

لاهوت لوثر أو كيف صار المسيحيّ حرّاً؟



بيار بوهلر

ترجمة: فتحي المسكيني

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

لاهوت لوثر¹ أو كيف صار المسيحيّ حرّاً؟

بيار بوهلر (Bühler Pierre)
ترجمة: فتحي المسكيني

1- ترجمة لمقالة:

Pierre BÜHLER, «La théologie de Luther», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, éd. 1986, vol. 11, pp. 343-347

وقد تمّت إعادة نشر هذه المقالة مرّات عديدة لفائدتها الكبيرة ودقّة النظرة المختصة فيها ضمن:

- Dictionnaire de la Renaissance. Préface de Dominique Fernandez, Paris, *Encyclopaedia Universalis*/Albin Michel, 1998, pp. 513-524; Dictionnaire de la théologie chrétienne. Préface de Jacques Duquesne, Paris, *Encyclopaedia Universalis*/Albin Michel, 1998, pp. 526- 537; Dictionnaire de l'Histoire du Christianisme, Paris, *Encyclopaedia Universalis*/Albin Michel, 2000, pp. 625-635

ليس من اليسير أن نقدّم نظرة جامعة عن لاهوت لوثر، وذلك لثلاثة أسباب خاصة. في المقام الأول، لأنّ الكتابات العديدة لهذا الأخير - فالطبعة النقدية تحتوي على أكثر من مئة مجلد كبير - هي من حيث المبدأ كتابات ظرفية، وُلدت تحت ضغط الأحداث، وتمّ تجنيدها في جبهات سجالية مختلفة. ولوثر لم يجد ولم يأخذ الوقت أبداً، كي يتّبتّ الجزء الجوهرى في فكره تحت شكل عقيدة دوغمائية¹، كما كان الحال مثلاً مع كلفان. وفي المقام الثاني، لأنّ لاهوته يجد أصوله في جهده لتأويل النصوص المقدسة. وبالفعل، فقد كان في تعليمه الأكاديمي، ومنذ بداية حياته وطيلة حياته برمتها، مفسّراً شغوفاً ومتحمّساً. وكان الوعي التأويلي الناتج عن ذلك يمنع من كلّ تثبيت جامد للمضامين اللاهوتية. وأخيراً، لأنّ لوثر كان يتّخذ مسافة من مؤلفاته الخاصة. لم يكن يرغب في أن توضع في الصدارة، كراهية أن تصبح عائفاً أمام اكتشاف الكتاب المقدس واكتشاف المسيح، عوض أن تؤدّي إليهما: «...أنا أطلب أن يسكت اسمي وألاً يتسمّى أحد لوثرياً، ولكن مسيحياً. ماذا هو لوثر؟ ليس المذهب من عند نفسي. كذلك، أنا لم أصلب من أجل أحد [...]». كيف يمكن أن يتجرّأ أحد على استخدام اسمي أنا، الجسد الفقير الفاسد والمعدّ للديدان، للإشارة إلى أبناء المسيح، اسمي أنا، الذي لا يوجد فيه أيّ خلاص؟»

وهكذا، فإنّ تقديم لاهوت لوثر لا يمكن أن يتمّ من خلال الوصف المجرد لجسم من التعاليم، وسلسلة من الدعاوى الملتنّمة في منظومة جامدة. إنّ لاهوت لوثر هو فكر حيّ، هو قد عرف، على أساس وحدة عميقة، تطوّرات عديدة وانزياحات في النبوة؛ وتقديمه، هو تقديم لحركة وجهه تأملي هو دوماً للمراجعة، وهو لا يؤدي أبداً إلى نتائج تؤخذ كما هي. ومن أجل إدراكه جيّداً، ينبغي إذن بادئ ذي بدء أن نحدّد الموضع والمقاربة تحديداً دقيقاً.

الحياة في ضوء الإنجيل

«التجربة وحدها هي التي تصنع عالم اللاهوت»، هكذا صرّح لوثر، أو أيضاً: «إنّه لا يصبح المرء عالم لاهوت إلّا حين يعيش؛ أي حين يموت ويُصرّح بأنّه مذبذب، وليس بأنّ يتفكّر أو يقرأ أو يتأمّل». هذان الشاهدان القصيران يكشفان النقاب بشكل واضح عن الموضع الذي يتمّ فيه تفكير لوثر: يتعلق الأمر بلاهوت في اتصال مباشر بالحياة، متجذّر في التجربة المعيشة، مدرك باعتباره وضعيّة وجودية فيها يجد الإنسان نفسه متهماً، مطالباً، مساءلاً، ومحكوماً عليه. هذا هو موضع امتحان الوعي في يقينه وثقته وقناعاته. لكنّ الأمر لا يتعلق هنا إلّا بواحد من الأقطاب. وبالفعل، وكما تبيّن ذلك الطفرة الإصلاحية، هذا الامتحان كان أيضاً صراعاً مع الكتاب المقدس، صراعاً بلغ إلى هدفه عندما انبثق من الكتاب المقدس نور الإنجيل الذي أتى، كي ينير حياة الناس. وهكذا، فإنّ الحركة تذهب من الحياة إلى الكتاب المقدس ومن

1- une dogmatique

الكتاب المقدس إلى الحياة، إذ إن اللاهوت يهدف إلى تحقيق تداخل أعمق أكثر فأكثر بين الاثنين. وحين وصف كيركغارد حركة التداخل هذه بواسطة فكرة تملك الإيمان في صلب الحياة، هو سوف يقول لاحقاً: «إذا ما نزعنا من المسيحية عملية التملك، فماذا يكون إذن فضل لوثر؟ ولكن اقروؤوه ولاحظوا في كل سطر الدفعة القوية للتملك...» ومن خلال ذلك، تم تسجيل أمارة جوهرية: أن هم الإيمان المعيش هو الذي يقود الجهد اللاهوتي برمته، والذي يجب أن يسمح للناس بأن يعيشوا وجوده الملموس في ضوء الإنجيل. ولكن كيف تتحقق هذه الإنارة؟

