

Peace: The Desire of God

Harry Huebner¹

Abstracts

To be peacemakers as the Christian scriptures imagine is to participate in the original peace of God's creation. There is also a tradition within the Christian faith that seeks to lessen the distinction between peace as a goal and peace as a way of life and has sought to view peace as an uncompromising mandate. This tradition holds peace to be a Christian calling, a calling to return to the original peace in the God's creation. While peace is never fully embodied on earth, it would be irrelevant if it were not expressible in some measure in time/space existence, and also it would be meaningless to embody it without appealing to the original peace that God has placed in the creation. This account of peace is a shared, fundamental notion in the three monotheistic religions; furthermore it has close relations with the notion of social friendship developed by Aristotle. This is while in the secular, modern society, neither there is any peace in its monotheistic sense nor in its Aristotelian sense of friendship. But the structure of contemporary society could be formed in another way, and making use of peacemaking and deep sources of our religious traditions can help us in doing so.

Keywords: Peace, Original Peace, Peace of Christ, Friendship, Monotheistic Religions

1. Canadian Mennonite University (hhuebner@cmu.ca)

Introduction

In the three monotheistic religions peace is a fundamental theme, albeit never dissociated from justice. Moreover, peace is not best understood as the absence of war; it is a positive concept, intrinsically tied to friendship that binds people together regardless of the stresses that threaten it. As such it is essential for political/social community. Aristotle's polis presupposes this very thing and he argues that for it to thrive there must be a bond of a kind that surpasses human tendencies to exaggerate the importance of their own positions over others.¹ The virtue of friendship trains citizens to see themselves in relations to others as if others matter both in themselves and in relation to their own ability to cultivate the good. Aristotle argues that without something like friendship, the glue that holds a group together becomes coercive. Today we are more familiar with the latter than with Aristotle's political community. Hence our contemporary societies tend to be aggregates of strangers forced into obedience by powers with authority backed by the threat of death.² This is a pseudo harmony at best and is so at the local, national, and international levels.

Of course, the structure of contemporary society could be otherwise (there is no necessity to history), and harvesting the profound (peacemaking) resources of our religious traditions can help make it so. But such an exercise requires both the rational resilience of our best thinking and the cultivation of the best practices of humanity. The realization that peacemaking is not merely a psychological capacity but a skill that inhabits a social space can strike the modern reader as a novel idea. Nevertheless, peace names a complex space, one that resists reduction to a singular grammar, and especially to a single harmony devoid of difference and conflict.

Given this preamble it will surprise no one that I will forego the usual route of exploring whether and if so under what conditions violence (war) might be justified—that is the tone of moral discourse found wanting by more and more adherents within the Christian tradition, even within those traditions that have a long history of

1. Aristotle describes three types of friendship: The friendship of utility, the friendship of pleasure, and the friendship of the good. It is the latter type that is required for the polis, and hence it is sometimes called "political friendship."

2. For a helpful study on "The Myth of the State as Savior," see American Catholic theologian William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination* (London: T & T Clark, 2002).

embracing it.¹ My focus will instead be on seeking to empower the virtue of peace and its partner virtue-friendship. But this is not an easy undertaking since it requires the overcoming of significant obstacles, including those pertaining to the contemporary views of the self. The history of the self (the self too has a history) has developed such that we have gradually weakened the capacity to view ourselves as contingent and dependent, that is, as intertwined with the good of a community of selves (polis);² a good not defined by us (that would be a value) but a good that opens space in which we can find our true identity as human beings under God. Such a re-imagining of self and our communities is certainly a challenge in the secular west.

Original Peace: It is possible to read the history of Christian theology as an effort to keep together the three theological notions of creation, redemption, and sanctification; it is equally possible to read it as a failed history precisely to the extent that these three notions have been pushed apart. Moreover, in the quest to keep them united rightly we find potential for fruitful connections among the three monotheistic faiths.

David Burrell and Elena Malits, two American Roman Catholic theologians, make just this claim in their book *Original Peace: Restoring God's Creation*. They point out that in each of the scriptures of the monotheistic faiths readers are invited to see the universe as “freely created by one God who cares for it and offers human beings a special role to play in its development.”³ That is, monotheists see creation as given in peace; as God's free *gift* which comes to us as unmerited grace. And the “receiving” of God's creation with trust (gifts are received, not merely, if at all, grasped intellectually) commits us to a moral stance shaped by a commensurate response. In other words, to receive and accept God's gift is to submit to God as creator and provider-to trust the giver of life. The Godly life, therefore, is a kind of trust and openness to the source of life itself and a commitment to restore the peace of original

-
1. An example of this change in tone can be found in the Papal Encyclical *Pacem in Terris*: Encyclical of Pope John XXIII on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty, April 11, 1963, where Pope John XXIII says in part, “A general agreement must be reached on a suitable disarmament program, with an effective system of mutual control. In the words of Pope Pius XII: ‘The calamity of a world war, with the economic and social ruin and the moral excesses and dissolution that accompany it, must not on any account be permitted to engulf the human race for a third time.’” Para. #112. This is language that tempers that of some versions of the Just War Theory.
 2. For a helpful study of the history of the self see, Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).
 3. David Burrell and Elena Malits, *Original Peace: Restoring God's Creation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997), 7.

creation. Of course human beings can refuse to acknowledge this trust, but they do so at their own peril.

John Milbank, a contemporary Anglican theologian, argues that it is “secular reason” that has made it particularly difficult to understand the Christian faith today, even the religious debate as such. For secular reason has made religion an entirely private matter not governed by any public logic. In response Milbank does not seek to bring religion under any form of universal reason, secular or otherwise—that would be its demise, he believes—rather he thinks of Christian theology as a story with its own *mythos*, *logos*, and *praxis*.¹ Christian theology offers an interpretation of the world and of all aspects of life as an alternative to secular interpretations. But it is not merely an alternative reading, it is a better one, a truer one, Milbank believes. And at the roots of this “alternative” story lies a view of creation that all three religions share, namely, the story of God creating a cosmos peacefully, emanating alone from God’s gratuitous generosity and grace. This, Milbank suggests, is a story in stark contrast to the Babylonian account of creation and it lays the ontological basis from which all of life is lived and understood.

Milbank bases his insights on the writings of Augustine (354-430) and his contrast between the two cities—the *Civitas Dei* and the *Civitas terrena*. The former is underwritten by the assumption of ontology of peace and the latter by ontology of violence. In other words, the cities of common social practice, like Rome, are so entrapped by the commitment to violent power competitions that their ethics begins and ends with conquest and occupation. The biblical story of original (ontological) peace provides an alternative.

As Milbank explains, “The *Civitas terrena* is marked by sin, which means, for Augustine, the denial of God and others in favour of self-love and self-assertion; an enjoyment of arbitrary, and therefore violent powers over others”² Whereas, *Civitas Dei* is a space called into existence by creator God and is marked by fellowship with God and friendship among (not dominion over) the beings whose lives are equally gifted by God. Of course, the desire of creator God is that all the earth may be saved from self-destruction by the turn of love for God and fellow human beings. This calls forth a distinct people to bear witness both in word and in practice to the divine invitation. This, he argues, was the call to the ancient children of Israel (as a light to

1. See John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990), 381ff.

2. *Ibid.*, 390.

the nations) and is the Christian story to the church; as such they are to be “signs” that point to and embody the telos of peace.

Much more could obviously be said about the original peace of creation but I want briefly to identify two implications of this way of setting the agenda: first, on this account, peacemaking is an activity seen as working with, instead of against, the grain of the universe.¹ This view of peacemaking changes the playing field from the standard modern notion of the “original state of nature” as a state of war which must be domesticated (made peaceful) by human efforts.² But, Milbank continues, not only is the assumption of “original violence” the exclusive domain of the modern social contract theorists, post-modern thinkers from Nietzsche to Derrida, Foucault, and Deleuze, in advocating an “ontology of difference,” likewise ground their views of human relations in ontological violence. This does not mean that “difference” need be inherently violent but it is so parsed when placed under the nihilistic gaze of Nietzsche. For example, speaking about the body, Nietzsche says: “. . . it will have to be an incarnate will to power, it will strive to grow, spread, seize, become predominant-not from any morality or immorality but because it is *living* and because life simply *is* will to power ‘Exploitation’ does not belong to a corrupt or imperfect primitive society; it is a consequence of the will to power, which is after all the will to life.”³ Milbank claims that both the modern and post-modern renditions of social reality fail to give an account of the peace desired by creator God. He argues that the Christian reading of the world should resist giving violence an ontological hearing and instead should see violence as rooted in a view of self that is independent of God and hence a distortion of reality. In other words, to work for peace is to work *with* and not *against* the structure of fundamental reality.

The second implication of the claim of original peace pertains to truth seeking and persuasion. For both to be protected from slipping into forms of violent activity they must be framed in non-coercive forms of presence, something akin to bearing witness. (This is a perspective that Milbank does not present strongly enough.) The persuasion of the truth is non-violent only when it permits a rejection that might rebound in violence, even in one’s own death (martyrdom); that is, it is non-violent only when it

1. For an extensive treatment of this theme see Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church’s Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001).

2. I am referring here to the work of John Locke and Thomas Hobbes.

3. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), 203.

refuses to exercise a dominion that forecloses free response. For an example of the logic of both these implications we turn to the story of Jesus.

