوء عليه. وهكذا، فإنّ الانتظام الاستثنائيّ مع تجديد الكنيسة الجذريّ قد نتج من اعتمادات جديدة للتقليد مهما كان نوعه. إنّ الإصلاح خير دليل على ذلك، ولكنّ القرن العشرين يطرح أيضًا بعض النماذج الدراميّة عن ذلك. فإذا نظرنا إلى تقاليد الأرثوذكسيّة المذهبيّة الثلاثة الكبرى، والكاثوليكيّة الرومانيّة والبروتستانتيّة بين ثلاثينيّات وخمسينيّات القرن الماضي، من الواضح أنّ حركات الحياة اللاهوتيّة العظمى هي كلّها حركات «انتعاش»، شفاء، بدل أن تكون تجديدًا أو مجرّد تكرار. في العالم الأرثوذكسيّ، ولّدت القراءات الجديدة التي قام بها اللاهوتيّون الروس بشكل خاصّ عن الآباء اليونانيّين مقاربةً جديدة للاهوت الإنسان البشريّ وطبيعة المشاركة والجماعة التي لا يزال وقع تأثيرها مهمًّا في العمل المسكونيّ. وفي الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة، لدينا أوّلًا إعادة اكتشاف جهود الأكوينيّ عبر شخصيّات مثل جاك ماريتاين (Jacques Maritain) ثائرة على الكتب التقليديّة؛ ثمّ «اللاهوت الجديد» لمرحلة ما بعد الحرب التي كان فيها التمسّك بالكتب التقليديّة مهدّدًا باكتشاف الآباء اليونانيّين هؤلاء أنفسهم. لقد تخلّى اللاهوتيّ البروتستانتيّ الرئيسيّ في ذلك الوقت، كارل بارث (Karl Bart)، عن أشدّ نماذج الحداثة اللاهوتيّة الفكريّة العصريّة والسهلة المنال من أجل التفكير مجدّدًا في موضوعات بولس (Paul)، وأنسيلم

(Anselm)، وكيركيغارد (Kierkegaard)، وكالڤن (Calvin)، ذات الصلة الوثيقة، وإمكانيّة المساهمة الحاسمة في الكوارث التي حصلت في ألمانيا إبّان القرن العشرين.

في الواقع، لم تحقّق أيّ من هذه الحركات أو الشخصيّات نجاحًا باهرًا على يد أشدّ مؤرّخي الأفكار المحترفين صرامةً. وفي ضوء ذلك، من الواضح أنّ الآباء اليونانيّين الذين قرأ لهم اللاهوتيّون الروس أمثال فلاديمير لوسكي (Vladimir Lossky) وجورج فلوروفسكي (Georges Florovsky) قد تمّ استيعابهم من خلال فلسفة شبه هيغليّة (Sub-Hegelian) بحسب ما تمّ العمل عليه على يد فلاسفة روسيا الدينيّين الغرباء المنتمين إلى «العصر الفضّيّ» قبل الحرب العالميّة الأولى - الفلاسفة الذين رفضهم اللاهوتيّون الجدد بقوّة.

وتدين نسخة ماريتاين (Maritain) عن القدّيس توما الأكوينيّ كثيرًا لموريس بلوندیل (Maurice Blondel)، حتّى ولو كانت ردّة فعل وحسب، ولهنري برغسون (Henri Bergson)، وكذلك لقراءة خاصّة للأكوينيّ في القرن السادس عشر. ولا شكّ في أنّ انتعاش الآباء الكاثوليكيّ الذي حصل ما بعد الحرب كان ليكون مختلفًا جدًّا لولا بلوندیل - ولكنّه كان سيكون مختلفًا أيضًا من دون التحدّي الفوريّ الذي تطرحه الوجوديّة. فإنّ فهم كارل بارْت لكيركيغارد له أثره الشديد في فهم بارْت لأنسليم وكالڤن وحتّى القدّيس بولس. كما وأنّ تفسير بارْت اللامع لتعليم كالڤن عن القدَر يقدّمُ بكلّ وضوحٍ رؤيةً ما كان كالڤن ليفكّر فيها.

ولكن، مرّة أخرى، يجدر بنا أن نتساءل عن الطريقة التي تصبح فيها الأشياء ممكنة. عندما قرأ فلاديمير لوسكي للآباء

اليونانيّين، قد قرأ بالطبع وهو يتذكّر قرونًا من التاريخ الفكريّ الأوروبّيّ، وبشكلٍ خاصّ، من تراث أسلافه (على الرغم من انتقاده إيّاه بطرق عدّة). ولكنّه طرح أيضًا سؤالًا منطقيًّا تمامًا وهو التالي: كيف تجد بعض التيّارات أصلها في كلّ ذلك؟ بقلقه على منطق اللاهوت الثالوثيّ في القرن الرابع، كان قادرًا أيضًا على استنتاج أنّه يستحيل التركيز على مفهوم الهويّة الروحيّة المميّزة التي لا يمكن أن تقتصر على مجموعة ميزات مشترَكة، إلّا في سياق البحث عن الأدوات الفكريّة المناسبة للوحي. ويتطلّب منّا الإيمان المسيحيّ طريقةً معيّنة للكلام على الله بصفته أكثر من فرد يتمتّع بطبيعة إلهيّة، من دون أن يقع في الفخّ الخرافيّ وهو أن يفترض أنّ عددًا من الأفراد يتمتّعون بطبيعة إلهيّة. إنّ ما ينبثق ببطء وتردّد عن ذلك هو نوع من التعدّديّة الإلهيّة على أنّها علاقة متبادَلة بين الأعمال المستمرّة، كلّ منها يتميّز بعلاقته بالآخرين، وبصفته عمل عطاء ذاتيّ، وتفريغ شخصيّ، وانتقال من الفرديّة إلى الهويّة في الآخر. ثمّ إنّ الطابع الذي نتخيّله عن الهويّة الشخصيّة المتميّزة، والغامض بالفطرة، شيء يجدر بنا أن نفكّر فيه من خلال علاقتنا بالبشريّة أيضًا على أساس أنّها إلهيّة، بما أنّ البشر هم على صورة الله. وهكذا ندرك أنّ الإنسان يتحلّى تجاه ذلك بمقاومة مطلقة للصنف والنوع الذي نراه في حياة المسيح المتشابكة. في الواقع، لا يسلّط أفراد الثالوثيّة الضوء على فرديّة الإنسان (ألا وهي الإيمان بثلاثه آلهة)؛ بل إنّ فرديّة الإنسان تمثّل بالأحرى صورةً مكسورة للإنسان الإلهيّ. ذلك أنّنا كلّما تخلّينا عن فكرة النفس على أنّها واحدة بين مراكز عديدة يمارَس من خلالها عدد من السمات المتكرّرة، نتمكّن من فهم أنانيّتنا التي لا تكتمل إلّا عبر علاقة نسيان ذاتيّ، وندركُ الصورة الإلهيّة التي تشكّل قوّة إنسانيّتنا الأساسيّة.