إن مفعول النور أن يقود إلى تبين أفضل للشيء الذي متى بقي في الظلمة بقي مبهماً. ومتى وضعنا الحياة تحت إنارة جديدة، فإن الحياة تنتور، وتتمتع بحدود أكثر وضوحاً وتتمفصل. إن هذا التبين هو ما يسميه لوثر التمييز، والذي يعتبره بمثابة المبدأ الأول لكل لاهوت جيد: «من يعرف كيف يميز بشكل صحيح الإنجيل عن القانون، عليه أن يشكر الله وأن يعلم أنه عالم باللاهوت.» غير أنه لا يوجد فقط القانون والإنجيل كي يكونا موضوعاً للتمييز. إن التمييزات في فكر لوثر لا حصر لها: الإيمان والمحبة، الشخص والأثر، الحرية والعبودية، الإله الخفي والإله المتجلي، إلخ. وهذه البنية الثنائية قد أدت في بعض الأحيان إلى الاشتباه في مثنوية² ما. ومع ذلك، ثمة نقطتان لابد من التأكيد عليهما. من جهة، لكون التمييز يقابل الغموض، فهو لا يهدف لا إلى فصل جذري، ولا إلى مجرد تقسيم إلى ميادين متجاوزة؛ هو تمييز يريد فقط اقتراح تمفصل علاقة ما بين جانبين بينهما ارتباط لا ينفصم، ينبغي أن نتعلم الفصل بينهما مع المحافظة على التوتر النزاعي للواحد مع الآخر. ومن جهة أخرى، هذا النزاع هو ينتمي إلى توتر الحياة نفسها، ولهذا السبب، فإن التمييز ليس في أول أمره خطاطة فكرية؛ ففي أول الأمر وبالأساس، الإنجاز المعيش للإيمان هو الذي يحقق التمييز. ولهذا أيضاً، فإن هذا التمييز هو على الدوام شيء علينا أن نعيد القيام به، مثلما أن حركة الحياة نفسها هي شيء علينا أن نستأنفه بلا انقطاع. ومتى وُضع تحت علامة التمييز، فإن الوجود الإنساني هو «كينونة ما بين» متحركة، نزاعية وبلا هدنة. وهذا يجد تعبيراته لدى لوثر في فكرة تزامن الخطيئة مع العدل: «...دائماً خطاء، دائماً في التوبة والندم، دائماً عادل؛ وذلك أن التوبة هي الحركة التي تقود من الظالم إلى العادل. فهي بذلك **الما بين** الذي الظلم والعدل [...]». فإذا نحن كنّا دائماً في توبة، فنحن دائماً خطاؤون، ومع ذلك، ولهذا السبب بالذات، نحن دوماً أيضاً عادلون، ودائماً في حالة تبرير من الذنوب». هذا هو القلب والنواة المركزية في فكر لوثر، وإنه انطلاقاً من هنا يمكن أن ينبثق فهم جديد تماماً للاهوت.

2- dualisme

تأويلية جديدة

من وجهة نظر حقبة التاريخ، يبدو لوثر وجها لا يمكن تصنيفه. كان يقف «بين الأزمان»، فهو في وقت واحد أكثر انتماء إلى العصر الوسيط وأكثر حداثة من كثيرين من معاصريه. وقد عبّر ك. ف. مايار³ عن هذا التوتر من خلال هذه الأبيات:

«ما سيكون وما كان هما في نفسه يتصارعان

متصارعان متشابكان، مُجْهَدَان، منهوكان

روحه ساحة وغي بين [عصرين]

فلا تعجبوا أن يرى الشياطين!»

سوف يكون من الخطأ أن نريد إخراج لوثر من نزاعات وتوترات عصره. ليس فقط هو قد وقع تحت تأثيره، بل هو قد ساهم فيه بشكل نشط، إلى حدّ أنّه قد ترك في النهاية بصمته على قسم غير يسير من التاريخ. ومن بين التأثيرات التي وقع تحتها، علينا بلا ريب أن نذكر أولاً تكوينه الأكاديمي. كان اختيار جامعة أرفورت يقود إلى تكوين اسماني، وهو من أصل أوكامي، وهو ما كان يسمى في ذلك العصر «الطريق الحديث»، في مقابل «الطريق القديم»، ذي الولاء التوماوي. وهكذا، فإنّ لوثر قد عرف اللاهوت الوسيط بالأساس في شكله المتأخر، الاسماني؛ وإنّه ضدّ هذا الأخير هو قد خاض خصوماته. ومع ذلك، فإنّ الفرق بين الطريقتين قد وقع تنسيبه: أنّ لاهوتي العصر الوسيط المتأخر لم يفعلوا سوى أن ينجزوا بشكل متنسق نزعة كانت بعدُ منقوشة في قلب السكولانية العليا⁴، وإنّه حول هذه النزعة سوف يدور النقاش. وإنّ التكوين الاسماني يفسّر جزئياً القراءة الكثيفة التي قام بها لوثر للقديس أغسطين، والذي سيكون بالنسبة إليه بمثابة حليف، حتى ولو أنّ لاهوته الخاص هو أبعد ما يكون عن نزعة أغسطينية. وعلى كل حال، ومن حيث الجوهر، فإنّ التقليد الدوغمائي للكنيسة القديمة قد تمّت استعادته لدى لوثر، وخصوصاً فيما يتعلق بتعاليم التثليث ودراسة شخصية المسيح أو الكريستولوجيا.

ثمّة أيضاً تأثيران آخران لعبا دوراً مقوّماً في كوكبة اللاهوت اللوثيري؛ فعلى الرغم من أنّ لوثر قد دخل في صراع مع ممثليها الأكثر شهرة - إيراسم - فهو قد كان متأثراً جدّاً، وخاصة في عملي التفسيري للكتاب المقدس، بالنزعة الإنسانية لعصر النهضة، من دون أن يكون قد تلقّى مع ذلك تكويناً إنسانوياً، وذلك مثلاً على خلاف كالفان أو زفينغلي. ومن جهة أخرى، فإنّ قراءة النصوص الصوفية، وخصوصاً الألمانية منها

3- C. F. Meyer

4- السكولانية العليا هي فترة توما الإكويني ودونس سكوت والمعلم إيكارت. والسكولانية المتأخرة هي فترة غيوم دوكام ونيكولا دي كيوس.

(جرسون⁵، وعظات تالور⁶ واللاهوت الجرمانى) قد تركت بصمتها الحادة. كان لوثر يصحح هذه الكتابات بشكل ضمني، ويعيد تأويلها تأويلاً حراً، ومن ثمّ هو كان يستلهم منها من أجل تفصيل موقفه بشكل مستقل عن الاصطلاح السكولائي.