The Peace of Jesus Christ: Islam and Christianity share many theological convictions about the importance of Jesus but they also diverge over their understanding of Jesus. For Christians Jesus is the incarnation of God, thus breaking the categorical divide between transcendence and immanence.¹ This leads to more than a narrow difference over metaphysics; it is also a hermeneutical and ethical difference. In the end the Christian faith centers on a person (Jesus) while Islam focuses on a text (the Quran). Christians cannot give an adequate account of their faith without telling the story of Jesus. This does not mean that text is unimportant for Christians or stories for Muslims but the biblical text is important for Christians because through it we can get the account of Jesus right. Hence, Christian theology and ethics require narrative in a way that Muslim ethics and theology do not. Also, Christian ethics cannot be properly understood apart from discipleship-following Jesus, or shaping one life after another's.² In large measure Christian ethics gets shaped by what it looks like to live "in Christ" in a particular place. It does not follow from this that an absolute distinction must be made between "followers of Jesus" and "children of a gracious creator God," but it does mean that for Christians the notion of "children of a gracious God" is made intelligible through "following Jesus."³ Hence how Jesus chose is critical for how we must choose.

When Jesus announced his ministry and mission (Luke 4) he did not employ an original, newly minted construct of social justice. He reached back to what was already said by the prophet Isaiah. In other words, the tradition *as narrated* had it right; the tradition *as lived* needed adjustment. He read from Isaiah 61: "The spirit of

-
1. See, for example, the Apostle Paul's teaching in Colossians: "He is the image of the invisible God, the firstborn of all creation; for in him all things in heaven and on earth were created, things visible and invisible, whether thrones or dominions or rulers or powers—all things have been created through him and for him. He himself is before all things, and in him all things hold together. He is the head of the body, the church; he is the beginning, the firstborn from the dead, so that he might come to have first place in everything. For in him all the fullness of God was pleased to dwell, and through him God was pleased to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, by making peace through the blood of his cross" (Colossians 1:17-20).
 2. For further work on discipleship-ethics see especially the work of Dietrich Bonhoeffer, e.g., *The Cost of Discipleship*, John Howard Yoder's, *The Politics of Jesus*, and Stanley Hauerwas', *The Peaceable Kingdom*. All argue for the discipleship paradigm for casting the ethical enterprise.
 3. It should also be acknowledged that for Christians there is great variety on how Jesus has been a model for ethics. Christian Mennonite ethics takes a rather distinct slice in this discussion not shared by some other Christians, emphasizing peace and discipleship.

the Lord is upon me, because he has anointed me to bring good news to the poor. He has sent me to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free, to proclaim the year of the Lord's favor" (Luke 4:18-19). Then he stated that in these words he saw the fulfillment of his own mission. Clearly his "platform" was about the personal and social well-being of all humanity. But when the people heard "all humanity" they revolted and sought to kill him. In the overcoming of society's failures he made it clear that the strategies of the past had been less than successful in giving expression to the vision of the original peace of creator God because they did not include justice for all. And the embodiment of this mission is what he took upon himself.

What were the dominant models of prophetic social witness available at the time of Jesus? There were many but in general terms primarily three: the devout keepers of the religious tradition (the Pharisees and Sadducees), the Dead Sea sects at Qumran (especially the Essenes), and the social revolutionaries (the Zealots). Jesus was critical of each because of his commitment to universal love rooted in creator God.

He went out of his way to critique the religious leaders not because they embraced the law and the tradition but because they reduced it to an intellectual construct in disregard for the humanizing practices the law was meant to promote and protect. So he said things like the Sabbath laws were made for human beings and not the other way around.¹ This meant that within the reign of God the criticizing of people under the law could not disregard the practice of God's gratuitous grace; it was meant to express it. So he healed the man with a withered hand on the Sabbath-deliberately making his point that he could not accept the Pharisaic practice of sacrificing people to the law.²

There is less explicit critique of the Essenes because this form of social withdrawal-waiting for the Messiah (even seeking to hasten his coming) while practicing self-purification through devotional exercises-seemed quite beyond serious appeal for Jesus. He too was a man of the desert but only to return into the social fray with greater clarity of vision and mission-determined to teach, cleanse, and heal.

-
1. See especially Mark 2:23-3:6. Among other things, Jesus says: "The sabbath was made for humankind, and not humankind for the Sabbath; so the Son of Man is lord even of the sabbath" (Mark 2:27-28).
 2. Jesus had an ongoing argument with the Pharisees over the law. This is also shown in Matthew 5 where he takes specific laws of the tradition and juxtaposes them with "but I say unto you" He also says, "Do not think that I have come to abolish the law or the prophets; I have come not to abolish but to fulfill" (Matthew 5:17).

The Zealots seemed to offer the greatest attraction to Jesus, but in the form of temptation. They had something quite right-the indefatigable commitment to social change, something the other two models lacked-but they also had something quite wrong, according to Jesus-they hated their enemies and sought to exterminate them in their quest for justice, something friendship with God and neighbour (including enemy-Matthew 5:44) forbade. Jesus struggled with the Zealot temptation in his early life and again before his death while facing his own enemies that were to kill him; for example, whether to “call down the legion of angels” to destroy his persecutors.¹ But although he admired their concern for changing the unjust status quo he refused their violent strategies.

Jesus rejected all three options in favour of another. He called out a grassroots movement of disciples (students) chosen from many walks of life and especially the Zealots.² And he taught them the ways of the kingdom of God and the virtues of friendship love.³ A central teaching of the ways of the kingdom was that it included all of humanity-Jews and gentiles, men and women, children and adults, friends and enemies-all are graced with God’s generosity. Clearly not an easy teaching; he lost one of his close disciples in the process, and others demonstrated exceptional dullness and difficulty in understanding.

One aspect that made the teaching of Jesus challenging was its lack of conventional political strategy. By refusing to accept the revolutionary violence of the Zealots Jesus did not mean to reject revolutionary strategies for social change. Like today this was hard for his followers to imagine. But what he called into existence was a group of ordinary people and through them he gave voice to the teachings and practices of the kingdom. This involved bringing the religious leaders to task when they misinterpreted the law as an instrument to lord over people; giving expression to instances of unjust poverty and oppression; and inviting people to open themselves to the transforming

1. See Matthew 26:53.

2. Oscar Cullman has argued that as many as half the disciples of Jesus may have been Zealots. See Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (New York: Scribners, 1956).

3. See, for example, Jesus’ interpretive gloss on the Jewish Shema: “You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your strength, and with all your mind; and your neighbour as yourself” (Luke 10:27). His response to the trick question that followed, “Who is my neighbour?” is the parable of the Good Samaritan where he critiques the religious leaders’ interpretation of the law, not by holding it dear but by misapplying it. In other words, love of neighbour applies not only to those the tradition has comfortably placed inside the covenant but also to those whom the tradition has defined outside, namely, as enemy.

powers of creator God to participate in recreating what was already created but marred by sin.

As Burrell and Malits remind us, “Anyone seeking to restore the ‘original peace of creation’ faces an insurmountable task.”¹ And Jesus certainly did. The disorder in the world then and now makes an easy fix impossible. For truth has its enemies (ignorance); peace has its enemies (violence); justice has its enemies (corrupt powers and their social structures). To stand steadfast in the face of these counter-powers (sin) is to face the inevitability of suffering. Jesus teaches that those who follow his teachings must accept the possibility of suffering, not because there is salvation in suffering itself but because its shunning may lead to sin. It is better to suffer and die than to sin.

The cross (the expression and symbol of suffering) is therefore not an optional teaching of Jesus even though it is painful for his disciples to hear. Clearly the cross was not something desired either by Jesus or by his followers, but it was, according to John Howard Yoder, “the political, legally-to-be-expected result of a moral clash with the powers ruling his society.”² The cross of Christ stems directly from his teaching on non-retaliation and enemy love. Jesus was not a soldier who died in battle; he was a martyr who died refusing to give up love for enemy (an ontological commitment) in exchange for his own life. “Go and do likewise” is a somewhat stiff challenge for any disciple.

The Apostle Paul continued Jesus’ teaching of non-retaliation and peace to the group of fledgling churches after Jesus’ resurrection and ascension.³ He emphasized Jesus’ vision for cosmic restoration, namely, the redemption of the entire created order.⁴ For him, as for Jesus, the language of redemption and of the original peace of creation are one, and hence salvation is for all creation. Moreover, Messiah followers are to train themselves to be like Jesus: “you are the body of Christ” (1 Corinthians 12:27), and “.

1. Burrell and Malits, *Original Peace*, 15.

2. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 129.

3. For example, “Bless those who persecute you; bless and do not curse them” (Romans 12:14), and “Do not repay anyone evil for evil, but take thought for what is noble in the sight of all. If it is possible, so far as it depends on you, live peaceably with all. Beloved, never avenge yourselves, but leave room for the wrath of God; for it is written, “Vengeance is mine, I will repay, says the Lord.” No, “if your enemies are hungry, feed them; if they are thirsty, give them something to drink; for by doing this you will heap burning coals on their heads.” Do not be overcome by evil, but overcome evil with good” (Romans 14:17-21).

4. For a recent study of the Apostle Paul’s theology of peace see Gordon Zerbe, *Citizenship: Paul on Peace and Politics* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2012).

... be imitators of God, as beloved children; and walk in love, just as Christ also loved you and gave himself up for us" (Ephesians 5:1).

The peace of Jesus Christ is deeply rooted in the gratuitous gift of creator God and the early church sees in this affirmation the possibilities of new relations with creation-toward fellow human beings and all else. The peace of Christ forbids the strict separation of what is wrought through human effort and what is given by divine grace, for it is an invitation into the original peace of creation.

Making peace: Not all Christians have made the same inferences from the life and teachings of Jesus and Paul. Our history betrays us, and repentance is not optional! While most have seen war as a problem, the majority have sought ways to justify war under exceptional conditions, namely, as a lamentable last resort to bring about justice not attainable through peaceful means. This is particularly so in cases of liberating and/or protecting innocent civilians.¹ There is also a tradition within the Christian faith (one that I represent) that seeks to lessen the distinction between peace as a goal and peace as a way of life and has sought to view it as an uncompromising mandate. This tradition holds peace to be a Christian calling. Hence, to "seek and pursue" peace (Psalm 34:14; 1 Peter 3:11) becomes a mission, not only in personal relations but in all matters of human existence, social and political, local and global, structural and interpersonal. Peace therefore becomes the focus of an academic discipline of analysis and study as well as an individual and corporate discipline of prayer, meditation, and practice.