أمّا لوسكي فمطالبته مضاعفة. أوّلًا، وبكلّ بساطة، هو يناقش قائلًا إنّه من دون الصراع الشاقّ الهادف إلى إيجاد كلمات مناسبة لسرّ الثالوثيّة المكشوف، لن نجد الكلمات المنصفة تمامًا لصميم كرامة الإنسان ونطاق موهبته المهيب. ولا ينبغي أن تخطر ببالنا الفكرة المراوغة المبتهجة المعقّدة عن التميّز الذي يعتَبَر أكثر من مجرّد فرديّة. ثانيًا، يفترض لوسكي أنّ عقيدة الثالوثيّة كما تطوّرت في القرن الرابع ألقت بآثارها وراءها، وقد نقول: إنّ ما يقال عن الله يؤثّر لا محالة، عاجلًا أم آجلًا، في ما نقوله عن البشريّة، نظرًا إلى مكانة الإيمان المسيحيّ العقائديّ الأخرى (الخلق والتجسّد).

إنّ التحليل العلميّ الذي دعا إليه الآباء عبر لوسكي في القرن الرابع هو على الأرجح من أجل إحداث نتيجة أشدّ إرباكًا ولربّما أقلّ إلهامًا. ثمّ إنّ تناقضات الآباء المفاهيميّة ستبسَّط؛ والمسافة بين أفكارهم عن البشر وأفكارنا «نحن» المعاصرين ستكون جليّة. من العادل أن نطرح أسئلةً جدّيّةً عندما يثار شيء مثل لاهوت لوسكي على أنّه «تعليم الآباء». وعلى الرغم من ذلك، لا بدّ لي من أن أقول إنّ عددًا كبيرًا من أقوال لوسكي لا يزال غير متأثّر بما عناه «فعلًا» كتّاب القرن الرابع في أبحاثهم. إنّه يطالبهم بأن يحرّكوا، في الواقع، النقاش اللاهوتيّ، وأن يسمحوا بأن تقال الأمور التي لم تُثَر في السابق كما هي؛ وبصفته لاهوتيًّا وليس مؤرِّخًا مفكِّرًا، يفترض أنّ اللغة الجديدة التي تستخدَم في الحديث عن الله ستؤثّر طبيعيًّا في فهم البشر الذاتيّ. ويواجه لوسكي حتمًا، بصفته عصريًّا، وكونه راغبًا عصريًّا في تحديد الاهتمام الذاتيّ بكرامة الإنسان أو حرّيّته، تحدّيًا هو الربط بين هذه المخاوف وتُراثه العقائديّ الخاصّ.

وأتى ردّه بأن يقول إنّ الاهتمامات «العصريّة» هذه تحديدًا هي في الواقع التأثير الطويل الأمد لتحوّل في اللغة اللاهوتيّة منذ حوالى ألف وستّمئة سنة. وتمثّل أهمّيّة هذه الاهتمامات وخطورتها دليلًا على أصلها في تفكيرنا بأهمّ المسائل التي قد تعترضنا. كذلك، فأفضل طريقة لمواجهة التحدّي الذي فرضه أسلوب الكلام على هذه المخاوف اليوم هي استخدام علم الآثار الإبداعيّ الذي يوجّهها إلى أصلها الصحيح.

ثمّة أمر مشابه وفعّال في الواقع بكتابات الأكوينيّ: ما هي الطريقة الأفضل للتطابق والاحتجاج الحديث على آراء البشر الجامدة في هويّتهم بدلًا من استعادة كلام توما عن فعل الوجود - الوجود على أنّه عمل لا يعيقه أيّ شيء، بل فيه كائنات محدودة تحاكي قلب الفعل بحسب مستويات استجابتها الفطريّة لحركة الوجود المحدود التأسيسيّة؟ أو في سياق الإحياء الآبائيّ الكاثوليكيّ، ما هي الطريقة الأفضل لتغيير فكرة يحتمَل أن تكون باطلة، تقول إنّ أهداف الله من الخلق هي أساسًا غير مرتبطة بأهداف الأشياء (والبشر) «الطبيعيّة» ولا تتعلّق بإحياء قناعة الآباء اليونانيّين بأنّ الخلق قد تمّ للانفتاح على مستقبل الله، وبأنّه قائم بحدّ ذاته وحسب؟

وقد لخّص هنري دو لوباك (Henri de Lubac)، وهو من أهمّ الأشخاص الذين طرحوا المقاربة الجديدة هذه لكتابات الآباء، الوضعَ بدقّة بارزة في كتابه **تناقضات الإيمان** (*Paradoxes of Faith*):

في وجه الوثائق التي تعيدنا إلى جذور إيماننا، ثمّة موقفان متناقضان لا غنى عنهما كلَيْهما.

في الواقع، يجب أن يكون الناقد قلقًا على الدوام من تحميل النصوص أكثر من معناها، ومن «جعلها تقول أكثر من كلماتها المكتوبة»، ومن السماح لنفسه بأن يتأثّر عن غير قصد بكلّ ما انتُزِعَ منها بالتالي، من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّ رجل الدين لا يخشى أن يفهمها بكلّيّتها؛ إذ يجدر به أن يتجنّب ما هو اعتباطيّ، لأنّه يرغب في التعمّق أكثر في تلك النصوص.

أن نقرّب النصوص من تاريخنا محاولةً منّا أن نتجنّب التضليل أو الرعاية ليس بالأمر السهل. وها نحن نعود إلى بعض المسائل الأساسيّة التي بدأ معها هذا البحث. نحن معرّضون لتفتيت الاختلاف الحقيقيّ بين الحاضر والماضي، متجاهلين ما يجعل الماضي غريبًا حقًّا بالنسبة إلينا؛ كذلك نحن معرّضون للتعامل والماضي وكأنّه مجرّد محاولات غير مناسبة للتفكير والقيام بما نظنّ أنّنا نعرفه حاليًّا ونقوم به. ولكنّ قراءةً لاهوتيّةً ذكيّة لتاريخنا تتطلّب ما هو أشدّ جدّيّة. من أجل أن نتمسّك بالاختلاف الحقيقيّ وأن نؤمّن استمراريّةً صادقة، نحن بحاجة إلى ما يسمّيه لوباك نقدًا؛ من الضروريّ أن نسمح للعلماء الناقدين بأن يشكّوا ويقلبوا رأسًا على عقب ما هو موجود أمامنا، أن يقوموا بالأسوأ؛ ولكن، لا يمكن أن يغيب عن بالنا أنّ هذا التاريخ إن كان تاريخنا، فإنّ دراسته تعني دراسة هويّتنا الشخصيّة.