هذه العوامل المختلفة لا تعمل بشكل مباشر من أجل أن تؤدّي، على نحو من «النشوء العفوي»، إلى فكر لوثر. هي لم تستطع أن تمارس تأثيرها إلّا من خلال وساطة مزدوجة، كنا أشرنا لها سالفاً: التجربة والكتاب المقدس. وبالفعل، إنّ موضع ولادة اللاهوت اللوثيري هو الجهد المضني للراهب الأغسطيني الذي يبحث في المزامير ورسائل بولس عن إجابة على تساؤلاته الوجودية الناتجة عن حياته الرهبانية. وإنّه على هذه الأرضية، سوف يتمّ اكتشاف التبرير بواسطة الإيمان، الذي سوف يقلب كلّ شيء في حياة هذا الراهب، وذلك في وقت سابق كثيراً قبل أن يكشف عن مفاعيله على الساحة العمومية. وهكذا، فإنّ الطفرة الإصلاحية في أصلها هي على الأكثر طفرة تأويلية ذات نفس طويل، واكتشاف طريقة جديدة في قراءة النصوص المقدسة.

قال لوثر متحدّثاً عن رومية 1، 17: «وهكذا، فإنّ هذا المقطع لبولس قد كان في الحقيقة بالنسبة إليّ بمثابة باب الفردوس». هذا النوع من تأثير النص كان يجب إعادة اكتسابه، وهذا ما تمّ لدى الشاب لوثر ضمن مسار تأويلي طويل. في المنطلق، كان لوثر يزاوّل تفسيره الديني على طريقة عصره حسب الخطأية التقليدية للمعاني الأربعة للكتاب المقدس. كانت هذه الخطأية ناجمة عن التعارض القديم بين الحرف والروح، وكانت تمنح إمكانية التمييز في داخل النصوص بين معنى حرفي أو تاريخي وثلاثة معانٍ روحانية: معنى مجازي، يكشف عن تعاليم الكنيسة، ومعنى أخلاقي أو استعاري⁷، ينظر إلى المواعظ بالنسبة إلى حياة المؤمن؛ ومعنى تناسبي، يحيل على أسرار الحضرة الإلهية ونهاية الأزمنة. وبقدر ما أنّ هذه الخطأية تعمّق الكتاب المقدس بحبسه داخل جدول جامد، بقدر ما يترك المجال حراً أمام المخيلة التأويلية، حيث إنّ الحرف سوف يخسر بسرعة مراقبة الروح المنتجة للمجاز. وحين شعر بهذا الخطر المزدوج، أخذ لوثر يبتعد شيئاً فشيئاً عن ذلك النموذج من أجل الوصول إلى تصوّر خاص به. ثمة معنيان يقودان الانتباه حسب رأيه: المعنى الحرفي، الذي هو في نفس الوقت المعنى الروحاني الحقيقي، أو الكريستولوجي، من حيث إنّّه يحيل على المسيح، والمعنى الاستعاري، الذي يكفّ عن أن يكون مجرد معنى أخلاقياً، وعظياً، من أجل أن يصبح بمثابة التملك الوجودي للنص داخل الحياة. وهذا التركيز للنظر على العلاقة بين المسيح والحياة سوف يظلّ بالنسبة إلى لوثر المقياس الأخير للكتاب المقدس: الكتاب المقدس الحقيقي هو ذاك الذي يضع المسيح في الصدارة، على سبيل المثال، كما قال، ضدّ رسالة جاك أو سفر الرؤيا ليوحنا.

5- Gerson

6- Tauler

7- tropologique

هذا النوع من إعادة تحديد المركز التي تدور حوله الأمور قد نتج عنه على الخصوص إرساء حركية جديدة في الكتاب المقدس، وذلك بالربط على نحو أكثر قرباً بين الحرف والروح داخل علاقة حية. فالروح هو محفوظ في صلب الحرف وينتظر أن ينجح في الانبجاس من هذا الحرف، من أجل أن يُحفظ لاحقاً في حرف يسمح له بالانبجاس من جديد. وهكذا، فإن الحركة تذهب من الحرف إلى الروح، أو، بعبارة أخرى، من النص إلى التصريح، حيث يصبح النص كلاماً، كلام الله الذي يتوجه به إلى الإنسان. فليس الكتاب المقدس إذن بما هو كذلك هو كلام الله، بل هو حفظ الكلام، الذي هو ليس على وجه الدقة كتاباً مقدساً، بل هو بالأساس كلام شفوي، في شكل بشرى سارة، و«هاتف بهيج» كما يقول لوثر. وإنه من سماع هذا الكلام يتولد الإيمان، الذي يتلقى كل شيء من الكلام ويجد فيه أساسه الوحيد. وهكذا نحن نبغ بشكل مبكر إلى إحدى المتضائفات الأساسية لدى لوثر، تضائفات الكلام والإيمان.

ومن هذا المنظور، فإن الكتاب المقدس، من حيث هو مصدر انبجاس الإنجيل، إنما هو مبدأ إيضاح: هو يأتي كي يغدق وضوحه على ظلمات البشر، هو واضح ولا يحتاج إلى أن يكون موضحاً. وإنه بهذا المعنى، إنما ينبغي أن نفهم المبدأ الإصلاحية المعبر عنه في صيغة *sola scriptura* (أي الكتاب وحده)، الذي يؤكد أنه لا التقليد ولا المؤسسة الكنسية ولا الأنبياء الملهمين يمكنهم أن ينصّبوا أنفسهم هيئات لتأويل الكتاب المقدس. ومن حيث هو تصريح بالمسيح (*solus Christus*)، المسيح وحده، كما يقول لوثر، فإن الكتاب المقدس هو لنفسه مؤوله الخاص. وهكذا، فإن قراءة الكتاب المقدس يبلغ إلى منتهاه، حينما يحصل أن القارئ لم يعد هو من يؤول الكتاب المقدس، بل الكتاب المقدس هو الذي يؤول القارئ.