This view of Christian peacemaking has less to do with employing the right strategies or even making the right decisions than with cultivating the right virtues. For as Alastair MacIntyre reminds us in *After Virtue* and Friedrich Nietzsche before him argued, without the virtues that shape characters, coercion and manipulation are the operating practices. The latter is MacIntyre's lament for the current state of moral decay in contemporary Western societies. MacIntyre's work helps us to make sense of how we can participate the peace ethic of the Jesus narrative.

Modern thought has quarreled over ways of viewing human identity. For Descartes the key was "*cogito*" (the thinking Ego), for Locke *tabula rasa* (empty slate) and experience, for Kant *reinen Vernunft* (pure reason), and so on. But all lack the more

1. See, for example, A. James Reimer, *Christians and War: A Brief History of the Church's Teaching and Practices* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), especially his last chapter "Policing, Human Security, and the Responsibility to Protect," 158-176.

transcendent gaze of Jesus and Paul, for whom “we are friends”, was the fundamental stance of human existence rooted in the reception of God’s gratuitous gift.

MacIntyre narrates the degeneration of moral thinking and practice in Western tradition through these (and other) Enlightenment thinkers and argues that today’s resultant emotivist habits of the mind are such that they make ethics an incomprehensible enterprise altogether. David Hume’s fact/value distinction (is/ought dichotomy) in effect reduced moral evaluation to personal values. The Aristotelian tradition had posited otherwise. Aristotle too distinguished between what is and what ought to be but not on the basis of the division of logical realms. He distinguished between what something (someone) is as a matter of empirical fact and what something (someone) could be if it were fully what it ought to be. In other words, what one is and what one ought to be are empirical distinctions not logical ones. And in antiquity the quest of the moral person was to become as fully as possible what one ought to be. For Aristotle this quest was governed in part by *phronêsis* (prudence). Hence if one is a teacher (a fact) one can know what one ought to do since what the teacher truly is (its telos) and the good of a teacher are one. What made a particular teacher good were the virtues (skills) practiced by being a teacher? But as MacIntyre points out, if one removes the notion of telos, either from teacher or being human, as Hume’s distinction does, then a teacher is what a teacher does and humans are what they do. Hence the discipline of ethics as such has little sense.

Christians have found the structure of Aristotle’s practical reasoning helpful even though they claim the merits of Aristotle’s *phronêsis* only in part. Understanding the telos of humanity (human nature) through the eyes of friendship comes to us through the revelation of God in Jesus Christ. For example, loving neighbour does not mean that we will not have enemies, but it does mean, as it meant for Jesus, that we cannot kill them. This form of life requires the cultivation of key practices. For example, lament and patience are important because things are often not as we think they ought to be and the temptation is to change them using any means necessary. As people of peace, we must resist that temptation. The virtue of hope is essential in that we believe that God is acting in this world. We believe that creation which was freely given is now being graciously transformed, even when it is not always apparent and not on our schedule. But we also believe that our own impatient violent intrusion to fix it retards its progress.

This view of the Christian peacemaking assumes an understanding of moral agency more akin to faithful witness than efficacy. It thinks like a grassroots movement. It seeks to build partnerships with others as is possible in order to transform violence and oppression to peace; it seeks to actively engage in violence reduction; it works at

resisting temptations to violence through prayer and meditation and the purification of thoughts of violence and hatred; it works at naming and peacefully overcoming oppressions of the powerless; and it engages in active study of conflicts and their peaceful resolution around the world.

Of course, this vision of Christian peacemaking presupposes a community called church—a community of character. This is where the virtues are taught and cultivated. This is where the story of Jesus is told, interpreted, and lived. The apostle Paul calls the church the “body of Christ.” The church is more accurately said to be an ethic rather than have an ethic; or it is a body of believers seeking to be a testimony (a sign) of the new humanity of friendship (an alternative polis) that is brought into existence by the cross and not the sword. Hence, the very existence of the church is its witness.

At the end of the Christian Bible we have an interesting vision of the gathering of faithful “elders” before God. The question is raised about “who is worthy to open the scroll;” that is, who is able to interpret and give meaning to history? And the answer in the text is that the “Lamb that was slain” is worthy. It is suggested from this image that God’s movement of history is through the faithful and obedient servants whose work God blesses. It is not power and might that moves history toward the redemptive purposes of God, but suffering and patient witness and the practice of love of neighbour. This has led to the notion of the “Lamb’s war;” a war fought not with guns but with peace; perhaps a kind of non-violent jihad.

Conclusion: Aligning our Desires: The logic of my argument has been that to be peacemakers as the Christian scriptures imagine is to participate in the original peace of God’s creation. This pose invites all of humanity into a trust and respect that goes counter to the coercive spirit that drives so much of human relations today. For difference and truth-seeking do not require domination; they require deference, forbearance, and the tenacity of spirit.

Perhaps it is this grammar of friendship that made possible the recent scenes at Tahrir Square of Coptic Christian and secular protesters guarding and protecting praying Muslims. That happened the other way around as well. With all three groups there was a practice of “political friendship” that required the safeguarding of the other as other. The citizenry in which they were participating seemed larger than Egypt—perhaps even larger than what is named by the Arab Spring movement; a view that is promising because it points to a friendship that transcends narrow conceptions of race and nation.

It is hard to understand Christian ethics without the notion of *prolepsis*, Thomas Aquinas’ Christian appropriation of Aristotle. While the *telos* (good) of humanity is

never fully embodied on earth, it would be irrelevant if it were not expressible in time/space existence. Therefore, as Thomas argued, the telos always serves to perfect nature through participation in its perfection which lies beyond nature.

No one will argue that the peace that God desires is already fully present, but most will agree that we stand as both observers and as participants before it. This dual pose is crucial as we place ourselves under the holy (sanctification). In important ways God's peace cannot be humanly achieved at all, although it can be expressed. That is, we can be drawn into it if we open ourselves to God through the disciplines of spiritual practices like prayer and study; in other words, we can practice peace before its time. This means that we may be at odds with what is "normal" in our violent world; but for those of us who believe in the givenness of God's peace, it means more profoundly that when we express friendship to one another we are working with the grain of the universe, and hence with the desire of God, not at odds with it.

References

1. Bonhoeffer, e.g., Dietrich; *The Cost of Discipleship*, John Howard Yoder's, *The Politics of Jesus*, and Stanley Hauerwas', *The Peaceable Kingdom*.
2. Burrell, David and Malits, Elena; *Original Peace: Restoring God's Creation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997)
3. Cavanaugh, William T; *Theopolitical Imagination* (London: T & T Clark, 2002).
4. Cullman, Oscar; *the State in the New Testament* (New York: Scribners, 1956).
5. Hauerwas, Stanley; *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001).
6. Howard Yoder, John; *the Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).
7. Milbank, John; *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990).
8. Nietzsche, Friedrich; *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966).
9. Reimer, James; *Christians and War: A Brief History of the Church's teaching and Practices* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010).
10. Taylor, Charles; *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989)
11. Zerbe, Gordon; *Citizenship: Paul on Peace and Politics* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2012).

صلح: میل به خدا

هری هوینر*

مترجم: محمد ابراهیم باسط

چکیده

اگر بخواهیم چنان که متون مسیحی گفته‌اند صلح آفرین باشیم باید در صلح نخستین آفرینش خداوند مشارکت بجوئیم. در دین مسیحی سستی وجود دارد که در پی کاستن از تمایز بین صلح به مثابه یک هدف و صلح به مثابه یک سبک زندگی است و می‌خواسته صلح را یک فرمان بی‌چون و چرا ببیند. این سنت صلح را یک دعوت مسیحی می‌داند، دعوت به بازگشت به صلح نخستین خداوند در آفرینش. هرچند صلح هرگز کاملاً بر روی زمین محقق نمی‌شود، بی‌معناست که بگوییم نمی‌توان به نحوی آن را در وجود زمانی و مکانی به بیان آورد و بی‌معناست که بخواهیم آن را بدون توسل به صلح نخستینی که خداوند در آفرینش قرار داده است محقق کنیم. به علاوه این برداشت از صلح یک مفهوم بنیادین و مشترک در هر سه دین بزرگ توحیدی است؛ جدا از این که مفهومی که ارسطو از دوستی اجتماعی بیان می‌کند نیز قرابت‌های تنگاتنگی با آن دارد. اینها در حالی است که در جامعه سکولار مدرن نه اثری از صلح به معنای توحیدی آن دیده می‌شود و نه از دوستی ارسطویی. اما ساختار جامعه معاصر می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد، و بهره‌برداری از منابع عمیق و صلح آفرین سنت‌های دینی‌مان می‌تواند در این کار به ما یاری کند.

کلیدواژه‌ها: صلح، صلح نخستین، صلح مسیح، دوستی، ادیان توحیدی.