في رأي المؤمن، يمكن القول إنّ المبدأ الأساسيّ هو مبدأ التشابه. نحن نقرأ ماضينا واثقين بأنّه ثمّة واقع نتّصل فيه بعضنا ببعض، شيء يدركه كلّ منّا على طريقته ضمن سياقات مختلفة وغير قابلة للاختزال؛ وكما سبق أن وضّحنا، فإنّ هذا الواقع تحديدًا هو علاقتنا بالله في المسيح. وكما في كلّ تشابه يحصل

بالميادين الفكريّة كافّة، فإنّ تقليص الفرق يعني إضعاف الضغط الضروريّ في المبدأ. لقد أشرت في الفصل الأوّل إلى الميل للبحث عن فترة من تاريخ المسيحيّة لم تعتم فيها التباسات التاريخ البشريّ العاديّة وفساده المألوف حقيقة الإنجيل - كنيسة بدائيّة مساوية بين البشر، تركيب متناغم من القرون الوسطى، عصر ذهبيّ أنكليكانيّ قبل الحرب الأهليّة. في العصر الحديث، كان هناك ميل متكرّر للنظر إلى مجالات الكنيسة المهمّشة ثقافيًّا من أجل الوحي. ولقد كانت المسيحيّة السلتيّة والمسيحيّة السوريّة بمثابة هزيمة «للتيّار الرومانيّ أو البيزنطيّ الحاكم». ولا يزال هذا النموذج تحديدًا يُعتَبَر في أنحاء عدّة من الأرض نموذج تأكيد للخلق، وبناء الجماعة، وإيمان غير هرميّ يقدّم بديلًا من العقيدتَيْن الأوغسطينيّة أو الرومانيّة وممارساتهما. وفي بعض الأحيان، يتمّ تعزيزه عبر قراءة خياليّة لبيلاجيوس (Pelagius) (المواقف الإيجابيّة تجاه الخلق لأنّه من أمر مماثل للخطيئة الأصليّة)، وأحيانًا أخرى عبر فهم خياليّ أيضًا للديانة السلتيّة القديمة (بطريقة كانت ستفاجئ كثيرًا هؤلاء القدّيسين الويلزيّين والإيرلنديّين الذين رموا مذابح الوثنيّين بحماسة تساوي حماسة أيّ رومانيّ).

هذا ليس مضيعة للوقت أو أمرًا يخلو من الأهمّيّة؛ إذ إنّ ارتباطًا حقيقيًّا بنّاءً بأشكال الإيمان غريبة عن تلك المفترضة في التيّار الحاكم هو أحد أهمّ الموارد الناقدة التي يمكن أن تساهم في فهم ناضج للكنيسة. ولكنّه قد يصبح خطيرًا وباطلًا إذا حوّلنا أيّ جزء من الماضي إلى مرآة لتفضيلاتنا وافتراضاتنا الشخصيّة. ينبغي أن نعود هنا إلى نقطة ذكرناها في الفصل الأوّل ونفصّلها أكثر. ثمّة جماعات ومجموعات في الماضي قُمِعَت أصواتُها

حتمًا بسبب هرميّة قلقة وغالبًا ما كانت عديمة الضمير - نساء، ومعرفيّون، وسلتيّون؛ ولكن، كونهم عانوا القمع لا يعني أنّهم قُمعوا لأنّهم آمنوا بما نؤمن به نحن. إنّ مجرّد أنّنا نتمتّع بمستويات انزعاج متعدّدة من قرار «التيّار الحاكم» في الكنيسة لا يخوّلنا أن نفكّر في أنّ كلّ هؤلاء الذين خالفوه الرأي يوافقوننا نحن. لقد هاجم المعرفيّون الهرميّة الأسقفيّة والالتزام الحرفيّ بال**كتاب المقدّس**؛ كما أنّ مجموعات عديدة منهم قد جادلت من أجل الانشقاقات الصلبة المحتومة بين طبقات البشر، أو من أجل شرّ الجسد والأنثى. مهما كان ما نريد قوله عنها، يجدر بنا أن نحذر من اعتبارها رائدةً في الإيمان الليبراليّ والمنير المؤهَّل للسوق العصريّة. كذلك، فقد عارض المسيحيّون السلتيّون أوجه مركزيّة سلطة الكنيسة - ولكن، ليس في ما يتعلّق بالأخلاق أو العقيدة أو حتّى الليترجيا العامّيّة؛ أمّا إذا التفت أيّ شخص إلى كتب التوبة الإيرلنديّة فيجب أن تحرّره من مفهوم خاطئ هو أنّ السلتيّين المسيحيّين كانوا معادين القانون بالفطرة. لقد عارض بيرجيوس لاهوت الخطيئة الأصليّة، ولكنّه ناقش بالتالي في الواجب المطلق لإطاعة القانون الأخلاقيّ باذلًا جهودًا خاصّة وخاضًا لعقوبات صارمة في حال عصيان الأوامر. إذا أردنا أن نتعلّم من أيّ قمع مماثل أو أصوات محرومة، يجدر بنا أوّلًا أن نتركها تكون نفسها؛ فهي على الأقلّ غريبة بقدر غرابة الأصوات «الأرثوذكسيّة» الآتية من الماضي.

في الواقع، إنّ الاعتراف بالتشابه وتطويره يعني السماح للآخر التاريخيّ بأن يكون آخر (فإذا لم نسمح له بذلك، يعني أنّنا ندير ظهرنا لفكرة التغيير الحقيقيّ في الزمن)، مستكشفين لاحقًا مديونيّتنا الفعليّة أو الممكنة لذلك الآخر، ولدوره في رسم عالمنا

الخاصّ وإمكاناتنا الخاصّة. ففي رأي المسيحيّين، إنّ هذا التشابه مرتكز نهائيًّا في المسيح - معتقدين أنّ فعلًا واحدًا يحدث في جسد المسيح، وأنّ صلاةً واحدةً تتلى فيه. وفي ضوء هذا المعتقد، لدينا سبب كافٍ لئلّا نحاول تقليص غرابة ماضي الكنيسة؛ المشكلة الوحيدة تكمن في أن نعتمد على بقاء المشاعر أو التعبير وهما عنصران يمكن إظهارهما بسهولة وفوريّة. ولكنّنا إذا افترضنا وحدةً تعتمد على حضور المسيح المعطى إيّانا، فقد يكلّمنا وجه من أغرب وجوه الماضي غير الواعدة على ما يبدو بشكل مفاجئ - ليس بطريقة تزيل صعوبتها، أو قبحها أحيانًا، بل عبر توسيع وعينا للمسيح الذي لا يقتصر عمله على نطاق ضيّق من الأشخاص والأوضاع التي نجدها ملائمة.