لاهوت الصليب، وليس لاهوت المجد

«الصليب وحده هو لاهوتنا»، كذا يصرّح لوثر. وفي إطار الخصومة حول الإعفاءات، التي حملت حركة الإصلاح إلى الساحة العمومية في سنة 1517، وصف لوثر القوى التي تتصارع من خلال التقابل بين لاهوت الصليب ولاهوت المجد. ومن هنا، هو لا يقترح فقط أن يتم الاختيار أو تسجيل الرغبات بالنسبة إلى موضوعات لاهوتية محددة، بل هو بالأحرى يصوغ إمّية أساسية بين طريقتين مختلفتين جذرياً في عمل اللاهوت. وهو يرفع هذا التقابل ضد المدرسين والمتصوفة، كما لاحقاً، ضد أولئك الذين يطلق عليهم اسم المتحمسين، ضد الإشرقيين الذي يتمرّدون داخل صفوف أتباعه أنفسهم؛ وهكذا هو يمنحه منزلة المبدأ المعياري.

ومن جهة ما ينظر إلى الإنسان انطلاقاً من قدراته الطبيعية- العقل وحرية الإرادة وقوة التعيين الذاتي- فإن التقليد المدرسي كان يضعه في علاقة تناسب مع خالقه، والذي هو صورة عنه. مثلما أن الله، العلة الأولى، هو مبدأ أعماله، فإن الإنسان، العلة الثانية، هو، بدوره أيضاً، مدعو لأن يكون مبدأ لأعماله. والنعمة،

المصاغة هنا في مقولات علم النفس وعلم الأخلاق الأرستطيين، هي تتدخل من خلال انبثاث⁸ مخزون من الفضائل في الإنسان، عليه أن يستثمرها من خلال جملة من الأفعال، وذلك من خلال القيام بالأعمال الحسنة، التي ينبغي أن تقف صدىً في وجه الأعمال السيئة، التي هي فيه تحت عنوان الخطايا. هذا النداء إلى التحقيق النشط لمخزون من الفضائل سوف يؤدي في مجرى القرون الوسطى إلى تركيز أقوى أكثر فأكثر على القدرات الطبيعية للإنسان، وذلك على حساب النعمة، التي توشك أن تصبح زائدة أكثر فأكثر عن اللزوم. وإذا ما «قام بما هو فيه»، طبقاً للصيغة المكرسة، فإن الإنسان يستطيع أن يصبح أهلاً للنعمة ومستحقاً لها، قادراً على الإعداد لها وعلى المساهمة في تحقيقها. وحسب هذا النموذج، عن تناسب مركّز على هذا القدر أو ذلك، فإن الإنسان سوف يجد نفسه قد وُضع «في داخل المجد». إن مجد الله القدير سوف ينبجس عليه، وذلك من جهة ما يتوقّر على قدرة كامنة على الخلاص.

وفي ذهن لوثر، فإن لاهوت المجد، مهما كان الشكل الذي يأخذه، هو من شأنه أن يجعل الإنسان يكفّ عن أن يكون إنساناً من أجل أن يتألّه. فكي يصير إنساناً من جديد، وكي ينزل من جديد إلى جوار نفسه، ينبغي على الله نفسه أن ينزل وأن يصبح إنساناً. وهذا هو ما يتحقق في هيئة المسيح المصلوب. إن الله قد قطع مع مجده وقبل بأن يُعرف في الصليب، في شكل هو على النقيض من المجد. إن تصوّر الله وتصور الإنسان متضامنان: إن قطيعة الصليب تؤدي إلى انقلاب في مجد الإنسان. والحكمة هي توجد في الجنون، والقوة توجد في الضعف، والحياة في الموت، والمجد في الصليب. وهكذا، فإن الإنسان يجد نفسه مردوداً إلى ذاته، ومسلماً إلى ذاته. أول الأمر في معنى إصدار حكم: مصلوباً مع المسيح، هو قد تمّ إعدامه، وإدانته والتخلي عنه. ولكن، في هذا الحكم بالتحديد، إنّما تتكلّم النعمة: إن الإنسان قد تمّ الاعتراف به وتمّ القبول به كما هو، فهو محبوب من الله، *sola gratia*، بواسطة النعمة وحدها.

في الصليب، يخفي الله تحت نقيضه؛ بيد أنّه إنّما هذه بالتحديد هي طريقته في التجلي إلى البشر، بأن جعل نفسه إلهاً متجسداً وبشرياً. إنّ في إله الصليب هذا إنّما يتمّ استدعاء الإيمان إلى الاتكال عليه وفيه هو وحده. وإذا كان لوثر يؤكد على ذلك بكل قوة، فلأنّه يوجد إله آخر ما فتى الإنسان يختبره في تجربته الخاصة: إله عارٍ، أو إله خفيّ، هو أيضاً، لكنّه خفيّ على نحو مغاير تماماً. خفي في حضرته العلوية، لا يمكن النفاذ إليه، إله من الغضب، قد يمكن أن يأخذ ملامح شيطانية. إنّ إله المعرفة الطبيعية: إله كما يمنح نفسه. أو على وجه الدقة لا يمنح نفسه. إلى الرؤية في مجرى الأشياء، والتجربة المباشرة للعالم والتاريخ وحياة البشر، في الكلي والجزئي. وإنّ التوتر بين الإيمان والتجربة، إنّما ينكشف هنا بشكل خاص في شكل توتر حادّ، يضع الإيمان في محنة شديدة: يجد الإنسان ما بين الله والله. وليس ذلك في معنى نزعة ثنوية جامدة، وليس بين إلهين لا يمكن المصالحة بينهما. إنّ المحنة والشدة، إنّما تكمن على وجه الدقة في الانتصار على التعارض

8- infusion

والذهاب نحو الله بما هو الله، وانتزاع القناع الشيطاني لله من أجل اكتشاف وجهه الحقيقي، المتجلي في النعمة على الصليب. ولكن خاصة لأنه إنما في علامة التناقض الذي في الصليب يتجلي الله، والتوتر غير قابل للتجاوز، وبالتالي فالحركة هي شيء ينبغي معاودته بلا انقطاع. وهكذا، فإن الإيمان يصارع بلا هوادة ضد الإغراء الشيطاني بعدم الإيمان.

الإنسان أمام الله

إن الصليب إنما يدخلنا في العلاقة بين الله والإنسان. وينبغي أن نطور أكثر هذا المنظور من أجل أن نرى ظهور تصوّر جديد للإنسان.