* استاد الهیات و فلسفه، دانشگاه منونایت کانادا، وینپگ، کانادا (hhuebner@cmu.ca)

صلح، در سه دین توحیدی، یک مضمون بنیادین است، هرچند هرگز جدا از عدالت نبوده است. به علاوه، غیاب جنگ بهترین فهمی نیست که می‌توان از صلح داشت؛ صلح یک مفهوم ایجابی است و ذاتاً با دوستی گره خورده است که افراد را فارغ از تنش‌هایی که آن را تهدید می‌کند در کنار هم نگه می‌دارد. دوستی بماهو دوستی برای اجتماع سیاسی و اجتماعی ضروری است. همین امر در پولیس ارسطو فرض گرفته می‌شود و او دلیل می‌آورد که برای رشد دوستی باید قیدی در کار آورده شود که گرایش انسان‌ها به مهم‌تر نشان دادن موقعیت خودشان نسبت به دیگران را سرکوب کند.^۱ فضیلت دوستی به شهروندان آموزش می‌دهد که خودشان را در رابطه با دیگران ببینند، چنان که گویی دیگران هم به خودی خود اهمیت دارند و هم از حیث توانایی‌شان برای پروراندن خوبی [the good] حائز اهمیت هستند. ارسطو دلیل می‌آورد که بدون چیزی شبیه به دوستی، آن چسبی که یک گروه را به هم می‌چسباند به چیزی از جنس اجبار و اکراه تبدیل خواهد شد. امروز ما بیشتر از آن که با اجتماع سیاسی مورد نظر ارسطو آشنا باشیم، با این نوع اخیر از اجتماع مواجهیم. از این رو، جوامع معاصر ما معمولاً انبوهه‌هایی از انسان‌های بیگانه با هم هستند که به وسیله قدرت‌هایی که اقتدارشان پشت گرم به تهدید مرگ است مجبور به فرمان‌برداری شده‌اند. در بهترین حالت، این یک جور هماهنگی دروغین است و در همه سطوح محلی، ملی و بین‌المللی می‌توان آن را مشاهده کرد.

البته، ساختار جامعه معاصر می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد (به هر حال تاریخ که ضروری نیست)، و بهره‌برداری از منابع عمیق (و صلح‌آفرین) سنت‌های دینی مان می‌تواند

۱. ارسطو سه نوع دوستی را توصیف می‌کند: دوستی برای منفعت، دوستی برای لذت، و دوستی برای خوبی [the good]. آنچه برای پولیس الزامی است همین نوع اخیر است، و بنابراین گاهی آن را «دوستی سیاسی» می‌خوانند.

در این کار به ما یاری کند. اما چنین اقدامی مستلزم انعطاف‌پذیری عقلانی ما در سطح اندیشه و ترویج بهترین اعمال برای انسانیت است. فهم این که صلح‌آفرینی صرفاً یک قابلیت روان‌شناختی نیست بلکه مهارتی است که در یک فضای اجتماعی قرار دارد می‌تواند همچون یک ایده‌نوآورانه به ذهن خواننده مدرن خطور کند. با این حال، صلح‌نامی برای یک فضای پیچیده است، فضایی که در برابر فروکاسته شدن به یک گرامر واحد و به ویژه در برابر یک هماهنگی واحد که خالی از تفاوت و تعارض باشد مقاومت می‌کند.

با این مقدمه، کسی متعجب نخواهد شد اگر من از مسیر متداول بررسی آیا چنین است و اگر چنین است تحت کدام شرایط خشونت (جنگ) موجه خواهد بود کناره بگیرم. این لحن گفتمان اخلاقی‌ای است که طرفدارانش در سنت مسیحی، حتی در سنت‌هایی که تاریخی طولانی در پذیرش آن دارند، هر روز بیشتر و بیشتر به ناکافی بودنش پی می‌برند.^۱ تمرکز من به جای این بر تقویت فضیلت صلح و فضیلت همتای آن یعنی دوستی خواهد بود. اما این کار ساده‌ای نیست، چون لازمه‌اش غلبه بر موانعی مهم است، از جمله موانعی که مربوط به دیدگاه‌های مدرن راجع به خود [self] می‌شوند. تاریخ خود (خود نیز تاریخی دارد) به نحوی پیش رفته است که به تدریج این توانایی در ما تضعیف شده است که خودمان را موجوداتی مشروط و وابسته به خوبی اجتماع خودها (پولیس) یعنی گره‌خورده بدان ببینیم؛^۲

۱. نمونه‌ای از این تغییر لحن را می‌توان در بخشنامه پاپی:

Pacem in Terris: Encyclical of Pope John XXIII on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty, April 11, 1963

۱۲۳ مشاهده کرد که در آن پاپ ژان بیست‌وسوم در قطعه‌ای می‌گوید، «باید درباره یک برنامه خلع سلاح مناسب، با تشکیلات کارآمدی برای کنترل دوسویه، به توافقی مشترک برسیم. در تعبیر پاپ پیوس دوازدهم: "به هیچ وجه نباید اجازه داده شود که مصیبت جنگ جهانی، با ویرانی اقتصادی و اجتماعی و تعدی‌های اخلاقی و زوالی که به همراه دارد، برای سومین بار نوع بشر را در خود غرق کند"» (Para, 12). این زبانی است که زبان برخی از روایت‌های نظریه فقط جنگ را تعدیل می‌کند.

۲. برای مشاهده مطالعه‌ای مفید درباره تاریخ خود، ر.ک:

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

خوبی ای که با ما تعریف نمی‌شود (که در این صورت یک امر ارزشی بود) بلکه خوبی ای که فضایی را می‌گشاید که در آن می‌توانیم هویت راستینمان را در مقام انسان‌هایی در ذیل خداوند بیابیم. این تصویرسازی دوباره از خود و اجتماعمان یقیناً در غرب سکولار یک چالش خواهد بود.

صلح نخستین

می‌توان تاریخ الهیات مسیحی را تلاشی دانست برای کنار هم نگه داشتن سه مفهوم الهیاتی آفرینش، نجات، و تطهیر؛ به همین اندازه می‌توان آن را گذشته‌ای همراه با شکست دانست، دقیقاً از این حیث که سه مفهوم یادشده از هم جدا افتاده‌اند. به علاوه، در تلاش برای یکپارچه نگه داشتن آنها واقعاً پتانسیلی برای ارتباطات ثمربخش میان سه دین توحیدی می‌یابیم.

دیوید بارل^۱ و النا مالتیس^۲، دو متأله آمریکایی کاتولیک رومی، همین ادعا را در کتابشان با نام صلح نخستین: بازیابی آفرینش خداوند مطرح می‌کنند. اشاره آنان به این است که در هر یک از متون ادیان توحیدی خواننده به این دعوت می‌شود که جهان را چنان ببیند که گویی «به دست خدایی که نگران و مراقب جهان است بی هیچ ممتی آفریده شده است و این خدا نقشی ویژه را در پیشبرد جهان به انسان‌ها پیشنهاد کرده است»^۳ این یعنی یکتاپرستان آفرینش را چونان هدیه بی‌منت خدا می‌نگرند که بدون این که سزاوارش باشیم به ما لطف شده است. و «گرفتن» آفرینش خدا به صورت مسئولانه (هدیه‌ها گرفته می‌شوند، نه این که از سر فکر به جنگ آورده شوند) ما را متعهد به موضعی اخلاقی می‌کند که عبارت است از نشان دادن واکنشی متناسب. به عبارت دیگر، گرفتن و پذیرفتن هدیه خداوند یعنی گردن نهادن به

1. David Burrell

2. Elena Malits

3. David Burrell and Elena Malits, *Original Peace: Restoring God's Creation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997), 7.

خداوند به منزله آفریننده و تأمین کننده، یعنی اعتماد کردن به آن که زندگی می دهد. بنابراین، زندگیِ خداشناسانه یک نوع مسئولیت و گشودگی نسبت به منبع خود زندگی و تعهدی به بازیابی صلح موجود در آفرینش نخستین است. البته انسان ها می توانند از صحنه گذاشتن بر این مسئولیت اجتناب کنند، اما این کار را با مسئولیت خودشان انجام می دهند.

جان میلبنک^۱، متأله انگلیکان معاصر، استدلالی می کند دایر بر این که این «عقل سکولار» است که به طور خاص فهم ایمان مسیحی و حتی خود بحث های مذهبی را در روزگار کنونی دشوار کرده است. زیرا عقل سکولار کاری کرده است که دین به یک امر کاملاً خصوصی تبدیل شود که تحت هیچ گونه حاکمیتی با هر گونه منطق همگانی نباشد. میلبنک در مقابل نمی خواهد دین را تحت هر گونه شکلی از عقل کلی، چه سکولار و چه غیر آن، قرار دهد - به زعم او این کار مرگ دین خواهد بود - بلکه او به الهیات مسیحی همچون داستانی با میتوس [mythos]، لوگوس [logos]، و پراکسیس [praxis] مخصوص به خودش می اندیشد.^۲ الهیات مسیحی تفسیر خودش را از جهان و از همه وجوه زندگی ارائه می دهد که بدیلی برای سایر تفسیرهاست. اما، به عقیده میلبنک، این صرفاً یک خوانش بدیل نیست، یک خوانش بهتر است، یک خوانش درست تر است. و در ریشه های این داستان «بدیل» دیدگاهی به آفرینش نهفته است که هر سه دین در آن شریک اند، یعنی این داستان که خداوند کیهانی را در صلح می آفریند و این کیهان صرفاً از لطف و بخشندگی بلاعوض خداوند نشئت گرفته است. سخن میلبنک این است که این داستان در تقابل جدی با روایت بایلی از آفرینش قرار دارد و مبنای هستی شناختی فراهم می آورد که کل زندگی بر مبنای آن زیسته و فهمیده می شود.

1. John Milbank

2. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990), 381.

میلبنک بینش‌های خویش را بر نوشته‌های آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) و تمایزی بنا می‌کند که او بین دو شهر - شهر خدا [Civitas Dei] و شهر دنیا [Civitas terrena] - می‌گذارد. شهر خدا با فرض نوعی هستی‌شناسی صلح‌بیمه می‌شود و شهر دنیا با نوعی هستی‌شناسی خشونت. به عبارت دیگر، شهرهایی با روال اجتماعی معموله مانند رُم، چنان در دام رقابت‌های خشن قدرت گرفتار شده‌اند که اخلاقیات آنها با پیروزی و تملک آغاز می‌شود و پایان می‌یابد. داستان کتاب مقدس از صلح (هستی‌شناختی) نخستین بدیلی فراهم می‌آورد.