في التحليل الأخير، ثمّة نوع من التبادل في العمل بين معتقداتنا عن المسيح وموقفنا من جسده التاريخيّ. في الحقيقة، يسمح لنا اقتناعنا بطبيعة المسيح الإلهيّة أن نتمكّن من إدراك حضوره في حياة عددٍ لامحدود من الناس مرتبطة به بفعل الإيمان؛ ثمّ إنّ العمل المستمرّ «لقراءة» حياة البشر وإيجاد المسيح يعبّئ عمليًّا الإيمان بهويّته التي تفوق مجرّد كونها فردًا تاريخيًّا من الماضي. فكلّما نظرنا إلى تنوّع الماضي المسيحيّ وأصغينا إليه، تمسّكنا بشيء ممّا يجعل السجلّ المسيحيّ ممكنًا، هو الذي يفكّر المسيحيّون فيه كلّهم ويتصرّفون تجاهه بردّة فعل.

- ٣ -

إنّ بعض ما كنّا نفكّر فيه يطرح مسألة السلطة في الكنيسة - ليست بنيات الجماعة الفعّالة والتنفيذيّة بقدر ما هي المعيار الذي

سيوجَّه من خلاله النداء لرسم حدود ماهيّة المسيحيّ. وعلى مرّ العصور، كما سبق أن رأينا، كان التاريخ بحدّ ذاته مستغَلًّا بطرق عديدة بغية الإجابة عن هذا التساؤل. في رأي يوسابيوس إبّان القرن الرابع، كانت العقيدة التي تُعلّمها من دون توقّف كنائس المتوسّط الحضريّة العظيمة على يد قادة وأساتذة روحيّين، المعيارَ الذي يمكن أن يُقاس به الابتكار؛ طريقة لم تكن لصالحه في مجمع نيقيا. وفي رأي بعض المدافعين البروتستانت الذين عاشوا بالقرن السادس عشر، كان هناك نقطة تحوّل في تاريخ الكنيسة غيّرت بعضَ الأمور إذا ظهرت: لقد دعا جون جويل (John Jewel)، مطران سالزبري (Salisbury) وأهمّ مدافع متميّز عن الكنيسة الإنكليزيّة البروتستانتيّة في القسم الأوّل من حكم الملكة إليزابيت الأولى، إلى أوّل ستّمئة سنة من المسيحيّة. في حين أنّ غيره من الأشخاص كانوا أضعف دقّةً وتفصيلًا، ولكنّهم وافقوا على أنّه ثمّة حقبة قديمة قادرة على أن تكون نقطة تحوّل في الجدال.

من الواضح منطقيًّا أنّ هذا بحدّ ذاته لا يشكّل إجابةً على مخاوف السلطة. ثمّة العديد من المشكلات في تعيين حدود العصر الذهبيّ، والعديد من النداءات الخاصّة التي يجب القيام بها عندما يكون الدليل على النقاوة البدائيّة أقلّ من قاهر. إنّ الفكرة في مجملها القائلة إنّ هناك حقبة متميّزة ليكون المرء مسيحيًّا هي فكرة في غاية الغرابة. لقد جادل كيركيغارد بشغف معبّرًا أنّه ما من شيء ميّز المؤمن في الماضي وقد يميّزه في المستقبل إذا أصبح معاصرًا لأولى شهادات الإيمان؛ هذا ما سيجعل الإيمان يعتمد بحدّ ذاته نوعًا ما على فرص الوقت. فإذا اعتبرنا أنّ **الكتاب المقدّس** هو نقطة تحوّل في التعليم السلطويّ،

فهذا لا يعني أنّ كلّ ما نحتاج إليه من أجل الوصول إلى الإيمان الأرثوذكسيّ هو إعادة بناء ما كان يدور في عقول واضعي **الكتاب المقدّس**. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكننا أن نكون مسيحيّين من دون **الكتاب المقدّس** أو تاريخ قراءته، ونحن نبحث باستمرار في هذا الاتّجاه عن حلٍّ ما لمناقشاتنا وشكوكنا.

ثمّة استجابة نشأت في هذه الصفحات قد توضع بهذه الطريقة، تتصرّفُ قليلًا في جذر كلمة «سلطة». وتكمن المسألة هنا في «تأليف» مَن نحن وما نحن: السلطة في تعليم الكنيسة مقيّدة بما يجعل وضعَ الكنيسة مفتوحًا على تأليفها في فعل الله. إنّ نوع الأسئلة التي يحتاج المؤمن إلى اعتبارها في مواجهته النزاعات أو التجديد الجدليّ هو كيف أنّ خيارًا معيّنًا في النقاش أو ابتكارًا معيّنًا يميل إلى تعتيم شفافيّة الكنيسة تجاه عمل الله. تحتاج المطالبة بأن تكون أيّ ممارسة جديدة أو تعليم جديد قائمًا من دون إضعاف شفافيّته إلى إثبات نفسها من خلال عرض طريقة استنادها أو انفتاحها على الاعتراف بالأولويّة الإلهيّة، وكيف يمكن أن ترتبط بالتأليف الإلهيّ لجماعة الإيمان. من هنا أهمّيّة البرهان القصوى على أساس اللغة الشائعة الأشدّ عالميّة، أيْ لغة **الكتاب المقدّس**؛ ولكن أيضًا أهمّيّة التمتّع بمقاربة مقلقة لاهوتيًّا لماضي الكنيسة، وللطريقة التي تُطرَح فيها المسائل الجوهريّة في الكنيسة أثناء النقاشات التي تدور على القرون الماضية.

فلنأخذ مثالَيْن، لكلّ منهما صداه على الساحة الكنسيّة المعاصرة. أوّلًا، ثمّة جدال واضح ومشتعل في أجزاء الكنيسة الأنكليكانيّة عن إمكانيّة ترؤّس الناس العلمانيّين الاحتفال بالذبيحة الإلهيّة؛ والممارسة قائمة أصلًا في بعض الجماعات الأخرى المقيّدة والمراقبة بأشكالٍ مختلفة. تتمّ المدافعة عن

الفكرة لأسباب مختلفة، كلّها جدّيّة لاهوتيًّا. إنّها مسألة يبدو أنّ **الكتاب المقدّس** من خلالها بعيدٌ عن أيّ توجيه مباشر؛ إنّها استجابة للحاجة الرعويّة؛ إنّها طريقة للتأكّد من كمال بقاء الطائفة المسيحيّة في كلّ مجمع عُقِد للصلاة (وبالتالي ضمانة قابليّتها للحياة بحيثُ إنّها جمعيّة إفخارستيّة).