إن حياة الإنسان هي نسيج معقد من العلاقات المتعددة: علاقات مع الغير، مع العالم، مع ذاتنا، مع الله. وهذه العلاقات لا تشكّل مجرد ميدان وُضع تحت التصرف الحر للإنسان؛ فهي أيضاً موضعٌ لتساؤل ما وطلب ما. وبالرجوع إلى اللفظة اللاتينية *forum*، فإنّه يمكننا الحديث عن الطابع «العلني»⁹ للحياة. فالإنسان موضوع أمام الغير، أمام العالم، أمام نفسه، أمام الله كما أمام الهيئات التي تتهمه وتقوّمه وتحكم عليه، وتصدر رأيها حوله وحول قيمته. فهو مدعوّ إلى أن يحدّد موقفه في وجه هذه الهيئات، وذلك أنّ نزاعاً قد وقع: كلّ هيئة تدعي أنها تملك منزلة الهيئة الأخيرة أو العليا، وأنها تستطيع أن تنطق بالكلمة الحاسمة في شأنه.

ومتى أخذ في هذا المنظور العلني، فإنّ الإنسان يتميّز في جوهره بمجهوده في التبرير. وإنّه بهذا المعنى عمد لوثر، الذي كان يعارض التعريف الكلاسيكي للإنسان بوصفه كائناً حياً عاقلاً، إلى القول بأنّه، من الناحية اللاهوتية، هو في أوّل أمره «من يجب عليه أن يبرّر نفسه». وبالفعل، متى اتّهم الإنسان، فإنّ يستجيب بذلك إلى ما هو مطلوب منه فيثبت نفسه في قيمته وعدالته؛ وذلك خصوصاً بقدر ما تكون الهيئة أكثر انشغالا بالقول عن نفسها إنّها الأخيرة. وعوض أن يسلم نفسه تماماً إلى الهيئة الأخيرة، والخضوع لها، فإنّ الإنسان يمنح نفسه بنفسه قيمة أخيرة أو عليا؛ بيد أنّ هذا الإثبات للذات، وهذا الادعاء للقيمة الخاصة أمام الهيئة العليا، إنّما هو الخطيئة. فأمام الله ينكشف الإنسان بوصفه بالأساس خطأً. وهذه الخطيئة ليست إخلالاً أخلاقياً، أو اعتداءً، أو عملاً سيئاً؛ وهو كذلك ليس قضاءً مبرماً بسقطة تراجيدية. إنّ الموقف الأساسي لإثبات الذات أمام الله، الذي هو في نفس الوقت تمرّد ضدّ الله، ورفض لله، وبالتالي في أساسه ضرب من عدم الإيمان: «إنّ الإنسان لا يريد بطبعه أن يكون الله هو الله؛ على الضدّ من ذلك، هو يريد أن يكون هو ذاته إلهاً وألاً يكون الله هو الله.»

9- forensique - علني في معنى الإعلان أمام المحكمة أو الهيئات العامة أو الملأ من الناس.

وفي مواجهة خصومه العديدين، يؤكد لوثر على السيطرة الكاملة للخطيئة على الإنسان. لا شيء يفلت من إرادة الإثبات الذاتي هذه التي تأتي كي تدمر فيه كل تطابق مع الله. ومن أجل إعادتها إلى نصابها، ينبغي اقتلاع الإنسان من نفسه، وإخراجه من ذاته. قام لوثر، من خلال استئناف بعض التمثيلات الصوفية استئنافاً حراً، بالتوكيد بقوة شديدة على هذا الإخراج¹⁰ للإنسان: «إنّ لاهوتنا هو يقيني، لأنه يضعنا خارج أنفسنا». ومن أجل أن يتمّ رده إلى ذاته، يجب أن يتمّ تجريد الإنسان من ذاته. وهذا يتمّ من خلال التصريح بحكم الله فيه: «أنت خطّاء، اعترف بنفسك بأنك هذا الخطّاء». هكذا يتلقى الإنسان إمكانية أن يحدّد موقفه بإزاء الخطيئة. بالاعتراف بأنّه خطّاء، هو يقبل بحكم الله، وبالتالي يكفّ عن أن يعارضه وعن أن يكون خطّاءً. وحين يعترف بالحكم المصرّح به ضده، هو يبطله، ويجعله بلا مفعول. بذلك، يصبح الحكم نعمة: فالإنسان يستطيع أن يعرف أنّه قد تمّ القبول به كما هو، خطّاء مبرّر، لأنّه تمّ تخليصه من استعباده الخاص وتمّ وضعه تحت رعاية الله؛ وذلك هو ما يسمّيه لوثر العدالة الخارجية، التي هي عدالة *sola fide*، بفضل الإيمان وحده، لأنّه يستند كلياً إلى الثقة في الكلمة الإلهية للنعمة.

هنا أيضاً، كما هو الأمر غالب الأحيان لدى لوثر، يجب أن يبقى التوتر هو العنصر الحاسم. إنّ الإنسان هو عادل خارج نفسه، في حكم الله، إلّا أنّه خطّاء في واقع الأمر؛ فهو إذن في كرة واحدة عادل وخطّاء؛ وعدالة الإيمان لا تكفّ أبداً عن أن تكون عدالة معطاة باستمرار؛ وذلك لا يعني أنّه لا شيء يتغيّر، وأنّ الإنسان من شأنه أن يواصل الخطيئة بضمير مرتاح، بل إنّ لوثر منشغل فقط بتفادي أن تكون هذه النعمة الخارجية مستبطنة فجأة، بمثابة مخزون من الفضائل كما في النزعة المدرسية، وكقطعة من الجوهر الإلهي كما في التصوف، أو مثل ضرب من الإشراق الباطني كما لدى أصحاب الحماسة والشطحات¹¹. فهو يرى في الميل إلى الاستبطان وفي احتقار الواقع الخارجي الأمانة المشتركة بين مختلف خصومه، بل أكثر من ذلك: الخطيئة الأصلية. ومن أجل تفادي الاستبطان، الذي هو على الدوام نزعة أخلاقية أيضاً، فإنّه ينبغي تمييز الطابع التكراري للتبرير. ومتى وُضعت تحت علامة التصريح بالنعمة، فإنّ الحياة هي صراع ضد الخطيئة، وشفاء مستمرّ من الخطيئة، فيه يطهّرنا الروح القدس. وهكذا، إنّما في الموت فقط يتحقق تعميّدنا.