همان‌طور که میلبنک توضیح می‌دهد، «شهر دنیا نشان گناه را بر خود دارد، که این از نظر آگوستین یعنی انکار خداوند و دیگران در مقابل حبِ نفس و ابراز وجود خود؛ لذت بردنی خودسرانه، و بنابراین اعمال قدرت‌های خشن بر دیگران ...».^۱ از سوی دیگر، شهر خدا فضایی است که خداوند آفریننده آن را به وجود فراخوانده است و نشان همراهی با خداوند و دوستی در میان (و نه غلبه بر) موجوداتی را دارد که همه به یک اندازه زندگی‌هایشان هدیه‌ای از سوی خداست. البته، میل خداوند آفریننده این است که کل زمین با عشق به خداوند و انسان‌های هم‌نوع از خودتخریب‌گری نجات یابد. این امر نیازمند مردمان ممتازی است که هم در کلام و هم در عمل به این دعوت الهی شهادت دهند. این دعوتی بود که بنی‌اسرائیل (همچون نوری برای سایر امت‌ها) در عهد باستان بدان فراخوانده شد و داستان مسیحیان برای کلیسا است؛ اینها بماهو «نشانه‌هایی» هستند که به غایت صلح اشاره دارند و آن را متجسد می‌کنند.

بدیهی است که درباره صلح نخستین آفرینش بسیار بیش از اینها می‌توان سخن گفت، اما من می‌خواهم به اختصار دو پیامد این شیوه تعیین دستور کار را مشخص کنم: نخست، با این برداشت، صلح‌آفرینی فعالیتی دیده می‌شود که همسو با طبیعت جهان است و نه علیه

1. Ibid., 390.

آن.^۱ این دیدگاه به صلح آفرینی زمین بازی را تغییر می‌دهد، یعنی برداشت استاندارد مدرن از «وضع طبیعی اولیه» را که وضعیت جنگی است و باید با تلاش انسانی رام (صلح‌آمیز) شود.^۲ اما، میلبنک در ادامه می‌گوید، فرض «خشونت نخستین» نه تنها قلمرو انحصاری نظریه‌های قرارداد اجتماعی مدرن است، بلکه متفکران پسامدرن از نیچه گرفته تا دریدا، فوکو، و دلوز نیز وقتی از «هستی‌شناسی تفاوت» دفاع می‌کنند باز هم دیدگاه‌هایشان درباره روابط انسانی را بر خشونت هستی‌شناختی بنا می‌کنند. این بدان معنا نیست که «تفاوت» ذاتاً باید خشن باشد، بلکه وقتی زیر نگاه نیهیلیستی نیچه قرار می‌گیرد چنین خوانده می‌شود. برای مثال، نیچه^۳ وقتی در مورد بدن حرف می‌زند می‌گوید: «... [بدن] تجسد میل به قدرت است، تقلا می‌کند که رشد کند، گسترش یابد، تصاحب کند، غلبه پیدا کند - نه از سر اخلاق یا بی‌اخلاقی بلکه از این رو که می‌زید و چون زندگی صرفاً میل به قدرت/ست... "بهره‌کشی" متعلق به جامعه‌ای ابتدایی و ناکامل یا فاسد نیست؛ پیامد میل به قدرت است، که خود در نهایت همان میل به زندگی است.»^۴ میلبنک مدعی است که هر دو تفسیر مدرن و پسامدرن از واقعیت اجتماعی ناکام از ارائه تبیینی از صلح مطلوب خداوند آفریننده هستند. او دلیل می‌آورد که خوانش مسیحی از جهان باید در برابر این که خشونت فرصت دفاع هستی‌شناختی از خود را بیابد مقاومت کند و به جای آن خشونت را نشئت گرفته از دیدگاهی به خود ببیند که مستقل از خداوند است و بنابراین انحراف از واقعیت است. به

۱. برای مشاهده بررسی مفصل این مضمون، ر.ک:

Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001).

۲. در اینجا منظور سخنان آثار جان لاک و تامس هابز است.

3. Friedrich Nietzsche

4. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), 203.

عبارت دیگر، کار کردن برای صلح یعنی کار کردن با و نه علیه ساختار واقعیت.

دومین پیامد ادعای صلح نخستین مربوط به حقیقت جویی و اقناع است. برای این که این دو از تبدیل شدن به فعالیت‌هایی خشن در امان بمانند باید در شکل‌های غیراجباری حضور قالب‌بندی شوند چیزی که بسیار همانند شهادت دادن باشد. (به نظر من، این دورنمایی است که میلبنک با قوت کافی آن را بیان نکرده است.) اقناع افراد در مورد حقیقت فقط وقتی غیرخشن خواهد بود که رد کردن آن به نتیجه معکوس خشونت منجر شود، حتی به مرگ (رنج فراوان) خود فرد بینجامد؛ این یعنی فقط وقتی غیرخشن است که از اعمال سلطه‌ای که واکنش آزادانه را سلب کند بپرهیزد. برای آوردن مثالی از منطق هر دو این پیامدها به داستان عیسی بازمی‌گردیم.

صلح مسیح

اسلام و مسیحیت عقاید الهیاتی بسیار مشترکی درباره اهمیت عیسی دارند اما فهم آنها از عیسی با هم تفاوت‌هایی دارد. از نظر مسیحیان، عیسی تجسد خداوند است و بنابراین دوگانگی مطلق تعالی و حلول را در هم می‌شکند.^۱ این باور به چیزی بیشتر از تفاوتی محدود به متافیزیک می‌انجامد؛ این یک تفاوت هرمنوتیکی و اخلاقیاتی نیز هست. در نهایت، ایمان مسیحی بر یک شخص متمرکز است (عیسی: کلمه متجسد) حال آن که اسلام بر یک متن متمرکز است (قرآن: کلمه گفته شده). مسیحیان نمی‌توانند بدون نقل داستان عیسی گزارش قابل قبولی از ایمان خودشان بدهند. این بدان معنا نیست که متن برای

۱. برای مثال، تعالیم پولس رسول در کولسیان را ببینید: «او تصویر خداوند نامرئی است، نخست زاده کل آفرینش؛ زیرا همه چیز در آسمان و زمین در او آفریده شد، چیزهای مرئی و نامرئی، چه تخت‌های پادشاهی چه سرزمین‌ها چه حاکمان و چه قدرت‌ها همه چیز از طریق او و برای او آفریده شده است. او خود پیش از همه چیز بوده است، و در او همه چیز کنار هم قرار گرفت. او سر بدن است، یعنی کلیسا؛ او آغاز است، نخست زاده مردگان، چنان که می‌تواند نخستین جای را در همه چیز داشته باشد. زیرا در او کل جامعیت خداوند با خشنودی سکونت داشت، و از طریق او خداوند خشنود بود که همه چیز را با خویش شدن سازگار کند و آشتی دهد، چه در زمین و چه در آسمان، با آفریدن صلح از طریق خون صلیب خود» (Colossians 1: 17-20).

مسیحیان بی‌اهمیت است یا داستان‌ها برای مسلمانان اهمیت ندارند، بلکه متن کتاب مقدس از این رو برای مسیحیان مهم است که از طریق آن ما می‌توانیم گزارش [زندگی] عیسی را به درستی در اختیار بگیریم. بنابراین، الهیات و اخلاقیات مسیحی به نحوی نیازمند روایت است که اخلاقیات و الهیات مسلمانان نیازمند آن نیست. همچنین، اخلاقیات مسیحی را نمی‌توان بدون مریدی کردن، پیروی کردن از عیسی یا زندگی خود را همانند زندگی او ساختن، به درستی فهمید.^۱ در نگاه کلان، اخلاقیات مسیحی با چیزی شکل می‌گیرد که شبیه به زندگی کردن «در مسیح» در یک مکان خاص است. از این گفته این نتیجه حاصل نمی‌شود که باید تمایزی مطلق بین «پیروان عیسی» و فرزندان خداوند آفریننده مهربان گذاشته شود، بلکه معنایش این است که از نظر مسیحیان مفهوم «فرزندان خداوند مهربان» از طریق «پیروی کردن از عیسی» قابل فهم می‌شود.^۲ بنابراین، این که عیسی چه انتخابی کرد برای فهمیدن این که ما چگونه باید انتخاب کنیم حیاتی است.

وقتی عیسی رسالت خود را اعلام کرد (لوقا ۴)، از یک سازه جدید برای عدالت اجتماعی استفاده نکرد. او به گذشته بازگشت به آنچه پیش‌تر اشعیا نبی گفته بود. به عبارت دیگر، سنت چنان که روایت شده بود آن را دارا بود؛ سنت چنان که زیسته می‌شد باید اصلاح می‌شد. او از اشعیا ۶۱ می‌خواند: «روح خداوند بالای سر من است، زیرا او مرا تدهین کرده است تا خبرهای خوب برای فقرا بیاورم. او مرا فرستاده تا پیام‌آور رهایی اسیران و بازیافتن بینایی نابینایان باشم، تا سرکوب‌شدگان را مجال رهایی دهم، تا سال لطف

و
ب
ه
ش

۱. برای مشاهده آثار بیشتر درباره اخلاقیات مریدی کردن به طور خاص به آثار زیر ر.ک:

Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, John Howard Yoder's, *The Politics of Jesus*, and Stanley Hauerwas', *The Peaceable Kingdom*.

اینان همه به نفع الگوی مریدی کردن برای فهم اخلاقیات مسیحی در مقابل سایر روش‌های اقدام به عمل اخلاقی استدلال می‌کنند.

۲. همچنین باید اذعان کرد که در میان مسیحیان تنوع عظیمی وجود دارد در مورد این که عیسی چگونه الگویی برای اخلاق بوده است. در این زمینه، اخلاقیات مسیحی منوایت پاره‌ای نسبتاً متفاوت را می‌گیرد که با دیگر مسیحیان مشترک نیست، و بر صلح و مریدی کردن تأکید دارد.