كيف ترتبط الفكرة بلاهوت «تأليف» الكنيسة الأساسيّ في قلب عمل الله؟ سيقول المدافع عنها إنّها على الأقلّ مسألة لامبالاة في هذا السياق. وعلى الرغم من أنّها ترفض لاهوتًا معيّنًا تابعًا للخدمة الرهبانيّة المناهضة إيجابيًّا للدين (فكرة طبقة مميّزة من المسيحيّين الذين يتمتّعون بقوى خارقة)، قد يقال ذلك من أجل تعزيز لاهوت سليم للكنيسة. عندما نرفض أن يكون مجمع مخلص بحاجة إلى النوع الخاصّ هذا من ضمانات الأصالة الهرميّة أو المنظّمة، فهذا يعني تسليط الضوء على كلمة الله للمجمع فوق أيّ اعتبارات بشريّة مؤسّساتيّة.

لا بدّ من أن يتمّ النقد من خلال التركيز على الخطر اللاهوتيّ من إيلاء أهمّيّة للمجمع المحلّيّ، من دون توضيح ما يجعلُه، عضويًّا، متّحدًا بالكنيسة الكاثوليكيّة. إنّ كونَنا ندينُ بهويّتنا المسيحيّة لمسيحيّين آخرين اليوم وفي الماضي، هو وجهٌ مركزيّ للإيمان بأنّ الكنيسة هي جسد المسيح، وليست مؤسّسة بشريّة عابرة. إنّ ما يحتاج إليه احتفال خادم الرهبانيّة بالذبيحة الإلهيّة لا يتعلّق بقوى الخدمة، بل بكاثوليكيّة المجمع، وانفتاحه على الكنيسة الشاملة واعترافه بها، لتكون الذبيحة الإلهيّة أكثر من مجرّد صلاة لهذه المجموعة وحسب. ثمّة إجابة أشدّ تفصيلًا قد تحقّق ذلك من خلال الوقت. إنّها توجّهنا «أكثر» إلى تضحية المسيح من خلال وهبه ذاته للآب، تلك الحركة التي نجدُ أنفسنا

ننقاد إليها في «تضحيتنا» بالتسبيح والشكر. فمن دون بعض الوسائل التي تساعد في التطابق بين العمل المحلّيّ هذا وعمل الكنيسة كلّها والمسيح بجسده كلّه، نحن نضعِف (حتميًّا؟) نموذج الكنيسة بصفتها شبكة تبعيّة متبادَلة واعتراف مشترَك. بصورة مجرّدة، قد نجد بعض الطرق التي تفسّر ذلك بشكلٍ مُغايِر عن خادم الرهبانيّة؛ ولكن في الواقع، هذه هي «قواعد» الاعتراف التي أثبتت نفسها (ليس في كنائس الرهبانيّات وحسب).

بالطبع، ثمّة مطالبات أخرى مناهضة قد تسمَع ولا بدّ من أن تُسمع عبر المدافعين عن التغيير في الممارسات؛ ولكنّني كنت أرمي إلى إظهار كيف يُقدّم برهان لاهوتيّ على هذه المسائل، إضافةً إلى دعوة من الجهتين إلى مبدأ الشفافيّة تجاه عمل الله. فحتّى لو لم تكن الأدلّة الدينيّة قاطعة، ثمّة إمكانيّة لظهور معيار يتطابق وفعلَ الوحي. ذلك أنّه حيثما تتواجد مادّة دينيّة واضحة تُذكر من جهة أو أخرى (كما في النقاشات عن الطلاق، وخدمة النساء، أو نشاط المثليّين)، يصبح التحدّي الذي يفرضُه برنامج الابتكار هو تبيان أنّ أيّ تغيير مرغوب فيه، في إخضاع جانب واحد من النصّ الدينيّ لجانبٍ آخر، أو في النقاش في إعادة تقييم مجموعة من النصوص، لا يضعِف التزام اتّخاذ الكنيسة أساسًا المبادرة والموهبة من مصدرٍ آخر. وبالتالي، تظهر بعضُ أوجه الإحباط في هذه الجدالات: بعض الأشخاص الذين يجادلون مقتنعين بضرورة التجديد محبطين لأنّ المعارضين يفترضون بثبات أنّهم يناقشون انطلاقًا من مواقف اجتماعيّة راهنة وحسب؛ وبعض الأشخاص الذين يدافعون عن اتّفاق قائم لا يقلّون إحباطًا عن القسم الأوّل لأنّ آراءهم تُعتبر عقلنةً لتعصّبٍ ما أو ردّاتِ فعل. كلّ هذا سيبدو أقلّ تثقيفًا إذا - كما ذكرنا في

الفصل الثاني - كنّا قادرين على تمييز المعيار الخاصّ بالاعتراف بالبرهان اللاهوتيّ على أنّه كذلك، وعلى ربط المسائل المعيّنة بالهموم الكامنة وراء نزاهة الكنيسة بحدّ ذاتها.

فلننتقل الآن إلى المسألة الثانية التي قد تساعدنا في تفسير طريقة النقاش. لا شكّ في أنّ التزام الكنيسة بالحوار بين الأديان في الربع الأخير من القرن العشرين قد طرح مسألة الحدود العمليّة: هل من الجيّد أن تشارك في صلوات حوار الأديان؟ للوهلة الأولى، يبدو واضحًا أنّ هذا الموضوع يطرح مشكلة للمسيحيّ: فإذا كانت الصلاة المسيحيّة عمل المسيح في جسده، لن تكون بالتالي مجرّد عمل بشريّ ذي سياقٍ وموضوع مبهمَيْن. إنّ الصلاة عبر استخدام كلمات مشتركة مع غير المسيحيّين يعني افتراض أنّ الصلاة فعل نحن مسؤولون عنه نوعًا ما؛ وهو يحصل عندما نقرّر وبالطريقة التي نقرّر بها.

أمّا إذا كان هناك صلاة بين الأديان تقوم على أسس لاهوتيّة، فلا بدّ من أن تتطوّر بطريقة تبدو فيها تعبيرًا مناسبًا عن الشفافيّة تجاه مبادرة الله في الكنيسة؛ ينبغي أن تبدو وكأنّها عمل من أعمال الكنيسة في الواقع. صحيح أنّ الأمر صعب، ولكنّ أيّ لاهوتيّ كُفؤ قادر على التفسير بأنّ عمل الصلاة في المسيح المرفوعة نحو الآب هو أمر «يتميّز» به المعمَّد عارفًا أنّ هذا ما يحصل على الدوام عندما يسلّم نفسه إلى الصلاة الجماعيّة أو الفرديّة؛ أمّا اكتساب اللغة المستخدَمة على الدوام للتعبير عن هذا الأمر فهو تحويل النظر عن هبة العلاقة بالمسيح المصلّي. إنّ المكوث بجانب الأفراد الذين يعتنقون ديانة أخرى هو عمل صلاتيّ لا يبطل مكوثنا في المسيح: فالكنيسة، العاملة في المسيح، قائمة حيثما يقيم المعمّدون؛ ولا وصول إلى أيّ تفاهم

من خلال إيجاد كلمات نتشاركها أحيانًا مع هؤلاء الذين لا يشاركوننا العماد.