إنّ التبرير بواسطة الإيمان هو مصدر الحرية؛ ولوثر بحماسة شديدة قد استخرج حرية المسيحي هذه التي منحه إياها المسيح حين شرّكه، ضمن نحو من «التبادل البهيج»، في وظائفه الرئيسة للكهنة والملك. ولكن، في شكل من المفارقة، هذا التأكيد على الحرية يصاحبه تركيز لا يقلّ قوة، ضدّ النزعة المدرسية وضدّ إيراسم، على عبودية الإرادة¹²، على الغياب التام لحرية الاختيار والتعّين الذاتي للإرادة الإنسانية. كيف نفهم هذه المفارقة لدى لوثر؟ حسب الفكرة الوسيطة الإنسانية عن حرية الإرادة، بإمكان الإنسان أن

10- extériorisation

11- les enthousiastes

12- le serf arbitre

يساعد بوجه ما في عمل النعمة الإلهية. بالنسبة إلى لوثر، هذه الفرضية هي مصدر عبودية. ففي مجهوده من أجل المساهمة في خلاصه، يستعبد الإنسان إرادته الخاصة. وبالفعل ففي صلب ضميره، هو سوف تجتاحه وساوس لا تنتهي، ويجب عليه دوماً أن يبذل جهوداً أكثر فأكثر، من دون أن يصل أبداً إلى اليقين بأنه قد بذل جهده كفاية. وفي النهاية، كل شيء في الإنسان سيكون تحت سيطرة هذا السعي المكبوح نحو هدف لا يمكن إدراكه. ولذا السبب، جعل لوثر المنظور معكوساً. إنه فقط حين يتم رفع الخلاص عن إرادة الإنسان، إنّما يمكن لهذا الإنسان أن يعثر على اليقين بخلاصه؛ إنه فقط حين يعرف الإنسان أنه غير قادر وعاجز أمام الله إنّما يستطيع الإنسان أن يصير حرّاً. وهكذا، فإنّ أطروحة عبودية الإرادة هي في تواشج قوي مع أطروحة الحرية المسيحية، وهو ما يرسّي تغييراً مهماً في فهم الإنسان: إنّ الحرية لم تعد مكتوبة في الإرادة، بل في الضمير بوصفه علاقة الإنسان بإرادته وبأعماله. ومن أجل خير هذا الضمير، ينبغي على الإرادة أن تكون في عبودية جذرية أمام الله. هذا الإقرار هو إقرار للإيمان، الذي يعلن، بطريقة وجودية، عن عجزه وتبعيته الكاملة إزاء نعمة الله القدير. وسوف نقع في سوء فهم كبير، عندما نجرّد هذا الإقرار من سياقه من أجل أن نجعل منه، كما تمّ في غالب الأحيان، نظرية عامة، وحتمية جبرية.

«المسيحي هو سيّد حرّ على كل الأشياء، وهو ليس خاضعاً لأحد. والمسيحي هو عبّد مسخر لكل شيء، وهو خاضع لكل الناس في العالم.» في هاتين الأطروحتين، التين تفتحان رسالة الحرية المسيحية، يعبر لوثر عن التوتر المسجل في قلب الحرية كما تميّز الضمير المسيحي. بالإيمان إنّما يكون الإنسان حرّاً وسيّداً بإطلاق. لكنّ هذه الحرية بالتحديد هي حرية من أجل عبودية المحبة. وهذه المحبة لا يجب، كما في النزعة السكولائية، «تكوين» الإيمان، ومنحه واقعا وثباتاً، بل على الضد من ذلك، متى ما وُضع الإنسان في نطاق واقع جديد كلية بواسطة الإيمان، فهو يستطيع بشكل عفوي أن يعمل بواسطة المحبة وأن يحقق المهام الأخلاقية والسياسية التي هو مدعو إليها. إنّ مجرد كونه لم يعد يجب عليه أن يقوم بأعمال معينة من أجل تحقيق خلاصه، هو أمر لا يعفيه من القيام بها، بل يسمح له بأن يقوم بها بحسب الهدف منها، من أجل خير ذي القربى.

وهذه الجدلية نفسها تعبّر عن نفسها أيضاً لدى لوثر من خلال العلاقة بين الإيمان والإنجيل. فإذا تمّ تحرير الإنسان بواسطة إنجيل النعمة، فهو لم يعد في حاجة إلى القانون، باعتباره طريقاً إلى الخلاص. وهذا لا يعفيه من كل قانون، وهو وسواس سوف يكون بالمرصاد لأتباع المصلح والذين يسمّون النقيضيون أو الخارجون عن الناموس¹³. بل على الضد من ذلك، إنّ الإنجيل يفتح المجال أمام الاستعمال الجيد للقانون، الذي هو لدى لوثر استعمال مضاعف: من جهة، الاستعمال السياسي أو المدني- القانون هو نداء مستمرّ للقيام بالمهام التي

13- les antinomistes

لا تُحصى التي أنا مدعوّ إليها في العالم؛ ومن جهة أخرى، الاستعمال اللاهوتي- القانون هو تذكير مستمرّ بعدم قدرتي على إنقاذ نفسي بنفسي، وبالتالي دعوة مستمرة إلى أن أولي وجهي نحو الإنجيل.

التمييز بين المملكتين

انطلاقاً من الجدلية التي رسمنا خطوطها العريضة، يمكننا أن نفهم أنّ لوثر، في عمله الإصلاحية، لا يتمترس في دائرة الحياة الخاصة، بل هو ينخرط بطرق متعددة في وضعيته، من أجل تطوير كل المقترضات الكنسية والأخلاقية والسياسية لتفكيره. والإطار اللاهوتي لهذا الانخراط هو معطى في نظرية المملكتين، نظرية هي في غالب الأحيان مفهومة بشكل سيّء ومذمومة.