خداوند را اعلام کنم» (لوقا ۱۹ - ۴: ۱۸). سپس می‌گوید در این کلمات تحقق رسالت خودش را می‌بیند. «خط مشی» او به روشنی رفاه شخصی و اجتماعی برای کل بشریت بود. اما وقتی مردم «کل بشریت» را می‌شنوند شورش می‌کنند و می‌خواهند او را بکشند. او روشن ساخت که از حیث فائق آمدن بر ناکامی‌های جامعه راهبردهای گذشته در به نمایش درآوردن دیدگاه صلح نخستین خداوند آفریننده اصلاً موفق نبوده‌اند. و تحقق این رسالت چیزی است که او بر دوش گرفته است.

الگوهای غالب و در دسترس برای شهادت [witness] اجتماعی پیامبرانه در زمان عیسی چه بودند؟ الگوهای فراوانی بود اما به طور کلی سه مورد از آنها اصلی بودند: نگهبانان مؤمن سنت دینی (فریسیان و صدوقیان)، فرقه دریای مرده در قمران (به ویژه اسنی‌ها)، و انقلابیون اجتماعی (سرسپردگان [Zealots]). عیسی به همه اینها نقد داشت، چون به عشق جهان شمول متعهد شده بود که از خداوند آفریننده نشئت می‌گرفت.

او مسیر خود را تغییر داد تا رهبران دینی را نقد کند، نه برای این که آنان قانون و سنت را پذیرفته بودند، بلکه برای این که آنان قانون و سنت را به سازه‌ای فکری تقلیل داده بودند که هیچ التفاتی به اعمال انسان‌ساز نداشت یعنی همان اعمالی که آن قانون بنا بود آنها را ترویج و از آنها حراست کند. لذا مثلاً حرف‌هایی مانند این می‌زند که قوانین شنبه [حرمت کار کردن در روز شنبه] برای انسان‌ها ساخته شده‌اند و نه برعکس.^۱ این یعنی در قلمرو خداوند شهروند ساختن افراد تحت لوای قانون نباید بدون توجه به لطف بلاعوض خداوند صورت بگیرد؛ منظور از آن بیان این مطلب بود. از این رو، او مردی با دست فلج را در شنبه شفا داد یعنی آگاهانه این نکته را بیان کرد که نمی‌تواند روال جاری فریسیان را بپذیرد که مردم را قربانی قانون می‌کنند.^۲

۱. به ویژه به مرقس ۲: ۲۳ - ۳: ۶ نگاه کنید. از جمله عیسی می‌گوید: «شنبه برای نوع انسان ساخته شده بود، نه این که نوع انسان برای شنبه ساخته شده باشد؛ پس پسر انسان حتی پادشاه شنبه نیز هست» (مرقس ۲۸-۲۷: ۲).
 ۲. عیسی در مورد قانون جدالی دائمی با فریسیان داشت. این را می‌توان در متی ۵ نیز دید که در آنجا قوانین سستی

در مقابل انتقاد چندانی از اسنی ها نمی شود، چون این شکل از عزلت گزینی، در انتظار مسیح بودن (حتی در پی تعجیل ظهور او بودن) در عین تزکیه نفس از طریق اعمال فداکارانه، ظاهراً اصلاً برای عیسی جذابیت جدی ای نداشت. او نیز مرد صحرا بود [کسانی که برای تزکیه نفس به صحرا می رفتند]، اما تنها با این انگیزه که با دید و رسالتی روشن تر به غوغاهای اجتماعی بازگردد. تصمیم قاطع داشت که تعلیم دهد، پاک کند، و شفا بخشد.

سرسپردگان ظاهراً بیشترین جذابیت را برای عیسی داشتند، اما همچنین برای او یک نوع وسوسه نیز به حساب می آمدند. یک چیز کاملاً درست در آنان بود، تعهد بی قید و شرط به تغییر اجتماعی، چیزی که در دو الگوی دیگر نبود، اما بنا به نظر عیسی در آنان چیز کاملاً نادرستی هم بود - آنان از دشمنان خود متنفر بودند و می خواستند آنان را در جهت طلب عدالت نابود کنند، چیزی که دوستی با خداوند و همسایه، که شامل دشمن نیز می شود، (متی، ۴۴:۵) آن را منع کرده است. عیسی با وسوسه سرسپردگان در دوران نخست حیات خود مبارزه کرد و پیش از مرگش نیز هنگامی که با دشمنانش که می خواستند او را به قتل برسانند مواجه شد این کار را تکرار کرد (برای مثال، این وسوسه که آیا «به لشکر فرشتگان دستور دهد» تا آزاردهندگان را نابود کنند).^۱ اما گرچه او مبارزه کرد و به نظر می رسد که دغدغه آنان در مورد تغییر وضعیت ناعادلانه موجود را ستایش می کند از راهبردهای خشن آنان پرهیز کرد.

عیسی هر سه گزینه را به نفع گزینه ای دیگر رد می کند. او مردم عادی را به یک جنبش فرامی خواند، جنبش حواریون (شاگردان) که از اقشار مختلف مردم انتخاب شده اند و به

خاصی را برمی گیرد و آنها را با این ترجیع بند تکرار می کند که «ولی من به شما می گویم ...». او همچنین می گوید، «گمان مبرید که من آمده ام تا قوانین یا پیامبران را براندازم؛ من نه برای برانداختن بلکه برای محقق ساختن آمده ام» (متی، ۵: ۱۷).

1. See Matthew 26: 53.

ویژه از میان سرسپردگان.^۱ و شیوه‌های پادشاهی خداوند و فضیلت‌های عشق دوستانه را به آنان تعلیم می‌دهد.^۲ یک تعلیم محوری در مورد شیوه‌های پادشاهی این بود که پادشاهی [خداوند] کل بشریت را در بر می‌گیرد. یهودیان و غیریهودیان، مردان و زنان، کودکان و بزرگسالان، دوستان و دشمنان، همه در معرض لطف و بخشندگی خداوند قرار دارند. قطعاً این تعلیم ساده‌ای نیست؛ او در این جریان یکی از حواریون نزدیکش را از دست داد، و دیگران در فهمش به مشکل برخوردند.

یک وجهی که این تعلیم عیسی را چالش‌برانگیز می‌کرد این بود که در آن خبری از راهبرد سیاسی متعارف نبود. عیسی با نپذیرفتن خشونت که سرسپردگان به کار می‌آوردند نمی‌خواست راهبردهای انقلابی برای تغییر اجتماعی را رد کند. مانند امروز، فهم این مطلب برای پیروان او دشوار بود. اما آنچه او بدان فرامی‌خواند گروهی از مردم عادی بود و از طریق آنان می‌خواست صدای تعالیم و اعمال پادشاهی [خداوند] شنیده شود. این امر مستلزم این بود که رهبران سیاسی وقتی قانون را بد تفسیر می‌کردند و آن را همچون ابزاری برای سروری بر مردم می‌دیدند مورد انتقاد قرار بگیرند؛ مستلزم بیان کردن موارد فقر و سرکوب نامنصفانه بود؛ و مستلزم دعوت مردم بود به این که پذیرای قدرت‌های تغییردهنده خداوند آفریننده شوند تا در بازآفرینی آنچه پیش‌تر آفریده شده شرکت جویند. اما، همان طور که بارل و مالتیس تذکر می‌دهند، «هر کس در پی بازیابی "صلح نخستین

۱. اسکار کالمن دلیل آورده است دایر بر این که نیمی از حواریون عیسی احتمالاً از سرسپردگان بوده‌اند. ر.ک:

Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (New York: Scribners, 1956).

۲. برای مثال، شرح تفسیری عیسی بر شمعای یهودی را ببینید: «شما باید با تمام قلب و نفس و قوت و ذهن خود به پادشاه، خداوند خودتان، عشق بورزید؛ و همچنین به همسایه خود همچون خود عشق بورزید» (لوقا ۱۰: ۲۷). پاسخ او به این پرسش زیرکانه که در ادامه این توصیه می‌آید، یعنی این که «همسایه من کیست؟»، ضرب‌المثل سامری خوب است در جایی که تفسیر رهبران دینی از قانون را نقد می‌کند، نه با عزیز داشتن آن بلکه با بد به کار بردن آن. به عبارت دیگر، عشق همسایه فقط در مورد کسانی که سنت آنان را در درون عهد جای داده است به کار نمی‌رود بلکه در مورد آنانی که سنت ایشان را بیرون از عهد قرار داده، یعنی دشمن نامیده، نیز به کار می‌رود.

آفرینش " باشد با مانعی عبورناپذیر مواجه می‌شود.^۱ و یقیناً عیسی نیز با آن مواجه شد. بی‌نظمی جهان در آن زمان و اکنون موجب می‌شود اصلاح و ترمیمی ساده و آسان ناممکن باشد. زیرا حقیقت دشمنان خودش را دارد (جهل)؛ صلح دشمنان خودش را دارد (خشونت)؛ عدالت دشمنان خودش را دارد (قدرت‌های فاسد و نمایندگان‌شان). ثابت قدم بودن در برابر قدرت مخالف حقیقت (گناه) یعنی مواجهه ناگزیر با رنج. عیسی تعلیم می‌دهد که آنان که تعلیمات او را پیروی می‌کنند باید احتمال رنج را در نظر بگیرند، نه برای این که در خود رنج‌رستگاری وجود دارد بلکه به این دلیل که اجتناب از آن ممکن است به گناه بینجامد. رنج کشیدن و مردن بهتر از گناه کردن است.