أنا أعترف بأنّني غير مقتنع تمامًا بهذا الكلام؛ ولا أظنّ أنّ أيّ نوع من البراهين التي تدافع عن الصلاة بين الأديان من شأنها أن تفي بأيّ شكل من الأشكال بالمعايير التي كنت قد اقترحتها - لنرى إن كان أيّ برهان لاهوتيّ فعلًا قادرًا على تأكيد ذلك، عوضًا من افتراض أنّ الموضوع ليس محلّ نقاش. في نهاية المطاف، أظنّ أنّ فصل العنصرَيْن هنا، أعني الارتباط الباطنيّ بالمسيح والمرونة الخارجيّة مع الكلمات والأشكال، ينزع شيئًا أساسيًّا من الفكرة القائلة إنّ الله يدعو الجماعة كي تكون واقعيّة، تستخدم لغة تحمل في كلماتها ارتباطًا مشترَكًا بدعوة المسيح. فإذا ابتعدنا عن ذلك، يصبح واقع الكنيسة المرئيّ خيارًا تقريبًا، بطريقة تجعل الترابط بين المؤمنين في ما بينهم أشدّ تجرّدًا - وتحديدًا الترابط كموضوع مرئيّ، ومادّيّ، وتاريخيّ، واستخدام لغويّ.

ويجدر بي أن أضيف وجهة نظري من الأمر، فأنا أعتبر أنّه من البديهيّ أن يظهر تقارب مهمّ ومبدع بين اللغات المستخدمة في الحوار بين الأديان. وكما قيل غالبًا في السنوات الأخيرة، فإنّ المفردات اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلاميّة المستخدمة للتحدّث عن الله تتمتّع بأصول مشتركة؛ كذلك فإنّ الإصغاء الودّيّ إلى كلام الديانات الأخرى على الله ليس سوى مسألة تعمّق روحيّ وغنى فكريّ. أبعد من ذلك، لقد اكتشف الحوار المسيحيّ-البوذيّ أنواعًا أخرى من النقاط العميقة المشتركة. ولكنّ الإصغاء إلى بعضنا بعضًا يعني الإصغاء إلى اللغة التي تعبّر عن هويّات مختلفة؛ فإنّ الإصغاء إلى المسيحيّين يعني أنّه يجدر

بهم أن يتكلّموا انطلاقًا من موقع المعمَّد. يمكن أن يدعم الواحد الآخر بصمت، وأن نرحّب بأيّ فرد من دين آخر بفعل صلاتيّ في قلب جماعتنا، وأن يتمّ الترحيب بنا في جماعاتٍ أخرى. إلّا أنّ اكتمال الفعل الصلاتيّ هذا - بالنسبة إلى المسيحيّين وغير المسيحيّين على حدّ سواء - يتطلّب تأكيده على أنّه موضع السلطة والشفافيّة، في رأيي. إنّ محاولة إيجاد لغة غير ملزِمة لعمل صلاتيّ مشترَك لا تزال تبدو وكأنّها إبعاد النظر عن قناعة المسيحيّين المركزيّة بأنّهم قادرون على الاعتراف بعمل كلّ فردٍ آخر عبر حدود الوقت والاختلاف الثقافيّ. إنّ هذا الاعتراف الذي يحصل بشكل أساسيّ في اللقاءات بين الأديان، عندما يلتمس المسيحيّ قوّة المسيح في الآخر، لا يمكن الاحتفال به كاملًا إلّا عندما يكون ثمّة فهم ذاتيّ مشترك (وإلّا سيقود ذلك إلى تجنّب متغطرس للغيريّة المستمرّة والحقيقيّة).

إنّ النقاشات الموجزة هذه وغير الملائمة محاولة لإظهار معنى اللاهوت التاريخيّ في ما يتعلّق بتميّز الجماعة المسيحيّة الأساسيّ من حيث الصلاة، وقد تساعدنا في تجنّب شكل النقاش المعتاد في الكنيسة، والذي لا يبدأ بتوضيح ما قد يكون معيارًا مشتركًا، أيْ إنّ ما يمكن أن يتّفق عليه المشاركون كلّهم يُعتَبَر برهانًا. بمعنى آخر، إنّني في هذه الصفحات أحاول أن أثير طريقة تلزِمنا في الماضي المسيحيّ وتكون في الواقع بنّاءة للمسيحيّين كما يلي: التاريخ المسيحيّ كانضباط روحيّ، وليس كانضباط حاسم أو علميّ وحسب. وقد سبق أن ركّزتُ على أنّه لا يكون انضباطًا روحيًّا ما لم يكن حاسمًا؛ كان تطوّر بعض تقنيّات التاريخ العلميّ بمثابة عامل جيّد ومفكِّك لروايات الماضي المتميّزة بالخدمة الذاتيّة والدعاية. ولكنّ التقيّد بذلك يعني أن

نقصي أنفسنا بالوقت المحدّد، بصفتنا مؤمنين معاصرين، عن النقاش المستمرّ في جسد المسيح. أكنّا نستخدم الماضي معيارًا صلبًا للإصلاح أو نتجاهله كونه سجلًّا للخطأ الحاصل قبل الحقبة المعاصرة، يعني أنّنا نبتعد عن حياة الماضي الحقيقيّة. وعندما يتعلّق الأمر بتاريخ الكنيسة، فإنّ الحياة الحقيقيّة هذه هي في صميمها حياة المسيح.

- ٤ -

لا شكّ في أنّ قواعد السلوك الروحيّة هي طرق تتحدّى الافتراض القائل إنّني - أيْ إدراكي، الأنا الإراديّة - أقف في وسط نماذج المعاني كافّةً. لقد صُنّف الصمت، والصوم، وقبول الأسرار، والتوبة وسرّ الاعتراف، وحتّى الإصغاء إلى العظة، في خانة قواعد السلوك الروحيّة لأنّها تعود كلّها إلى التمرين «غير المركزيّ» هذا الذي يعتقد المسيحيّ أنّه من دونه سيبقى تأثير الله الحقيقيّ فينا مكبوتًا، ولربّما مخنوقًا، بسبب سيناريوهاتنا الشخصيّة ودراميّتنا. ومن خلال هذا النقاش في الماضي المسيحيّ، بدا موضوع «اللامركزيّة» مهمًّا للغاية. في الفصل الأوّل، نوّهنا إلى صعوبة قبول أن يكون إدراكنا الحاليّ وهويّتنا هما ثمرة التفاعلات التي لا تُقاس. وقد تمّ التركيز في الفصل الأوّل ذاك على الطريقة التي نعود فيها إلى مسألة أساسيّة عن طابع الكنيسة كونها جماعة اجتمعت والتأمت بفضل عمل مستقلّ بحدّ ذاته؛ لذا فإنّنا كلّنا، في الكنيسة، نعيش «في أعقاب» شيء يسبق أفكارنا ومبادراتنا كافّة. وتعبّر الكنيسة الأولى عن ذلك في الشهادة، أي الاعتراف النهائيّ بأنّ حياتنا ليست ملكنا لإنهاء

الاستبداد البشريّ. وتمثّل النقاشات الإصلاحيّة جدالًا يطغى عليه الغاضب والعاطفة في ما يتعلّق بتجسيد أولويّة الله من دون خيانة مسؤوليّة المخلوقات الحقيقيّة في الوقت المحدّد لإيجاد اللغة والنظام الملائمَين لأفضل تواصل. ويبلور سجلّ نضال الكنيسة من أجل إيجاد تحديدها المناسب نظرةً معيّنة تجاه السؤال المتكدّر عن السلطة في الكنيسة: كيف نعيش ونتصرّف إذا كنّا جدّيّين في مساءلتنا فعل الله السابق؟

في الواقع، ينبغي أن يعزّز حسّ الغرابة في المجتمع وصعوبة الماضي حسّ الدهشة لدى المؤمن في نطاق التعبير والخبرة البشريَّيْن اللذين يمكن اعتبارهما مسيحيَّيْن، وبالتالي أن يشغل القناعة العقائديّة بأنّ عمل المسيح قادر على الظهور في أيّ سياق بشريّ ثقافيّ وخياليّ. ويقوّي حسّ الاستمراريّة الاعتراف - غير المرحَّب به على الدوام في بيئتنا الثقافيّة - بأنّ ما اعتبرنا قوله ممكنًا هو ما سبق أن تعلّمناه، وما علّمونا إيّاه، وما جعله الآخرون ممكنًا لنا. نحن ندرك أنفسنا وهمومنا في «مرآة بعيدة» (نستعينُ بعنوان كتاب مشهور عن القرون الوسطى الأخيرة)، ونتذكّر أنّنا لسنا مَن يكتب قصّته، وأنّنا لم نكتشف مجرّد ما يعنيه أن نكون بشرًا، ناهيك عمّا يعنيه أن نكون مسيحيّين. وأهمّ نتائج ذلك هو أنّنا لو كانت لنا حرّيّة الإصغاء إلى «غيريّة» الماضي الغريبة والمعترَف بها، لكنّا استعنّا بها في التعامل مع ما هو غريب عنّا الآن. إنّ سلوك العقل غير القادر على الالتزام بالاعتراف بماضي الكنيسة هو على الأرجح مغلق أمام ما هو مختلف أو صعب في الحاضر.

إنّ المسيحيّين في هذا الوقت لا يجدون الحديث عن النقاشات سهلًا أبدًا. أكانت المواجهة الليبراليّة-المحافظة في

قلب العديد من الكنائس الغربيّة، أو الحوارات الصعبة بين الكنائس الغربيّة والشرقيّة، أو أولويّات الكنائس المتنوّعة في العالم النامي وفي دول عالم «الشمال» المتطوّرة، فغالبًا ما تكون المشاكل هي نفسها. إنّ مواجهة هذه التحدّيات مسألة صعبة جدًّا إذا لم نكن نتمتّع بقواعد لطرح نقاط انطلاقنا، وإذا كنّا متشبّثين بافتراضات حول وضوح المكان الذي نحن فيه. أمّا الالتزام الجدّيّ بتاريخ الكنيسة بكلّ ما فيه من غرابة فهو الطريقة الوحيدة التي قد تنشأ من خلالها أسئلة مماثلة. وكما سبق أن قلنا، فإنّ كلّ دراسة جدّيّة نوع من انتزاع الملكيّة؛ ذلك أنّ الصعوبة مسألة أخلاقيّة، شيء يمنعنا من بلوغ الراحة التي نتوق إليها. وقد قال المطران وستكوت (Westcott)، الذي تأمّل في القرن التاسع عشر في مشكلات تحليل **الكتاب المقدّس**، إنّ الله قد كشف عن نفسه بطريقة تجنّبنا العمل، إذ إنّه يشدّد على ضرورة استمرارنا في النموّ من أجل الإصغاء (تذكير بكلام أوغسطينس في **الاعترافات** وتخيّله أنّ الله يحثّنا على «الاتّكال عليه لننمو ونتغذّى). في الواقع، يعتَبَر قسم كبير من نقاشنا تهرّبًا من العمل. أمّا قبول مهمّة العيش مع التاريخ الذي يشدّد على مشاركتنا فهو أحد تحدّيات الإيمان ليس في ديانة مكشوفة وحسب، بل في ديانة تعتبر كلّ فرد منّا مدينًا للكلّ. إذا لم يكن بيدنا الخيار لنبذ تاريخنا، فنحن مقيّدون بهذا النقاش المتطلّب، أعني بذلك التساؤل المتبادل هذا عن الماضي والحاضر الذي نكتشف فيه بشكل تامّ مَن نحن بصفتنا جماعة من جهة، ومسيحيّين معمّدين من جهة أخرى. وللخروج من هذا الوضع، نأمل أن تظهر الآن مهارة إصغائيّة ونقاشيّة أشدّ نضجًا.

ليس من وريد الصدفة أن تكون ثقافة مثل ثقافتنا قلقة من

جرّاء تحدّيات السموّ البديهيّ، مرتبكة بشأن الماضي الذي سلّطنا الضوء عليه نوعًا ما في الفصل الأوّل. ومن سخريّة القدر أن تكون ثقافة هدفها تأكيد التنوّع غيرَ قادرة لا بل عاجزة عن فهم الاختلاف المتجسّد في تاريخها الخاصّ، أو المسافة بين الماضي والحاضر. لا شكّ في أنّه كان على الحداثة الغربيّة أن تناضل على مدى عقود في وجه التحدّيات المتتالية من أجل بلوغ سموّها الطبيعيّ. وفي القرن العشرين، واجهت تلك الحداثة فلسفة شدّدت على توجّه وحيد للتاريخ، نظام علمانيّ، استطاع أن ينظّم التاريخ في وحدة قهريّة كما في أيّ رؤية دينيّة. ومع تراجع الماركسيّة، يواجه العالم الغربيّ حاليًّا نظامًا دينيًّا واضحًا وحرجًا ينكر إمكانيّة قيام تنظيم اجتماعيّ منطقيّ ومستقلّ للوحي. كما أنّ الحداثة الغربيّة، التي واجهت الإسلام أيضًا، كان لا بدّ لها من أن تجد صيغة التزام تسمح بالانتقاد الذاتيّ الحقيقيّ؛ في الواقع، يكاد الاعتراف بأنّ القصّة الجديدة العالميّة عن التواصل الشامل والتفاعل والرقابة الاقتصاديّين لا تقود حتمًا إلى قبول قصّة انتصار الحداثة الغربيّة العالميّ والمنطقيّ، يكون مستحيلًا.

إنّها الحالة هذه، جزئيًّا، التي من واجبها أن تحثّ المسيحيّين على معالجة مشاركتهم في تاريخ «الغرب» بحيويّة أكبر وجدارة أقوى. في الواقع، يشكّل تاريخ المسيحيّين جزءًا من سيرة الحداثة المنكرة غالبًا والمدفونة. ليس إبراز جزء من هذه السيرة إلى النور مجرّد أمر يُفيدُ الكنيسة؛ إنّه مساهمة جدّيّة ضروريّة لرفاه الثقافة الفكريّ والعاطفيّ. فإنّ الكنيسة التي تشاركُ في الثقافة الخاطئة تلك، الشائعة والمتفشّية، بشأن مكانة الإيمان في عصورٍ أخرى، هي بلا شكّ كنيسةٌ ضعيفة في شهادتها. ذلك أنّ هذا الشاهد ذو علاقة بوعد قامت به جماعة عالميّة قاعدتها

ليست افتراضات بشأن الحقّ والمنطق العالميَّين، بل بحسب قصّة تعرض كيف يصبح التواصل بين الغرباء ممكنًا من خلال صلة مشتركة بحضور الله وعمله في التاريخ - في شخص تاريخيّ. أن نحاول فهم تنوّع التاريخ المسيحيّ التامّ والاحتفال به على أنّه سجلّ جماعة واحدة يعني أن نقدّم إلى العالم الذي نعيش فيه نموذج حياة جماعيّة لا تعتمد على التجانس الثقافيّ. يبيّن التاريخ المسيحيّ كيف أنّ المسيحيّين - لئلّا نقول إنّهم أعادوا بناء الكنيسة - قد أعادوا اكتشاف جوهرها وأعادوا تحديده على الأقلّ. لطالما أشركت مهمّة إخبار هذه القصّة كاملة عملًا صعبًا هو تحديد ما يعطي الاستمراريّة أو الوحدة في قلب الانقسامات الأساسيّة؛ ففي عصر الأدوات التاريخيّة الأشدّ صرامةً وتشكيكًا، تبقى هذه المهمّة نوعًا ما أعظم بعد، إلّا أنّ الدروس التي ينبغي تعلّمها من جرّاء ذلك هي في المقابل أهمّ وبعيدة المدى أيضًا في حين نسعى الآن إلى إعطاء الهويّة المسيحيّة معنًى. أمّا إذا كان الغرباء التاريخيّون الذين احتفلنا معهم وناقشناهم غرباء عنّا أكثر ممّا ظننّا للوهلة الأولى، فتجدر الإشارة إلى غرابة واقع الكنيسة، وإيماننا بجسد المسيح. وهذا ما يعزّز القناعة بأنّ الاستجابة المناسبة لواقع الكنيسة هي الامتنان. فإنّ الكنيسة التي تفكّرُ منهجيًّا في ما يجعلُها في حالة شُكرٍ مستمرّ لوجودها هي بلا شكّ أشدّ فعّاليّة في شهادتها للوحي من كنيسةٍ توقّفت عن أن تعرفَ كيف تندهش بنفسِها. وفي عالم يتخبّط بين التنوّع الفوضويّ وبعض أنواع الوحدة العالميّة، يضفي الاعتراف بأنّ الجماعة البشريّة هي في الوقت نفسه هبة وهبة مفاجِئة، لمسة واقعيّة ترحيبيّة لما يبدو في معظم الأحيان مجموعة مشوَّشة من التطلّعات إلى الانسجام العالميّ.

إنّ الله الذي يتحلّى بهويّة مطبوعة في تاريخ يسوع وما بعده، المستكشَف والمفصليّ في تاريخ الكنيسة، هو إله لا يمكن أن نخفّض منزلته إلى مستوى وسيط بين الآخرين في قلب التاريخ. ذلك أنّ هذا الإله، بمعنى آخر، هو غريب في أشدّ الطرق الراديكاليّة الممكنة. وعلى الرغم من ذلك، لا تزال القصّة تروى عن إلهٍ يرغب في أن يتواصل والوسطاء البشريّين في كلّ مكانٍ وزمان. ويحتفل اللاهوت المسيحيّ بغريب إلهيّ يخلق عالمًا مشتركًا؛ وبالتالي، فإنّه يخلق نهائيًّا إمكانيّة قيام طبيعة بشريّة لا تعتمد على التحالفات البشريّة الزائلة ولا على تحديدات الاهتمام أو الهدف المشتركَيْن من أجل تحقيق انسجامها. وإذا كان استكشاف تاريخ الكنيسة قادرًا على إحياء التحدّي الكامل الذي يفرضه ذلك على القبليّة العلمانيّة والدينيّة، فهذا أمر يستحقّ العناء. أمّا إذا كان قادرًا على المساهمة على قدر معيّن من التواضع النقاشيّ في ثقافتنا الثرثارة وغير المتحلّية بالنقد الذاتيّ فهذا يفتح مجالات عديدة أمام ما قد يشكّل بيئة مخنوقة. وهذا ما قد يبيّن ولو قليلًا ما عناه المسيحيّون عندما جمعوا بين حرّيّتهم وسيادة الله الغريبة.

فهرس المحتويات

المقدّمة ٥

الفصل الأوّل : **صناعة التاريخ: ما الذي ننتظره من الماضي؟** ٩

الفصل الثاني : **المقيمون الأجانب: هويّة الكنيسة الأولى** ٤٥

الفصل الثالث: **النعمة وحدها: الاستمراريّة والحداثة في حقبة الإصلاح** ٨١

الفصل الرابع : **التاريخ والتجديد: ما حُفِظَ بشأن جسد المسيح** . ١١٧

فهرس المحتويات ١٥١

التدقيق اللغويّ : **آن ماري شكّور**

تصميم الغلاف : **صفاء الفطايري**

الإخراج : **تانيا زيدان**

الطباعة : **CONTACT**

٢٠١٣/٢/١٥-١-٢٢٢١