إنّ التمييز بين النظام الزمني والنظام الروحي، إنّما يجد جذوره الأولى في نصوص الكتاب المقدس. وقد عرف أول تمفصل له في تعاليم أغسطين عن المدينتين، ثمّ إنّ المسيحية الوسيطة قد استأنفته في القسمة المتناغمة بقدر ما بين السلطتين (أو السيفين)¹⁴ وقسمة النظامين، وفي التأليف بين الطبيعة والنعمة. وإنّما بإزاء هذا التقليد إنّما أوضح لوثر في أول الأمر موقفه، وخصوصاً في سياق محاكمته بالهرطقة، التي أثارت لعبة سلطوية معقّدة بين التراتبية الرومانية والإمبراطور وملوك الأقاليم؛ بيد أنّه إنّما في المواجهة مع البعض من أتباعه هو قد نجح في توضيح تصوّره الخاص. وبالفعل، وانطلاقاً من التجديد اللوثيري، أراد أولئك الذين سمّاهم المتحمّسون أن يستخرجوا مباشرة من الإنجيل تصوّراً أخلاقياً وسياسياً، وأن يقودوا بذلك إلى إقامة فصل خارجي بين الأصفياء وغير الأصفياء، وذلك سواء من خلال انسحاب طائفي خارج الشؤون العامة أو من خلال مجهود يُبذل من أجل تأمين مجيء الملوك النهائي بواسطة السيف. وقد عرفت المواجهة أوجها في الحوادث التراجيدية لحرب المزارعين ما بين عامي 1524 و1525، في النزاع الذي دار خاصة مع توماس مونزر.

وفي وجه مختلف النماذج التي كانت حاضرة، وهي كلها نماذج الفصل والتقسيم أو الخلط، عمل لوثر مرة أخرى إلى استخدام مبدئه عن التمييز، بتركيزه للمجهود على تمفصل جدلي انطلاقاً من العلاقة مع الله. وبهذا المعنى، فإنّ المملكتين هما الطريقتان المتنافرتان ومع ذلك المتوافقتان اللتان يستعملهما الله لبيسط سلطانه على العالم وملاقاة البشر داخله.

ثمّة أولاً عمله الخاص، الذي هو عمل الإنجيل، البشرى السارة المؤسّسة على حدث الصليب والانبعاث من القبر. وهذا الحكم تحقق في التصريح بكلمة الله التي تهدف إلى إرساء الإيمان بين الناس. وهذه المهمة تقوم بها الكنيسة، وهي جماعة المؤمنين المكلفة بالشهادة أمام العالم من خلال أشكال مختلفة من البلاغ:

14- glaives

العبادة، الوعظ والتبشير، التعليم الديني، إلخ. وفي ظل هذا الحكم، لا يملك الإكراه الخارجي أيّة مشروعية؛ ولوثر، وذلك أكثر من أيّ مصلح آخر، هو قد أخذ على عاتقه أن يمنع هذا النحو من الإكراه، سواء أكان علمانيا أم دينياً. فإنّ البشر أحرار في قناعاتهم الباطنية؛ والوسيلة الوحيدة للفعل على الضمائر هي الكلمة.

وحول نقطتين- قرابين الغفران والكنيسة- سوف يجب على لوثر أن يخوض نقاشات حادة، واضعاً نفسه بين الموقف الوسيط وبين موقف المصلحين الآخرين والحركات الجذرية للإصلاح.

فهذا الأخير ليس فقط يردّ عدد قرابين الغفران إلى اثنين (هما التعميد والعشاء السري)، بل خاصة هو يرفض الفكرة الكاثوليكية عن استحالة جوهر¹⁵ العناصر التي تقود، بالنسبة إلى تناقل النعمة، إلى تفضيل القرايين على الكلمة. ولوثر، مثل المصلحين الآخرين، سوف يؤكد على الكلمة، باعتبارها وسيلة نعمة مقومة. ولكن، بدل أن ينتهي بذلك إلى قيمة ثانوية، بل رمزية بحتة، للقرايين، هو سوف يحتفظ بها باعتبارها أشكالاً جزئية من تبليغ النعمة، ومثل أشكال جزئية من الكلمة الناجعة، التي تنجز ما نقول، وتعطي ما تعد به، وهو قد دافع عن الفكرة القاضية بنحو من الحضور الفعلي للمسيح، ولكن من دون استحالة جوهرية: إنّ القرايين تحقّق بواسطة العناصر البسيطة (الخبز، الخمر، الماء) مفارقة الكلمة التي صارت جسداً¹⁶.

أمّا فيما يتعلق بالكنيسة، فإنّ لوثر سوف يركّز على الطابع غير المرئي جذرياً للكنيسة الحقيقية، ضدّ كل محاولة لمماهاتها مع أيّ شكل مرئي، سواء أكان ذلك المسيحية الممأسسة أو جماعة الأصفياء أصحاب الإشراف. ومثل كل مؤمن، فإنّ الكنيسة هي «جسم مختلط» ولا أحد يمكنه أن يفصل البذرة (الطيبة) عن الزوآن (الخبث). وهذا سوف يقود لوثر إلى التشكيك بطريقة حيّة أكثر فأكثر في البابوية الرومانية وخاصة في أساسها الرسولي والسري¹⁷. بلا ريب، من أجل التبشير بالكلمة ومن أجل إدارة القرايين، فإنّ الكنيسة تصنع لنفسها وزراء، لكنّ هؤلاء ليسوا كهنة؛ فهم لم تعد لهم أيّة وظيفة كهنوتية. إنّ الكهنوت كوني: إنّ المؤمن هو كاهن نفسه، مسئول عن طريقته في العيش في علاقة حرة مع الله، من دون الوساطة التراتبية.

بالاعتراض هكذا على النظام التراتبي، أعاد لوثر للوظائف الزمنية قيمتها. إنّ خدمة الله تتمّ في المقام الأوّل ليس في الرهبانيات الدينية، بل في العمل العلماني: عمل الإسكافي والمزارع والمرضعة والقاضي والطبيب، وكذلك عمل الجلال والأمير. هذا النوع من إعادة التقدير يتضمّن إذن إعادة التقدير للسلطة الزمنية، التي يتمّ إرساؤها بوصفها أداة من خلالها يبسط الله سلطانه على العالم. هذا العمل الثاني، «الآخر»، يتمّ بواسطة السلطة والقانون، وينجز حكم القانون على العادلين والظالمين. بهذا التصوّر، لا يسمح لوثر بإصباح الصفة الشرعية على أيّة سلطة بإعلانها سلطة القانون الإلهي. إنّهُ يبدو منشغلاً باستخراج واضح

15- transubstantiation. تحول خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه.

16- chair

17- sacramental. متعلق بأحد الأسرار الإلهية.