بنابراین صلیب (که بیان و نماد رنج کشیدن است) یک تعلیم دلبخواهی و اختیاری عیسی نیست، هرچند شنیدن آن برای حواریون او دردآور است. روشن است که صلیب نه مطلوب عیسی بوده و نه مطلوب پیروان او، اما، چنان که جان هاوارد یودر می‌گوید، صلیب «نتیجه سیاسی و از لحاظ قانونی قابل انتظاری بود که نزاع اخلاقی او با قدرت‌های حاکم بر جامعه‌اش در پی داشت»^۲ صلیب مسیح نتیجه مستقیم تعلیم او درباره انتقام نگرفتن و عشق به دشمن بود. عیسی سربازی نبود که در جنگ کشته شود؛ او شهیدی بود که چون حاضر نشد برای حفظ جان‌ش از عشق به دشمن بگذرد کشته شد. «بروید و همانند این عمل کنید» چالشی سخت برای هر مریدی است.

پولس رسول تعلیم مسیح درباره انتقام نگرفتن و صلح را بعد از رستاخیز و عروج عیسی در جوامع مسیحی نو بنیاد ادامه داد.^۳ او بر دیدگاه عیسی در مورد بازیابی کیهانی تأکید کرد،

1. Burrell and Malits, *Original Peace*, 15.

2 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 129.

۳. برای مثال، «آنان که شما را آزار می‌دهند ببخشید؛ آنان را ببخشید و نفرین نکنید» (رومیان ۱۲: ۱۴)، و «هرگز بدی را با بدی جبران نکنید، بلکه به چیزی که نزد همگان شریف است فکر کنید. اگر ممکن باشد، تا آنجا که بسته به شماست، با همگان در صلح زندگی کنید. عشق بورزید، هرگز تلافی نکنید، اما جایی برای خشم خداوند نیز باقی بگذارید؛ چون چنین نوشته شده است، "انتقام متعلق به من است، من تلافی خواهم کرد، چنین می‌گوید خداوند."»

یعنی نجات کل نظم آفرینش.^۱ از نظر او، چنان که از نظر عیسی، زبان نجات و زبان صلح نخستین آفرینش یک چیز است، و بنابراین رستگاری برای کل آفرینش است. به علاوه، پیر وان مسیح باید خود را تعلیم دهند که همچون عیسی باشند: «تو بدن مسیح هستی» (قرنطیان ۲۷: ۱۲)، و «...مقلدان خداوند باشید، همچون کودکان محبوب؛ و در مسیر عشق گام بردارید، درست مانند عیسی که به شما عشق می‌ورزید و خودش را برای ما فدا کرد» (افسیان ۵: ۱).

صلح مسیح عمیقاً در بخشش بلاعوض خداوند آفریننده ریشه دارد و جامعه مسیحی اولیه در این باور امکان ایجاد روابط جدید با آفرینش را می‌یابد - با انسان‌های دیگر و با همه چیزهای دیگر. صلح مسیح جدایی قاطع آنچه با تلاش انسانی به راه افتاده و آنچه با لطف الهی داده شده است را ممنوع می‌کند. صلح مسیح (نجات از طریق مسیح) دعوت به صلح نخستین آفرینش است.

ایجاد صلح

چنین نیست که همه مسیحیان همین استنباط‌ها را از زندگی و تعالیم عیسی و پولس داشته باشند. تاریخ ما به ما خیانت می‌کند، و توبه دلبخواهی نیست! مادامی که بسیاری کسان جنگ را یک مشکل دیده‌اند، اکثریت در پی راه‌هایی برای توجیه آن تحت شرایط استثنایی بوده‌اند، یعنی جنگ را آخرین دستاویز تأسف‌بار برای ایجاد عدالتی که از طریق وسایل صلح‌آمیز دست‌یافتنی نیست قلمداد کرده‌اند. به ویژه در مورد آزادسازی و یا محافظت از شهروندان بی‌گناه چنین تصویری وجود دارد.^۲ همچنین در دین مسیحی سستی

نه، «اگر دشمنان شما گرسنه بودند، غذایشان دهید؛ اگر تشنه بودند، چیزی برای نوشیدن به آنان دهید؛ چون با این کار سر آنان را مشتعل خواهید کرد.» با بدی غلبه نکنید، بلکه با خوبی بر بدی غلبه کنید» (رومان ۱۲-۱۷: ۱۴).
۱. برای مشاهده مطالعه‌ای جدید درباره الهیات صلح پولس رسول، ر.ک:

Gordon Zerbe, *Citizenship: Paul on Peace and Politics* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2012).

۲. برای مثال، ر.ک:

A. James Reimer, *Christians and War: A Brief History of the Church's Teaching and Practices*

وجود دارد (ستی که من نماینده آن هستم) که در پی کاستن از تمایز بین صلح به مثابه یک هدف و صلح به مثابه یک سبک زندگی است و می‌خواسته صلح را یک فرمان بی‌چون‌وچرا ببیند. این سنت صلح را یک دعوت مسیحی می‌داند. بنابراین، «جستجو و تعقیب» کردن صلح (مزمور ۱۴:۳؛ ۱ پطرس ۳:۱۱) به یک رسالت بدل می‌شود، نه فقط در روابط شخصی بلکه در همه مسائل وجودی انسان، اجتماعی و سیاسی، محلی و جهانی، ساختاری و بین فردی. بنابراین صلح به کانون یک رشته آکادمیک برای تحلیل و مطالعه و همچنین به یک انضباط فردی و جمعی برای نیایش، مراقبه، و عمل بدل می‌شود.

این دیدگاه نسبت به صلح آفرینی مسیحی بیشتر از آن که به استفاده از راهبردهای درست یا حتی گرفتن تصمیم‌های درست مربوط شود به پرورش فضیلت‌های درست ربط دارد. چون همان طور که *الستر مک‌ینتایر*^۱ در کتاب پس از فضیلت [After Virtue] می‌گوید و فردریش نیچه پیش از او گفته است، اگر فضایی نباشند که شخصیت را شکل بدهند، اجبار و کنترل وارد عمل خواهند شد. حالت اخیر آن چیزی است که مایه تأسف *مک‌ینتایر* از وضع جاری زوال اخلاقی در جوامع معاصر غربی است. آثار *مک‌ینتایر* به ما کمک می‌کند تا بفهمیم چطور می‌توانیم در اخلاق صلح داستان عیسی شرکت بجویم.

اندیشه مدرن بر سر دیدگاه درست درباره هویت انسانی مشاجراتی داشته است. از نظر دکارت امر کلیدی در هویت انسانی همان «کوگیتو» (اگوی اندیشنده) بوده است، از نظر لاک تابولا راسا (لوح سفید) و تجربه، از نظر کانت راینن فرنونفت (عقل محض)، و الی آخر. اما همه اینها فاقد آن نگاه متعالی تر عیسی و پولس هستند، از نظر این دو این که «ما دوست هستیم» وضع بنیادین وجود انسان است که در پذیرش موهبت بلاعوض خداوند

(Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010),

به ویژه آخرین فصل کتاب با عنوان زیر:

"Policing, Human Security, and the Responsibility to Protect," 158-176.

1. Alastair MacIntyre

ریشه دارد. به علاوه، آنان همه، همراه با دیوید هیوم، امکان وجود اخلاق الهیاتی فضیلت را از میان می‌برند یعنی چیزی که بدون آن مفهوم طبیعت انسانی تا حد زیادی به افسانه بدل می‌شود و اخلاق مسیحی صلح نامعقول جلوه‌گر می‌شود.

مک‌ایتنایر زوال تفکر و عمل اخلاقی در سنت غربی را طی روشنگری روایت می‌کند و دلیل می‌آورد که عادات هیجان‌گرایانه حاصل آمده و امروزی ذهن (دل) چنان است که اخلاق را اساساً به یک اقدام غیرقابل درک بدل می‌کنند. تمایزگذاری هیوم بین واقعیت و ارزش (دوگانه هست و باید) در واقع ارزش‌گذاری اخلاقی را به سطح ارزش‌های شخصی تنزل داد. سنت ارسطویی این مسئله را به نحو دیگری بیان می‌کرد. ارسطو نیز بین آنچه هست و آنچه باید باشد تمایز می‌گذاشت اما نه بر مبنای تقسیم قلمروهای منطقی. او بین آنچه یک چیز (یک فرد) هست، به مثابه امر واقع تجربی، و آنچه یک چیز (یک فرد) می‌تواند باشد، اگر کاملاً آن چیزی باشد که باید باشد، تمایز می‌گذاشت. به عبارت دیگر، آنچه یک فرد هست و آنچه فرد باید باشد تمایزهای تجربی هستند و نه منطقی. و در عهد باستان این تقاضا که شخص یک شخص اخلاقی باشد به این معنا بود که تا حد ممکن، به صورت کامل، آنچه باید باشد بشود. از نظر ارسطو، این تقاضا تا حدی تحت هدایت فرونسیس (حکمت عملی) بود.^۱ بنابراین، اگر کسی معلم است (یک امر واقع) آن کس می‌تواند بداند که چه باید بکند چون آنچه معلم به راستی هست (غایت) و خوبی یک معلم

۱. نقل قولی از ارسطو هست که فرونسیس را تعریف می‌کند: «می‌توانیم ماهیت حکمت عملی [فرونسیس] را به چنگ آوریم اگر تصور کنیم چه نوع افرادی را حکیم عملی می‌نامیم. درست است، تصور می‌شود نشانه یک حکیم عملی این است که بتواند به درستی آنچه را خوب و مفید است سبک و سنگین کند ... اما هیچ کسی چیزهایی را که بی‌تغییرند سبک و سنگین نمی‌کند ... لذا ... حکمت عملی نمی‌تواند یک علم [episteme] یا هنر [techné] باشد؛ علم نیست چون آنچه می‌تواند انجام شود متغیر است (ممکن است به طریق دیگری انجام شود، یا اصلاً انجام نشود)، و هنر نیست چون کنش و تولید نوعاً متفاوت‌اند. زیرا تولید معطوف به یک هدف غیر از خودش است؛ اما این امر در مورد کنش ناممکن است، چون هدف صرفاً خوب انجام دادن است. پس آنچه می‌ماند این است که حکمت عملی یک وضعیت حقیقی، مستدل، و قابل کنش ورزیدن نسبت به چیزهایی باشد که برای انسان خوب یا بد هستند ... ما ملاحظه می‌کنیم که این کیفیت متعلق به آنانی است که مدیریت خانه یا دولت را می‌فهمند» (Aristotle, *Nichomachean Ethics*).