لحدود الطاعة التي تجب إزاء تلك السلطة، وهو يذهب إلى حدّ التفكير في أشكال ممكنة من العصيان، من قبيل المقاومة المنفعلة¹⁸، في حالة حصول إساءة استعمال عنيف للسلطة. وضدّ انحرافات المتمردين الحماسيين¹⁹ هو يبيّن بكل وضوح أنّ السلطة لا تستطيع أن تستلهم مباشرة من الإنجيل. ومع ذلك، هي ليست عرضة لما هو اعتباطي، وذلك أنّها تظل رغم ذلك خاضعة لقانون الربّ، الذي يجب عليها أن تحقّق ملكوته. ومتى ما وضعت تحت هذه العلامة، فإنّ المهام الأخلاقية والسياسية إنّما تعود بالنظر إلى العقل. وليس أيّ عقل اتفق، قد يبقى دوماً تحت غواية الهوس غير المعقول لسيطرة بلا حدود، بل عقل، لكونه قد تحرّر بواسطة الإيمان من اللا عقل الذي فيه، الخطأ ومن ثمّ المتروك لنفسه، فهو يخضع إلى مبادئ واضحة في القانون والإنصاف والمحبة. وهذه المبادئ تجد تعبيراتها في القانون الطبيعي والأمر بالمحبة، المعترف بهما كمعايير ملزمة للجميع، مسيحيين ووثنيين.

وأمام الإمبراطور، في ورمز²⁰، تدرّع لوثر بضميره كي يرفض التراجع عن موقفه والخضوع. وهذا التوجّه سوف يظلّ عنده موقفاً حاسماً. وإنّ انحرافات المتعددة في الشؤون العمومية سوف تبقى على الدوام خاضعة لانشغاله الدائم بترسيخ الضمان وتوثيقها. ونظرية المملكتين لا تهدف إلى القسمة بين الميادين. فإنّ التمييز له موضعه في ضمير كل إنسان، مدعو إلى تحمّل نزاع الهيئتين الذي يؤثر على حياته، وإلى استئناف لا ينقطع لمهمة أن يخدم كلّ واحدة منهما بما يقدر أنّه من الواجب أن يعود إليها بالنظر.

إرث لوثر

لقد ترك لوثر بصمته على التاريخ؛ وإنّ أعماله قد تحوّلت إلى مدرسة وأدت إلى إرساء تقليد كبير. ومثل كلّ إرث، فإنّ هذا التقليد جاء ملتبساً. وفي ظلّ لعبة مركبة من الاستمراريات والقطائع، هو يتابع الأثر، لكنّه يعيّن مفاعيله أيضاً، بطريقة رشيقة إلى حدّ ما. وصورة لوثر التي نتجت عن ذلك هي التي صنعت التاريخ، وأغلب الأحيان على حساب فكره، في إطار الكنيسة وفي اللاهوت.

لم يكن لوثر يريد أبداً أن يقطع مع كنيسة عصره من أجل أن يؤسس كنيسة جديدة. ومن خلال عملية طرده من الجماعة، فرضت عليه مهمة أن يتصوّر كنيسة خارج المؤسسة الكاثوليكية الرومانية. وضدّ إرادته («عليكم أن تُسكتوا اسمي [...] أنا لم أُصلب من أجل أحد»)، هي أصبحت الكنيسة اللوثرية. وهذه الكنيسة، التي لم يكن لوثر غير مبشّر بها، قد تنظّمت، في أثناء القرن السادس عشر، متّخذة أشكالاً طقوسية ومؤسّساتية كانت في أغلب الأحيان قريبة إلى حدّ بعيد من أشكال الكاثوليكية ومكوّنة مدوّنة من

18- résistance passive

19- enthousiastes

20- Worms

النصوص العقديّة²¹ المكلفة بتحديد النقاط الأساسية للنظرية. وهذه الكنيسة ليس فقط قد انفصلت عن الكنسية الكاثوليكية؛ بل وجدت نفسها أيضاً في قطيعة عقديّة مع الكنائس الإصلاحية، الناجمة عن إصلاحات زفينغلي وكالفان. كانت الاختلافات تتعلق بنقاط مذهبية، لكنها تمسّ أيضاً البنى المؤسساتية. إنّ الكنائس اللوثرية، المنضوية تحت الفيدرالية اللوثرية العالمية، تضمّ اليوم حوالي 56 مليون عضو. انطلقت من ألمانيا والبلاد الإسكندنافية، موضع الانغراس التقليدي لمذهب لوثر، هي قد امتدت إلى كل أجزاء الكوكب. وبسبب قرابته الكبرى مع بعض ملامح التقليد الكاثوليكي، فإنّ التقليد اللوثرى يلعب في أغلب الأحيان دور الوساطة في المجهود المعموري²² بين الكاثوليك والبروتستانت.

وأثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر، عرف لاهوت الإصلاح أول الأمر تثبيتاً مدرسياً في صلب ما يُسمّى الأرثوذكسية البروتستانتية، هو قد زاد من حدّة القطيعة بين اللوثرين والإصلاحيين. ومع ذلك، فإنّ اللاهوت اللوثرى سوف يعرف، في الأزمنة الحديثة، عديد النهضة المؤثرة. وبفضل التأكيد الصارم الذي يقوم به على المسؤولية الشخصية لعالم اللاهوت أمام الله، هو سوف يسمح له بالتفتّح على المهامّ المتعدّدة التي أثارها التغيّرات والانقلابات الحديثة. وهكذا، فعلى أرضية القراءة اللوثرية للكتاب المقدّس، سوف يستطيع اللاهوت البروتستانتي أن يعرّض نفسه لصدمة المنهج النقدي التاريخي. ولكونه قد هُيئ له من طرف الانفتاح اللوثرى على البعد العلماني، فهو سوف يمكنه أن يقدم على مهمّة بلورة الإيمان في سياق العلمنة المتصاعدة. وهو سوف يعرف محناً صعبة، وخصوصاً مع صعود النزعات الشمولية للقرن العشرين. ولكن، مرة أخرى، فإنّ لوثر لم يقدّم لنا لاهوتاً جاهزاً، يكفي أن ننسخه ونكرره مع بعض التحيين، بل هو يضعنا في مدرسة المجهود الدائم على مقتضى هذا القول: «وحدها التجربة تصنع عالم اللاهوت».

21- confessionnels

22- œcuménique

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com