یک چیز هستند. آنچه یک معلم خاص را به یک معلم خوب بدل می‌کرد فضیلت‌هایی (مهارت‌هایی) بود که با معلم بودن تمرین می‌شدند. اما چنان که مک‌اینتایر اشاره می‌کند، اگر کسی مفهوم غایت را حذف کند، چه از معلم و چه از انسان بودن، که تمایز هیوم چنین می‌کند، آنگاه معلم آن چیزی است که معلم انجام می‌دهد و انسان‌ها آن چیزی هستند که انجام می‌دهند. به این ترتیب علم اخلاق بماهو اخلاق دیگر معنای چندانی نخواهد داشت.

مسیحیان ساختار استدلال عملی ارسطو را مفید یافتند هرچند فقط تا حدی مدعی ارزشمندی فرونیسیس ارسطو بودند. فهمیدن غایت انسانیت (طبیعت انسان) از دریچه دوستی به واسطه وحی خداوند در عیسی مسیح به دست ما رسیده است. برای مثال عشق ورزیدن به همسایه به این معنا نیست که ما دشمن نداریم، بلکه بدین معناست که نمی‌توانیم آنان را بکشیم، چنان که نزد عیسی نیز چنین معنایی داشت. این شکل زندگی نیازمند پرورش عاداتی کلیدی است. برای مثال، ماتم و صبروری مهم‌اند چون چیزها معمولاً چنان نیستند که ما فکر می‌کنیم باید باشند و این وسوسه وجود دارد که بخواهیم با هر وسیله‌ای که لازم باشد آنها را تغییر دهیم. ما در مقام افراد اهل صلح، باید در برابر این وسوسه مقاومت کنیم. فضیلت امیدواری اساسی است از این جهت که ما باور داریم که خداوند در این جهان دست به کنش می‌زند. ما باور داریم آفرینشی که به رایگان به ما داده شده است اینک از سر لطف تغییر شکل می‌دهد، حتی اگر همیشه آشکار نباشد و مطابق زمان‌بندی ما نباشد. اما همچنین باور داریم که تهاجم خشن و عجلانۀ خود ما برای ترمیم آفرینش پیشرفتش را به تأخیر می‌اندازد و آن را تسریع نمی‌کند.

در این دیدگاه نسبت به صلح آفرینی مسیحی نگرشی به عاملیت اخلاقی فرض گرفته می‌شود که بیشتر با شهادت مؤمنانه نسبت دارد تا با کارآمدی. تفکر این دیدگاه همانند جنبش مردم عادی است. این دیدگاه در پی ایجاد همراهی با دیگران است، تا جایی که ممکن باشد، تا خشونت و سرکوب را به صلح بدل کند؛ در پی مشارکت فعالانه در کاهش خشونت است؛ تلاش می‌کند با نیایش و مراقبه و تزکیه افکار خشن و نفرت‌آلود در برابر وسوسه خشونت مقاومت کند؛ سرکوب ضعیفان را نشان می‌دهد و به نحو صلح‌آمیز در پی

غلبه بر آن است؛ و مشغول به مطالعهٔ فعالانهٔ منازعات و راه‌حل صلح‌آمیز در گوشه‌وکنار جهان است.

در این نگاه به صلح‌آفرینی مسیحی جامعه‌ای پیشفرض گرفته می‌شود که ما بدان church [کلیسا/جامعهٔ مسیحی] می‌گوییم. در اینجا است که فضایل تعلیم و پرورش داده می‌شوند. در اینجا است که داستان عیسی گفته می‌شود، تفسیر می‌شود، و زیسته می‌شود. پولس رسول حتی کلیسا را «پیکر مسیح» می‌نامد. دقیق‌ترین است که بگوییم کلیسا یک نوع اخلاقیات است نه این که یک نوع اخلاقیات دارد. کلیسا پیکره‌ای از مؤمنان است که می‌خواهد شاهدی (نشانه‌ای) باشد بر انسانیت جدید دوستی (یک پولیس بدیل) که با صلیب و نه با شمشیر پا به هستی گذاشته است. بنابراین، خود وجود کلیسا شاهد آن است. در پایان کتاب مقدس مسیحی شاهد دیدگاهی بسیار جالب به گرد آمدن مشایخ مؤمنان در برابر خدا هستیم. این پرسش پیش می‌آید که «چه کسی شایسته است تا طومار را بگشاید؟» یعنی چه کسی می‌تواند تاریخ را تفسیر کند و بدان معنا بدهد؟ و پاسخی که در متن آمده این است: «بره‌ای که قربانی شد» شایسته است. از این تصویر برداشت می‌شود که جنبش خداوند در تاریخ از طریق خادمان مؤمن و مطیعی است که کار آنان را خداوند تبرک می‌کند. قدرت و توان نیست که تاریخ را به سمت اهداف نجات‌بخش خداوند حرکت می‌دهد، بلکه رنج و شهادت صبورانه و عشق به همسایه است که چنین می‌کند. این به مفهوم «جنگ بره» می‌انجامد، جنگی صلاح آن تفنگ نیست بلکه صلح است؛ شاید نوعی جهاد غیرخسونت‌آمیز.

نتیجه‌گیری

تراز کردن امیالمان: منطق استدلال من‌گویای این است که ما اگر بخواهیم چنان که متون مسیحی گفته‌اند صلح‌آفرین باشیم باید در صلح نخستین آفرینش خداوند مشارکت بجوئیم. این وضعیت کل بشریت را به اعتماد و احترامی فرامی‌خواند که متضاد با روحیهٔ اکراه و اجباری است که این همه امروزه از روابط انسانی بیرون می‌آید. زیرا تفاوت و حقیقت جویی نیازمند سلطه نیستند؛ اینها به تمکین و تحمل نیاز دارند.

شاید همین گرامر دوستی است که صحنهٔ اخیر میدان تحریر را ایجاد کرده که در آن مسیحیان قبطی و معترضان سکولار از مسلمانان محافظت می‌کنند تا بتوانند در امنیت نماز بخوانند. معکوس این اتفاق نیز رخ داد. در میان هر سه گروه نوعی «دوستی سیاسی» وجود داشت که لازمه‌اش تأمین امنیت دیگری به مثابهٔ دیگری برای رسیدن به یک خیر برتر بود. شهروندی‌ای که آنان در آن مشارکت جسته بودند بزرگ‌تر از مصر بود - شاید حتی بزرگ‌تر از آنچه جنبش بهار عربی نامیده شد؛ دیدگاهی که چون به دوستی‌ای اشاره دارد که از برداشت‌های نژادی و ملی محدود فراتر می‌رود نویدبخش است.

نمی‌توان اخلاقیات مسیحی را بدون مفهوم پیش‌گرفت [prolepsis]، مناسب‌سازی [این برداشت] ارسطو برای مسیحیت به دست توماس آکویناس، فهمید. هرچند غایت (خوبی) انسانیت هرگز کاملاً بر روی زمین محقق نمی‌شود، بی‌معناست که بگوییم نمی‌توان به نحوی آن را در وجود زمانی و مکانی به بیان آورد. بنابراین، همانطور که توماس گفته است، غایت همواره از طریق مشارکت در آنچه فراتر از طبیعت قرار دارد به کمال یافتن طبیعت کمک می‌کند.

هیچ کس نمی‌گوید که صلحی که مطلوب خداوند است هم‌اکنون کاملاً موجود است، بلکه اکثراً موافق‌اند که ما هم در مقام مشاهده‌گر و هم در مقام مشارکت‌کننده در مقابل آن ایستاده‌ایم. این وضعیت دوگانه وقتی خودمان را تحت امر مقدس قرار دهیم (تقدس‌بخشی) بسیار حساس می‌شود. از جهتی مهم، این صلح اساساً به نحو انسانی دست‌یافتنی نیست، هرچند می‌توان آن را بیان کرد. یعنی ما می‌توانیم آن را ترسیم کنیم، اگر خودمان را از طریق انضباط اعمال روحانی مانند نیایش و مطالعه در برابر خداوند بگشاییم؛ به عبارت دیگر، می‌توانیم پیش از آن که صلح سر برسد آن را تمرین کنیم. این یعنی ممکن است ما دربارهٔ اینکه چه چیزی در جهان خشن سکولار ما «عادی» است با هم اختلاف داشته باشیم، اما نزد کسانی از ما که باور دارند صلح خداوند به ما موهبت شده است، این معنای عمیق‌تری دارد و یعنی وقتی دوستی را به یکدیگر ابراز می‌کنیم با زنجیرهٔ کیهان کار می‌کنیم، و بنابراین همسو با میل خداوند هستیم، نه در مخالفت با آن.

منابع

1. Bonhoeffer, e.g., Dietrich; *The Cost of Discipleship*, John Howard Yoder's, *The Politics of Jesus*, and Stanley Hauerwas', *The Peaceable Kingdom*.
2. Burrell, David and Malits, Elena; *Original Peace: Restoring God's Creation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997)
3. Cavanaugh, William T; *Theopolitical Imagination* (London: T & T Clark, 2002).
4. Cullman, Oscar; *the State in the New Testament* (New York: Scribners, 1956).
5. Hauerwas, Stanley; *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001).
6. Howard Yoder, John; *the Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).
7. Milbank, John; *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990).
8. Nietzsche, Friedrich; *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966).
9. Reimer, James; *Christians and War: A Brief History of the Church's teaching and Practices* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010).
10. Taylor, Charles; *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989)
11. Zerbe, Gordon; *Citizenship: Paul on Peace and Politics* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2012).

افزار

سال چهارم - شماره اول - پیاپی ۹ - پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱۴