



نقد نیچه‌ای پل تیلیش بر دیالکتیک کارل بارت*

حسین خدادادی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

احمد عسگری**

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

چکیده

یکی از مسائلی که در کلام مسیحی بحث‌های دامنه‌داری را موجب شده، تبیین نحوه رابطه میان دو قلمرو اگزیستانس (جهان اسفل) و ذات (جهان برتر) است. پاسخ به این مسئله از آن جهت که می‌تواند راه‌حلی برای معضل بی‌معنایی و نهیلیسم ارائه دهد، حائز اهمیت است. معنای از دست رفته جهان باید از راه تعامل میان خدا و جهان اگزیستانس به آن بازگردانده شود و از این رو رابطه دیالکتیکی میان این دو قلمرو ظاهراً از هم جدا افتاده می‌تواند در عین حال دو کارکرد معنابخشی و نجات را ایفا کند. بر اساس پیشنهاد کارل بارت، فاصله‌ای که جهان را از قلمرو الهی جدا کرده با تکیه بر عقل و قوای بشری قابل عبور نیست و لاجرم باید خود خدا با اراده مطلقش وارد عمل شده و جهان را نجات دهد. در مقابل پل تیلیش معتقد است که همان نظامی که خلقت را موجب شده، از دل خود امکانات نجات را نیز ارائه می‌کند و این دو نمی‌توانند بی‌ارتباط باشند. بدین ترتیب برای نجات لازم نیست که نظام خلقت نقض شده و معنا از فراسوی جهان به آن اضافه شود. با پذیرش اینکه جهان بطور کامل تهی از معنا نیست می‌توان از جنبه مثبت به آن «آری» گفت هر چند ضرورت «نه» گفتن به ابهامات و تضادهای جهان هبوط‌یافته همچنان وجود دارد. در این مقاله ضمن بررسی نظریه بارت و نقدهای تیلیش بر آن، نشان خواهیم داد که تیلیش چگونه ایده «آری‌گویی» نیچه را برای ارائه دیالکتیکی ایجابی به کار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: بارت، تیلیش، نیچه، دیالکتیک، کریسیس، معنا، نهیلیسم.

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲

برگرفته از رساله دکتری با عنوان «مشارکت و معنای غایی در دیالکتیک پل تیلیش»، دانشگاه شهید بهشتی

** E-mail: a_asgari@sbu.ac.ir

مقدمه: ریشه‌یابی الهیات دیالکتیکی

ارتباط میان انسان و خدا همواره مسئله‌ای مهم برای کلام مسیحی به شمار می‌رفته، اما در کلام جدید پروتستان چهره‌ای که بیش از همه تأثیرگذار بوده و انسان بعنوان یک شخص را وارد فرآیند دیالکتیک کرده کیرکگور است. وی مدلی از دیالکتیک که از سوی هگل ساخته و پرداخته شده بود را رد می‌کند و دلیل اصلی نقد او بر هگل نادیده گرفتن تفاوت کیفی^۱ از سوی هگل است. آنچه در نظام هگلی به چشم می‌خورد، مفهومی از دیالکتیک است که در آن تفکر با انتزاع و استنتاج و تأمل بر تناقضها و آنتی‌تزها فائق می‌آید و این در حالی است که قید «کیفی» در دیالکتیک کیرکگوری به حرکت میان عوامل فعال در اگزیستانس بشری اشاره می‌کند و به همین دلیل دیالکتیک را از قلمرو کلیات و انتزاعیات خارج کرده و آن را روشی در حیطه امور فردی و انضمامی می‌کند.

کیرکگور معتقد است به دلیل تفاوت کیفی نامتناهی (infinite qualitative difference) بین امر ایزکتیو و امر فردی نمی‌توان از جهان اگزیستانس شروع کرده و با خدا به سنتز رسید. انسان باید بین امور متضاد تصمیم بگیرد و با تمام وجودش درگیر انتخاب شود. بر این اساس مفهوم جدید دیالکتیک که در کلام جدید پروتستان مطرح می‌شود با تمایزی که میان رویکرد کمی/منطقی و کیفی/اگزیستانسی می‌گذارد، به مسئله رابطه انسان و خدا شکلی جدید می‌بخشد که مطابق آن نیروی محرکه دیالکتیک شور (passion) است و نه عقل. با این تحول دیالکتیک دارای وجهی سوژکتیو می‌شود بطوریکه علاوه بر مفاهیم و امور انتزاعی فرد نیز باید در آن مشارکت کند.

کیرکگور در راستای ایده تفاوت کیفی دو مفهوم از دینداری را مطرح می‌کند: دینداری الف و ب (religiousness A and religiousness B). دینداری الف مبتنی بر تفاوت کیفی نامتناهی میان انسان و خداست. کیرکگور دینداری الف را دینداری درونبودی (the religiousness of immanence) می‌نامد، به این معنا که در این حالت انسان به منبعی فراتر از قوای عقلی خود دسترسی نداشته و نشانی از لطف و دخالت فراطبیعی وجود ندارد (Kierkegaard, 2009: 496). با توجه به اینکه با تکیه صرف بر عقل و منطق بشری، مفاهیم ناظر به اگزیستانس و ازلیت مانع‌الجمع هستند، نتیجه دیالکتیک دینداری الف چیزی نیست جز ثنویت لاینحل. در مقابل، دینداری ب که همان ایمان مسیحی است، می‌تواند این امور متضاد را با نیروی شور در کنار هم نگه دارد و این امکان ناممکن در مراحل دینداری الف کاملاً غیرمنطقی تلقی می‌شد. بنابراین هر دو شکل دینداری در کیرکگور دیالکتیکی هستند با این تفاوت که گذر از مرحله زیباشناختی به اخلاقی و نهایتاً دینی در دینداری الف با دیالکتیک ب متفاوت است زیرا در دینداری ب عامل پارادوکس وجود داشته و همین آن را بطور کیفی متمایز از دینداری الف می‌کند.

بر این اساس، تقابل میان دو شکل دینداری الف و ب را می‌توان در قالب رابطه میان عقل و ایمان مدنظر قرار داد. هگل معتقد بود که ایمان آگاهی از حقیقت مطلق بوده و کارکرد ادراکی دارد (Hegel, 2006: 463). کیرکگور با این ایده هگل که عقل به تنهایی می‌تواند پارادوکس‌های مسیحیت را حل کند مخالف است. از نگاه او ایمان داشتن از نظر کیفی متفاوت از درک کردن (comprehension) است و

نمی‌تواند ایمان را به نوعی از شناخت فروکاست. انتظار اصلی مسیحیت از فرد مؤمن فهمیدن نیست بلکه مسیحی شدن است؛ (Kierkegaard, 2009: 497) و این یعنی قبول کردن حجیت وحی و سرسپردگی به آن (Oh, 2007: 505). ایمان مسیحی می‌تواند امور متضاد کیفی (qualitative opposites) را به وحدت برساند و به همین سبب کیرکگور معتقد است بر خلاف دینداری الف که چیزی جز یأس حاصل نمی‌کند، دینداری ب کارکردی ایجابی دارد (Kierkegaard, 2009: 498-9).

تقابل میان این دو نوع دینداری، نگاه متفاوت بارت و تیلیش به دیالکتیک را شکل می‌دهد. در نگاه بارت آنچه می‌تواند انسان را نجات داده و بر بی‌معنایی جهان هبوط یافته غلبه کند دخالت الهی است و این شاید گرایش بارت به دینداری ب را به ذهن تداعی کند که البته چنین برداشتی درست نیست. چنانکه در ادامه خواهیم دید، بارت جنبه فراطبیعی دیالکتیک دینداری ب را بطور اغراق‌آمیزی برجسته کرده و برای جهان اگزیستانس و قوای عقلی انسان اهمیت چندانی قائل نشده است. نقد تیلیش بر بارت در واقع تصحیح‌کننده این برداشت افراطی از نظرگاه کیرکگور است و تلاش دارد تا دینداری الف و ب را در امتداد یکدیگر ملاحظه کند و نه همچون دو سنخ دینداری بی‌ارتباط. این نگاه خوشبینانه به اگزیستانس به تیلیش امکان می‌دهد که ایمان و عقل را در کنار هم در دیالکتیک خود جای دهد بدون اینکه همانند بارت هر پیوند ایجابی میان آن دو را بگسلد.

در این مقاله نشان خواهیم داد که رویکرد بارتی به دیالکتیک، دینداری الف و ب را کاملاً از هم تفکیک کرده و به جنبه ایجابی دینداری ب بی‌اعتناست (Oh, 2007: 507) و همین نقیصه موجب می‌شود که دیالکتیک او عقیم و یکجانبه باشد. هرچند بارت به جنبه فراطبیعی دیالکتیک توجه ویژه‌ای دارد اما کارکردی که برای آن قائل است بیش از اینکه آشتی‌دهنده و وحدت‌بخش باشد یک دخالت فراطبیعی است که بر جنبه انفصال (diastasis) تأکید می‌کند و امر الهی را «غیر مطلق» (wholly other) می‌داند که در جدایی مطلق در آن سوی قلمرو بشری قرار گرفته است (Barth, 1960: 44-5). اما بر خلاف بارت، تیلیش عقل و ایمان را متخاصم فرض نکرده و رابطه میان آنها را تکمیل‌کنندگی (complementarity) می‌داند (Tillich, 1957: 77) و این رویکرد آشتی‌جویانه متأثر از ایده «آری‌گویی» در نیچه است.

کریسیس و دیالکتیک در بارت

آنچه بارت را به الهیات دیالکتیکی سوق داد، وضعیت بغرنج اجتماعی اروپا در خلال جنگ جهانی اول بود. او مانند بسیاری از متکلمین به این نتیجه رسیده بود که راه نجات با تکیه صرف بر فهم بشری ممکن نبوده و شناخت که امری نجات‌بخش است باید بعنوان فرآیندی در تعامل میان انسان و خدا تعریف شود. بحران بی‌معنایی که بشریت در این دوره با آن دست به گریبان بود، نیازمند راه‌حلی کلامی بود تا انسان را از نهیلیسم نجات دهد و دیالکتیک بارت در چنین شرایطی توسعه پیدا کرد. بر طبق صورتبندی بارت، دیالکتیک به این معناست که شناخت خدا باید از سوی خود او ممکن شود و از سوی ما ناممکن است.

بارت برای اشاره به معناداری غایی جهان از اصطلاح «آری» و برای توصیف بحران بی‌معنایی از اصطلاح «نه» (No) استفاده می‌کند. در این راستا سؤالی که دیالکتیک، یا رابطه دوسویه بین انسان و

خدا، پیش روی ما می‌گذارد این است که در جهانی که از معنا تهی شده و یک «نه» یا سلب آن را فراگرفته، امر ایجابی یا «آری» (Yes) را در کجا باید جستجو کرد؟ از نظر بارت تمام امور مشروط از سوی نامشروط بطور سلبی داوری می‌شوند و معنای مشروط آنها که منشأ بحران بی‌معنایی است رد می‌شود و به همین سبب موضع خدا در برابر جهان هبوط‌یافته‌ی اگزیستانس همواره یک داوری نفی‌کننده است. چنین وضعیتی انسان را در یک برزخ میان مرگ و زندگی، بهشت و جهنم قرار می‌دهد و سرگردانی بین سلب و ایجاب موجب حیرت (perplexity) او می‌شود. کریسیس^۲ توصیف‌کننده‌ی همین موقعیت انسان در بی‌معنایی اگزیستانس و تمنای او برای معنای غایی است.

واژه یونانی کریسیس (κρίσις) به معنای داوری و نقطه عطف به کار رفته و به خاصیتی در دیالکتیک اشاره دارد که فرد همزمان با خدا در ارتباط بوده و در عین حال در فاصله بی‌نهایت از او قرار دارد و همین فهم را به آشفتگی می‌کشاند. بارت با اعلام اینکه خدا کریسیس است و همچون یک «غیر مطلق» به تاریخ و جهان اگزیستانس وارد می‌شود و شرایط هبوط‌یافته‌ی آن را مورد داوری قرار می‌دهد، در واقع بر این موضوع تأکید می‌کند که خدا همان معنای از دست رفته‌ی جهان است که در برابر جهان بی‌معنا «نه» گفته و آن را نفی می‌کند و همچون یک نقطه عطف افقی تازه به روی تاریخ می‌گشاید. به عبارت دیگر داوری الهی همواره بی‌معنایی غایی اگزیستانس را گوشزد می‌کند و این «نه‌گویی» موجب آشفتگی فرد در مواجهه با پیام کتاب مقدس شده و تمام ساختارهای فکری او را به چالش می‌کشد و او را در میانه «آری» و «نه» مردد می‌گذارد:

شناختی که کتاب مقدس به ما داده و به ما فرمان می‌دهد که بپذیریم، ما را در لبه باریک
تخته سنگی قرار می‌دهد که باید بین «آری» و «نه»، بین زندگی و مرگ، بین بهشت و
زمین تعادل برقرار کنیم (Barth, 1957: 58)

در دیالکتیک بارت تز و آنتی‌تز در یک فرآیند تدریجی به سنتز نمی‌رسند، بلکه مسئله انتخاب بین این یا آن (Either/or) مطرح است. اما اگر رابطه بین انسان و خدا محدود به انتخاب میان دو چیز شود، دیگر نمی‌توان از دوطرفه بودن این رابطه دفاع کرد زیرا در چنین حالتی رابطه میان انسان و خدا اینگونه است که انسان صرفاً انتخاب و ایمان کرده و خدا او را نجات می‌دهد و در واقع فعالیت انسان نفی و بار اصلی رابطه بر دوش قطب الهی گذاشته می‌شود. در مقابل، به نظر تربیل دیالکتیکی بودن این رابطه به این دلیل است که مبنای آن عقل بشری نیست بلکه انکشاف الهی است که از انسان می‌خواهد با کل هستی‌اش من جمله عقلش آن را قبول کند و به همین دلیل فهم را تبدیل به فرآیندی می‌کند که دو پایه دارد و دیالکتیکی است (Fribble, 1936: 35).

بارت، پیام کتاب مقدس را «نه» به عالم انسانی دانسته و «آری» را در جانب امر الهی قرار می‌دهد. بر این اساس، جهان به خودی خود پتانسیلی ایجابی نداشته و پیام کتاب مقدس نیز چیزی جز این نیست که دل در این جهان نبسته و معنا را در جایی دیگر جستجو کنید. به عبارت دیگر انکشاف پیام کتاب مقدس برای فرد و فهم آن نیازمند این است که نظم فکری فرد در کریسیس و در مواجهه با پیام کتاب مقدس به

لرزه درآمده و آشفته شود و همین مقدمه‌ای برای دریافت بصیرت جدید است؛ یعنی در دل «نه» که در پیام مقدس وجود دارد و جهان هبوط یافته را رد می‌کند، «آری» وجود دارد. بارت بر این نکته تأکید بسیار دارد که منشأ حیات مرگ است و «نه» مقدم بر «آری» است (Barth, 1957: 77) زیرا مرگ عیسی به منزله نفی هستی و «نه» به اگزیتاناس است، که از پی آن حیات و نجات و «آری» می‌آید که همان امتداد تاریخی مسیح در قامت روح است و بدین ترتیب رستاخیز مسیح («آری»، حیات) در پی به صلیب کشیده‌شدن او («نه»، مرگ) می‌آید. پیام کتاب مقدس بعنوان کریسیس همه چیز را مورد پرسش قرار می‌دهد و از دل همین انتقاد، امر جدیدی فرامی‌رسد:

انجیل حقیقتی در میان حقایق دیگر نیست بلکه در برابر تمام حقایق یک علامت سؤال می‌گذارد. انجیل در (door) نیست بلکه لولای در است (Barth, 1968: 35).

کریسیس یک معنای عام دارد و نه تنها انسان بلکه تمام موجودات و سراسر تاریخ را تحت داوری خود قرار می‌دهد و به همین دلیل هیچ مخلوقی نمی‌تواند خود را با کلمه خدا یکی بگیرد، کلمه‌ای که او را داوری می‌کند. کریسیس یک امکان الهی^۳ و متعلق به نظم جدید و عهد جدید بوده و به امکانات بشری ارتباطی ندارد و حتی می‌توان گفت امکانات دینی ماتقدم نیز در وقوع آن دخلی ندارند. به همین معناست که بارت الهیات را امر ناممکن (از منظر انسان) می‌داند. این جدایی بنیادی که بارت میان حوزه الهی و اگزیتاناس قائل است، با انکشاف (revelation) درنور دیده می‌شود که چیزی جز عمل الهی نیست. دین نظم جهان و جامعه قدیم است و نظم جدید الهی که در مسیحیت آشکار میشود، صرفاً با ایمان داده می‌شود و از چارچوب امکانات بشری فرامی‌رود:

پذیرش خدا، انسان و جهان داده‌شده در عهد جدید منحصراً مبتنی بر امکان نظم جدیدی است که مطلقاً از اندیشه بشری فرارود. و بنابراین، بعنوان لازمه این نظم، باید یک کریسیس فرارسد که تمام اندیشه بشری را نفی کند (Barth, 1957: 80).

نظریه دیالکتیک در کلام بارت در ادوار مختلف شاهد تحولی است. در سالهای پیش از ۱۹۱۹ (ویرایش نخست کتاب رساله به رومیان) او کریسیس را مقدمه و لازمه تجلی خدا در مسیح می‌داند، اما بعد از این مقطع او گرایش دارد تا کریسیس را جنبه‌ای از انکشاف بداند و بطور مشخص جنبه منفی آن یا مرگ مسیح که حیات (امر جدید) از آن بیرون می‌آید. معکوس شدن رابطه انکشاف و کریسیس در این دوره به این معناست که وقتی پیام مستتر در متن مقدس فهمیده می‌شود، کریسیس امر جدید را به صحنه آورده و آن را معیار داوری درباره جهان اگزیتاناس می‌کند. در ویرایش نخست رساله به رومیان، حرکت دیالکتیکی رو به سوی نجات (redemption) دارد و آنتی‌تز (امر الهی) صرفاً مرحله‌ای انتقالی برای رسیدن به سنتز است. اما در ویرایش دوم وزن اصلی دیالکتیک بر دوش آنتی‌تز است و به همین جهت عنصر داوری و «نه‌گویی» به تز یا جهان اگزیتاناس در آن برجسته شده و الهیات دیالکتیکی تبدیل به الهیات کریسیس می‌شود. در این دوره، با تأکید بارت بر داوری و جنبه انتقادی کریسیس، تضاد بین تز و

آنتی‌تر تبدیل به تناقضی بنیادی شده و عنصر منفی، «نه‌گویی» به جهان و مرگ مسیح مورد تأکید قرار می‌گیرد و به این ترتیب نقش انسان در رستگاری و نجات بسیار کم‌رنگ می‌شود، بطوریکه نجات جنبه‌ای از لطف الهی می‌شود که در آن اراده مطلق الهی کار اصلی را انجام می‌دهد و نه دینداری انسان. بنابراین دین نیز همچون باقی کارکردهای بشری در نجات او نقش چندانی ندارد. بر خلاف دیالکتیک هگل که در آن سنتز (سازش) با ضرورت منطقی از دل تضاد سربرمی‌آورد، در دیالکتیک بارت در ویرایش دوم رساله به رومیان که صبغه کیرکگوری دارد، سازش با آزادی مطلق خدا محقق می‌شود و به این معنا الهیات امر ناممکن بوده و از فلسفه فاصله می‌گیرد (Taubes, 1954: 236-8).

انواع دیالکتیک در بارت

هدف بارت قراردادن نقطه ثقل تفکر در خود خدا (ein Denken von Gott aus) و در جایی فراتر از جهان، تاریخ و امور ممکن است. این چرخش بارت از موضع سوژه به سوی خدا، تأکیدی دوباره بر عامل غیریت است زیرا شناخت ما از خدا در شناخت او از خویش بنا نهاده می‌شود و شناخت خدا وابسته به خواست اوست و اگر او نخواهد، با تکیه بر قوای انسانی حاصل نمی‌شود. محور شناخت در "غیر" است و هیچ راه معرفت‌شناختی‌ای برای گذر از جهان تجربی به سوی خدا وجود نداشته و شناخت خدا بر خلاف حقایق عینی، هرگز به تملک انسان در نمی‌آید بلکه امری است که در هر لحظه به او داده می‌شود و ما تنها در صورتی می‌توانیم از خدا سخن بگوییم که او خودش لب به سخن بگشاید (McCormack: 114). این ایده، بنیان نقد منطق بشری و هر گونه خداشناسی مبتنی بر آن در بارت است:

خدای حقیقی، که خودش از هر گونه انضمامیت به دور است، منشأ کریسیس هر چیز انضمامی و داور و نافی (negation) این جهان است که خدای منطق بشری نیز در آن قرار دارد (Barth, 1968: 82).

بنابراین غیریت مستلزم این است که شناخت با تکیه صرف بر قوای انسانی بدست نمی‌آید و نیازمند دخالت یک «غیر مطلق» است که شناخت را از حالت تک‌بنیاد به حالت دوبنیاد و دیالکتیکی تبدیل می‌کند. این ایده کلی که گرایش بارت به دیگری و ماورا را نشان می‌دهد در هر سه گونه دیالکتیک که او برمی‌شمارد به چشم می‌خورد:

(1) دیالکتیک زمان و ازلیت (Dialectic of Time and Eternity)

یکی از بارزترین نموده‌های اثرپذیری بارت از ایده تفاوت کیفی کیرکگور را می‌توان در جدایی قلمرو الوهی ازلیت از زمان مشاهده کرد. تاریخ الهی، که گاهی از آن با تاریخ اولیه (Urgeschichte/primal or original history) یاد می‌شود، در دل تاریخ به معنای مصطلح وجود دارد و معنای پنهان آن است و به همین دلیل معنای تاریخ، معنای خداست (Ibid: 29). بارت از برقرار کردن دیالکتیک میان تاریخ واقعی (ازلیت) و تاریخ مصطلح (زمان) هدفی مهم دارد و آن توجه عمل خدا در تاریخ است بدون اینکه بتوان او را در پژوهش تاریخی مورد کنکاش قرار داد. ناممکن بودن دریافت معنای تاریخ الهی با شیوه تجربی این

است که بین این دو قلمرو گسست نامتناهی وجود داشته و رویدادی که تاریخ را در هم می‌شکند از نیروهای مؤثر در تاریخ نشأت نمی‌گیرد و به همین سبب معنای ازلی تاریخ را نمی‌توان از تحلیل تاریخ بشری بدست آورد. بارت تأکید می‌کند که زمان جهان اگزیستانس و ازلیت که مربوط به حوزه الوهیت است نباید با هم خلط شوند:

هر گونه خلط میان زمان و ازلیت، هرگونه داخل‌شدن (*intrusion*) حاکمیت (*sovereignty*) خدا در جهان یا پدیدارشدن او در جهان همچون چیزی ملموس و انضمامی غیرقابل فهم است (Ibid: 108).

رخداد انکشاف مسیح، فصل مشترک میان آخرت و تاریخ است ولی خودش به تاریخ تعلق ندارد اگر چه در تاریخ ظهور می‌کند. عدم تعلق رخداد به تاریخ به این دلیل است که هیچ امر تاریخی مقدم و متأخر از آن که با آن پیوستگی داشته باشند و پیش شرط یا پی‌آمد آن باشند، متصور نیست. بر این اساس رستاخیز یک رخداد محض است که نشانگر دخالت ماورایی خدا در جریان عادی امور می‌باشد. این فصل مشترک یک تلاقی آنی و غیر ممتد است و این امر غیر زمانی و مکانی تنها با عمل لطف خدا برای ما شهودپذیر می‌شود. رستاخیز مسیح پدیده‌ای است که از مرگ آغاز می‌شود و در این معنا، رخدادی سلبی با نفی تمام امکانات تاریخی و بشری به آشکارگی خدا کمک می‌کند.

۲) دیالکتیک پوشیدگی و آشکارگی (Dialectic of Veiling and Unveiling)

بارت همانند کیرکگور مسیح را خدای مستتر (*incognito*) می‌داند و هر گونه شناخت مستقیم و بی‌واسطه از آن را رد می‌کند. تنها ایمان است که می‌تواند خدای پنهان شده در بدن عیسی را دریابد و آشکارشدن و در عین حال به خفارتن خدا در بدن عیسی به خاطر تمایز نامتناهی خدا از واسطه (*medium*) ظهور (بدن) است. پوشیدگی و آشکارگی دیالکتیکی خدا آغازگر کریسیسی است که انکشاف در شناخت خدا ایجاد می‌کند؛ زیرا وقتی خدا خود را بعنوان ناشناخته به ما می‌شناساند، پی می‌بریم که قادر به شناخت خدا نیستیم و خدایی که تا این زمان در نظر داشته‌ایم خدا نبوده و خدای حقیقی همان امر پنهانی است که از دسترس فهم ما فرا می‌رود.

شناخت ما از خدا نباید موجب تغییر او شود و خدا قبل و پس از انکشاف باید یکسان بماند. اگر خدا تبدیل به امری بی‌واسطه شده و به تملک سوژه درآید، این هدف محقق نمی‌شود. بنابراین خدا باید با واسطه بر ما آشکار شود، واسطه‌ای که هرگز با خود انکشاف یکی نیست. بارت برای اینکه امر شهودناپذیر با واسطه شهودپذیر یکی نشود، معتقد است که خدا خود را در واسطه آشکار کرده و در عین حال مخفی می‌کند و به این صورت دیالکتیکی میان آشکارگی و پوشیدگی بوجود می‌آید. عیسی بعنوان واسطه الهی جایی است که خدا بطور غیرمستقیم آشکار شده و در پرده خفا می‌رود:

انکشاف، که در مسیح است زیرا انکشاف حقانیت (*righteousness*) خدا است، باید کاملترین پوشیدگی فهم‌ناپذیری خدا باشد (Ibid: 98).

۳) دیالکتیک آدم و مسیح (The Dialectic of Christ and Adam)

مطابق نظر بارت، آدم انسان یا سوژه قدیم بوده و نماینده وضعیت گناه‌آلود بشر است. در برابر آدم انسان جدید یا مسیح قرار دارد که سوژه‌ای متعلق به جهان آینده (coming world) است (Barth, 1968: 181). در دیالکتیک میان آدم و مسیح، انسان قدیم تحت کریسیس خدا قرار گرفته و نفی می‌شود و با نفی آن انسان از وضعیت گناه به حیات برکشیده می‌شود:

مسیح بعنوان هدف و مقصود حرکت در تمایز با آدم قرار دارد. بنابراین بین آنها هیچ تعادلی ممکن نیست... او صرفاً آدم ثانی نیست بلکه واپسین آدم است (نامه اول به قرتیان، ۱۵:۴۵) بنابراین جهان جدید بیش از تعدیلی (variation) از جهان قدیم است. هیچ حرکت بازگشتی از حقانیت مسیح به هبوط آدم ممکن نیست. حیاتی که از مرگ نشأت می‌گیرد، کاملاً نسبت به حیاتی که منشأ مرگ بوده و محصور به مرگ است، برتری دارد (Ibid: 166).

نقد تیلیش بر دیالکتیک بارت

تیلیش همانند بارت بر ارتباط کریسیس و داوری و نقش کلی و فراگیر کریسیس در تاریخ صحنه می‌گذارد (Tillich, 1963: 15). اما در مخالفت با او، انفصال مطلق که بارت بین دو حوزه الهی و طبیعی برقرار می‌کند را مورد حمله قرار می‌دهد. بطور خلاصه، علیرغم اینکه هدف بارت در دیالکتیک این است که قطب قویتر (الهی) قطب ضعیفتر را دربر گرفته و آن را یا نفی کرده و یا به مرتبه‌ای بالاتر درون قویتر برکشد (Turchin, 2008: 44)، اما تیلیش دیالکتیک او را شکلی از تناقض بی‌پایان و سازش‌ناپذیر می‌داند.

نقد اول: جدایی و شناخت

عنصر انفصال در بارت او را به این نگاه می‌رساند که کریسیس از طرف خدا بر انسان تحمیل می‌شود زیرا انسان تحت سیطره گناه است و کلام خدا در برابر او قرار می‌گیرد و به همین دلیل قلمرو فرهنگ همواره در برابر کریسیس محکوم و تهی از معنا است. برای بارت، جایی که کریسیس از آن می‌آید و بر فرهنگ تحمیل می‌شود، همان قلمرو الوهی است (Barth, 1975: 109). و همین پررنگ بودن عنصر جدایی در بارت، شناخت خدا را بطور کلی از حوزه امکانات بشری بیرون می‌برد. اصطلاح امکان ناممکن (Impossible possibility) در بارت به آنچه تیلیش از واژه پارادوکس^۴ در ذهن دارد نزدیک است، چراکه پارادوکس نیز به کاری اشاره دارد که برای انسان ناممکن و برای خدا ممکن است. اما برای تبیین امکان ناممکن دو راه وجود دارد که در هر دو امکان الهی و بشری از هم متمایزند: فراطبیعت‌گرایی (supernaturalism)^۵ و دیالکتیک. از نظر تیلیش بارت اشتباهاً به راه اول گرایش دارد و همین او را از پذیرش دیالکتیک واقعی باز می‌دارد زیرا تمام کارکرد دیالکتیک بارت به امر فراطبیعی وانهاده می‌شود بدون اینکه انسان در برساختن معنای غایی نقشی واقعی بازی کند. اما دیالکتیک واقعی از نگاه تیلیش به گونه‌ای است که در آن پرسش از امکان الهی، برای انسان ممکن است و هیچ پرسشی از امکان الهی نمی‌توان

کرد مگر اینکه از قبل پاسخ الهی برایش در دسترس است. شناخت خدا منوط به تعالی‌جویی به سوی او است که از سوی خدا ممکن می‌شود خدایی که با پاسخهایی که می‌دهد ما را به فراسوی خودمان برکنشیده و به جستجوی خودش وامی‌دارد:

انسان برای اینکه بتواند درباره‌ی خدا پرسش کند باید پیشاپیش خدا را بعنوان هدف یک پرسش ممکن تجربه کرده باشد. بنابراین امکان انسانی پرسش دیگر یک امکان انسانی محض نیست زیرا پیشاپیش پاسخ را در خود دارد و بدون چنین پاسخهای نیمه - فهم پذیر (half-intelligible) و پرسشهای مقدماتی مبتنی بر آن، حتی پرسشهای غایی نیز قابل درک نیستند (Tillich, 1935: 137-8).

پرسش تیلیش از بارت این است که اگر انسان کمترین شباهتی به خدا (God-likeness) نداشته و نمی‌تواند از او پرسشی بکند و او را بفهمد، پس انکشاف چگونه پیامی را به انسان منتقل می‌کند؟ یک جوهر کاملاً بیگانه با تاریخ و غیرتاریخی چگونه می‌تواند در تاریخ عمل کند؟ به نظر تیلیش تاریخ نه خدا را از دست داده و تهی از خداست (نگاه بارت) و نه همان انکشاف و تجلی خداست (نگاه هگل). تاریخ همواره آستان انکشاف است زیرا حاوی پرسشهای انسانی و پاسخهای الهی است. اگر انکشاف الهی توسط صور فرهنگی و بعنوان پدیده‌ای انسانی قابل دریافت نباشد، تبدیل به جوهری بیگانه و مخرب در سپهر انسانی خواهد شد که هرگز نمی‌تواند تاریخ بشری را شکل داده و جهت‌دهی کند (Tillich, 1935: 140). تیلیش برای تبیین این پیوستگی میان انکشاف و فرهنگ به این ایده اشاره می‌کند که فهمیدن عهد جدید مستلزم آگاه بودن به پرسشهایی است که در پاسخهای عهد جدید مستتر هستند. کلمات عهد جدید نیز بدون توجه به سنت دینی که مؤلفان آنها در آن زیسته‌اند، فهمیدنی نیستند. این نشان می‌دهد که متن مقدس و تاریخ فرهنگی به هم وابسته‌اند و بین آنها همبستگی (correlation) برقرار است. امر نامشروط تیلیش عنصری درون خود چیزهاست که معنای اگزیستانسی آنها را نفی کرده و بیگانگی انسان از بنیاد معنا را تحت داوری (کریسیس) خود قرار می‌دهد. بر این اساس امر نامشروط واقعیت جدیدی در جنب جهان و فراسوی آن نیست که از بیرون در آن عمل کند. اما جدایی خدا از جهان در بارت، از نظر تیلیش چیزی جز فروافتادن در فراطبیعت‌گرایی نیست. ایمان در نگاه بارت، یعنی پذیرش «نه» اعلام‌شده از سوی خدا و قبول تناقض موجود میان کلمات خدا و کلمات انسان، به این صورت که همواره بین خدایی که ما می‌شناسیم و حقیقت خدا تفاوتی است و این سرچشمه ابهام و سرگستگی دائمی است. تأکید بارت بر پارادوکس و تنش و کریسیس و جدایی نه‌ایتناً نتیجه‌ای ندارد جز اینکه تنش بین «آری» و «نه» لاینحل مانده و شناخت انسان از خدا و شناخت حقیقت خدا هیچ‌گاه با هم سازگار نمی‌شوند.

نقد دوم: خلأ بنیان ایجابی

نقد دیگر تیلیش شکل ناکارآمد دیالکتیک او را نقد می‌کند. دیالکتیک بارت خصلتی صرفاً نقدی و سلبی دارد به این معنا که جهان و قلمرو اگزیستانس همواره در برابر «نه» الهی قرار دارد و امر مطلق نیز در فراسوی طبیعت باقی می‌ماند. به این ترتیب قطب مثبت و منفی دیالکتیک کاملاً از هم تفکیک شده و

این حالت تخصص، دیالکتیک و نزدیکی آنها به هم را نقض می‌کند. ما تنها در خدا می‌توانیم به موضوع ایجابی برسیم و فهمیدن معنای زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم تنها در خدا ممکن است زیرا تنها در خدا می‌توان امر ایجابی و سرچشمه معناداری را یافت:

نفی‌ای که از خدا سرچشمه می‌گیرد و به معنای خداست، ایجابی است و هر چیز ایجابی که بر پایه خدا بنا نهاده نشده باشد، سلبی است (Barth, 1957: 294)

در اینجا اگر چه رابطه‌ای میان طرفین بصورت کریسیس در جریان است اما منحصر بودن «نه» به اگزیزتانس و «آری» به مطلق، رابطه را از شکل دیالکتیکی و دوطرفه خارج می‌کند. از نظر تیلیش این یک نادیاکتیک است زیرا هیچ نشانی از تقرب یکی از طرفین به دیگری وجود ندارد. تیلیش معتقد است که بارت نجات و خلقت را دو فرآیند کاملاً بی‌ارتباط در نظر گرفته است و به همین دلیل سلب و ایجاب را این‌چنین از هم جدا کرده است. اما اگر همانند تیلیش نظام خلقت (Schöpfungsordnung) و نظام نجات (Erlösungsordnung) را همبسته بدانیم چنین فاصله‌گذاری قاطعی ممکن نخواهد بود زیرا خلقت و نجات هر دو عمل لطف هستند (Tillich, 1922: 265). بر اساس نگاه تیلیش، همان نظامی که خلقت را موجب شده، از دل خود امکانات نجات را نیز ارائه می‌کند و این دو نمی‌توانند بی‌ارتباط باشند و به همین دلیل جهان خلقت باید حاوی عنصر ایجابی باشد. آنچه در بارت نادیده گرفته شده وجود یک سرآغاز ایجابی است و به همین دلیل دیالکتیک او هیچ پایه ایجابی بیرون از خود ندارد. بر خلاف بارت که نفی را سرمنشأ ایجاب می‌دانست، تیلیش از آری شروع می‌کند:

امر منفی تنها می‌تواند در امر ایجابی و نه سلبی منکشف شود (Ibid)

دیالکتیک بارت تنش یا کریسیس بی‌پایان میان خدا و انسان بوده و خود آن حقیقت غایی پنداشته می‌شود و نمی‌توان انتظار رسیدن به نتیجه را از آن داشت؛ زیرا دیالکتیک نمی‌تواند خود را رفع کرده (Selbstaufhebung) و به پایان برسد و این رفع به هر شکلی که تصور شود غیردیالکتیکی است. بنابراین تنها راه برونرفت از این مخمصه این است که خود دیالکتیک تحت «نه» قرارگیرد و این فراروی از دیالکتیک مستلزم این است که دیالکتیک بنیانی بیرون خود داشته باشد که امکانبخش آن است. یعنی «آری» دیگری باید وجود داشته باشد که پیش شرط «نه» دیالکتیک است. بنیان ایجابی دیالکتیک از نظر تیلیش ایمان به وحدت داوری و انکشاف در روح انسان است (Ibid: 266)، وحدتی که اصرار بارت بر انفصال و جدایی آن را نفی می‌کند.

به نظر تیلیش تأکید بارت بر «نه» است و برای او فراسوی «آری» و «نه» بنیان ایجابی‌ای وجود نداشته و هر امر ایجابی من جمله انکشاف و رستاخیز و شناخت خدا را متأخر از امر سلبی و نفی و مرگ می‌داند. بارت انسان را در میان نفی‌ها و پارادوکس‌ها معلق می‌کند، بدون اینکه غایت محصلی را پیش پای او گذارد و به همین دلیل است که انکشاف را به یک کانال خالی از آب تشبیه می‌کند:

ایمان حقیقی یک خلأ است، یک تعظیم (*obeisance*) در برابر چیزی که ما هرگز نمی‌توانیم باشیم یا انجام دهیم یا داشته باشیم. [ایمان] سرسپردگی (*devotion*) به کسی است که هرگز نمی‌تواند جهان یا انسان باشد، به جز با انحلال (*dissolution*) و عفو (*redemption*) و رستخیز هر چیزی که ما اکنون و اینجا جهان و انسان می‌نامیم. ... آبراهه خالی از آبی سخن می‌گوید که در آن جریان ندارد. تابلوی راهنما (*sign-post*) به مقصدی اشاره می‌کند که دقیقاً جایی است که تابلوی راهنما نیست (Barth, 1968: 88).

کریسیس بارت منفصل از واقعیت انضمامی و انتزاعی است در حالیکه به نظر تیلیش اگر کریسیس بخواهد بر رویدادهای تاریخی اطلاق شود باید انضمامی و واقعی بوده و از واقعیت گسسته نباشد. دیالکتیک بارت یک سیر بی‌انتهاست و این تسلسل بی‌حاصل را تنها یک امر ایجابی و مثبت می‌تواند چاره کند، به این ترتیب که دیالکتیک برای شکست دادن امر قدیم و سلبی نیازمند یک امر جدید و ایجابی است و راه غلبه بر امر سلبی چیزی نیست جز آفرینش امر جدید. یک خلقت جدید و ایجابی می‌تواند در برابر امر قدیم یک کریسیس انضمامی باشد:

این پرسش از واقعیتی است که در آن از خودبیگانگی اگریستانس ما مغلوب شده است، پرسش از واقعیت سازش و اتحاد مجدد، پرسش از نیروی خلاق، معناداری و امید است. ما می‌خواهیم چنین واقعیتی را «هستی جدید»^۶ بنامیم (Tillich, 2017: 53).

نقد سوم: تاریخ و کایروس

از نظر تیلیش، فلسفه تاریخ به دو نوع انقلابی و محافظه‌کارانه-کلیسایی (*ecclesiastical*) تقسیم می‌شود که در هر دو، تنشی مطلق میان نقطه‌ای در تاریخ و زمان حال وجود دارد. در نگاه انقلابی به تمام گذشته «نه» گفته می‌شود و رخداد بزرگی که قرار است جریان امور را متحول کند به آینده حواله داده می‌شود، بنابراین کایروس همواره امری قریب‌الوقوع تلقی می‌شود. در مقابل، دیدگاه محافظه‌کارانه کایروس یا رخداد بزرگ را امری در گذشته می‌داند و اگرچه می‌توان تغییرات و تشبیه‌های جزئی را در تاریخ انتظار داشت، اما تاریخ دیگر هیچ چیز اساساً نویی پدید نمی‌آورد. اما آنچه در هر دو رویکرد حائز اهمیت است مطلق کردن یک رویداد خاص در تاریخ است که در برابر آن تمام اتفاقات دیگر به محاق می‌رود (Tillich, 1948: 35-6). در نظر تیلیش امر مطلق هیچ‌یک از رخدادهای تاریخی نبوده و درباره هر دو رویکرد فوق داور می‌کند زیرا امر مطلق را نمی‌توان با هیچ واقعیتی در گذشته یا آینده یکی دانست و هر چیز مشروطی که مکان امر نامشروط را تصاحب کند غیرالهی و بت است چه کلیسا در دیدگاه محافظه‌کارانه باشد و چه آرمانشهر (اتوپیا) انقلابی.

تیلیش نگاه مطلق‌انگارانه کارل بارت به تاریخ و ایده کریسیس را نگاه سومی در کنار برداشت انقلابی و محافظه‌کارانه می‌داند. در نظر بارت، هر مشروطی از سوی نامشروط با «نه» داور می‌شود و این کریسیس در هر لحظه از تاریخ وجود داشته و امور مشروط را در محکمه خود حاضر می‌کند. تنش بین

مشروط و نامشروط جزء لاینفک تاریخ است و به جز رویداد محوری و نامشروط تاریخ یعنی ظهور مسیح، که آن هم فراتاریخی دانسته می‌شود، وقایع مشروط تاریخ هیچ معنایی از خود نداشته و خنثی (indifferent) هستند. به عبارت دیگر، جریان امور در تاریخ به گونه‌ای است که فارغ از جنبه الهی هیچ جهت‌گیری به سوی امری غایی و معنابخش در آنها دیده نمی‌شود. تیلیش این بی‌تفاوتی به جریانات تاریخی را اینگونه نقد می‌کند:

[نظریه بارت] به فراز و فرودهای جریان تاریخی بی‌تفاوت است. نوعی از «هزل الهی» (divine humor) در قبال تاریخ مورد ستایش قرار می‌گیرد که یادآور یکی از طنزهای رمانتیک یا فهم لوتر از تاریخ همچون قلمرو عمل عجیب خداست. در این گرایش مفهوم کریسیس هیچ واقعیتی نداشته و انتزاعی و فراتر از هر نقادی و داوری خاص قرار می‌گیرد. اما این راهی نیست که با آن کریسیس بتواند اثربخش بوده و امر سلبی قابل هزیمت باشد (Tillich, 1948: 38).

مشکل بارت در این است که کایروس (نقطه عطفی که جریان امور را تغییر می‌دهد و ظهور مسیح مهمترین نمونه آن است) را رخدادی می‌داند که از سوی خدا به تاریخ تزریق (Inject/insert) می‌شود. کایروس البته آنچنانکه الهیات لیبرال می‌گوید از خود تاریخ ناشی نمی‌شود اما در عین حال به نحو فراطبیعت‌گرایانه و از جوهری بیگانه نیز به تاریخ تحمیل نمی‌شود. بارت با اعلام اینکه انکشاف خدا در اگزیستانس کاملاً دلخواهانه بوده و خدا در هر جا و به هر صورتی که بخواهد می‌تواند ظهور کند، پیوند خدا و جهان را تا حد زیادی یکطرفه کرده و به فراطبیعت‌گرایی گرایش پیدا می‌کند. ملکوت خدا برای فراطبیعت‌گرایی یک ناموجود است، اما در دیالکتیک تیلیش ملکوت خدا دم دست (at hand) است یعنی اینجاست و اینجا نیست، یعنی اگر چه از نظر کیفی با همه چیز متفاوت است اما با اینحال مرزها را درنوردیده و به جهان وارد می‌شود (Tillich, 1935: 143) و به این ترتیب تیلیش در میانه لیبرالیسم و فراطبیعت‌گرایی به یک موضع سوم می‌رسد. هر چیز مشروط از سوی نامشروط با «آری» و «نه» مورد داوری قرار می‌گیرد و به این ترتیب تنشی دائمی میان مشروط و نامشروط در هر لحظه در جریان است:

تفکر دیالکتیکی هر لحظه از زمان را در معرض «آری» و «نه» خود قرار می‌دهد. تفکر دیالکتیکی گذشته را بطور نامشروط نفی نکرده [«نه»] و آینده را نیز بطور نامشروط تأیید نمی‌کند [«آری»] (Tillich, 1948: 41).

در مجموع، از نظر تیلیش، نگاه بارت به تاریخ نگاه سلبی است زیرا او کایروس را به معنای نقطه‌ای می‌داند که جریان امور در آن یکباره تغییر می‌کند و تاریخ دوپاره شده و امر قدیم نابود می‌شود. در مقابل، تیلیش کایروس را مقطعی می‌داند که معنای ژرفای تاریخ آشکار می‌شود بدون اینکه ساختار و نظم امور زمانی به هم بخورد.

ریشه‌های نیچه‌ای پارادوکس ایجابی تیلیش

با توجه به آنچه گذشت، تیلیش در برابر غلبه عنصر «نه» در بارت، می‌خواهد دیالکتیکی بنا نهد که عنصر «آری» در آن اولویت داشته باشد. او بیشتر به نگاه بارت در دوره دوم گرایش داشته و کایروس را همان ظهور عیسای مسیح می‌داند. آنچه در کایروس روی می‌دهد باید مطلق باشد و در عین حال تحت داوری مطلق بوده و مطلق نباشد! این دیدگاه پارادوکسی تیلیش بدین معناست که هر رخداد تاریخی از آنچه که به معنایی غایی ارجاع داده و کاشف از اراده الهی است باید تأیید شود و همزمان معنای اگزستانسی آن باید نفی شود. این سلب اعتبار از هر امر مشروط امر نامشروط را هم به جهان آورده و هم از جهان جدا می‌کند. در حالیکه در دیالکتیک بارت هر امر مشروطی در برابر «غیر مطلق» رنگ می‌بازد، تیلیش می‌خواهد از پشت‌کردن به جهان اجتناب کرده و به آن «آری» گوید. اگر رابطه مشروط و نامشروط هم دیالکتیکی و هم پارادوکسی باشد، عامل اول موجب می‌شود که حقیقت امری بی‌واسطه نبوده و در دیالکتیک میان انسان و خدا آشکار شود و عامل دوم نیز باعث می‌شود که حقیقت عینی نشود زیرا حقیقت عینی، که به آن «آری» گفته شده و «نه» الهی در برابر آن قرار ندارد، همان بت است:

یک رابطه بی‌واسطه و غیرپارادوکسی با نامشروط که تحت یک «نه» دائمی ریشه‌ای قرار ندارد، نمی‌تواند یک رابطه با نامشروط تلقی شود، بلکه رابطه با امر مشروط است که ادعا دارد نامشروط است؛ یعنی رابطه با یک بت است (Tillich, 1923: 263).

تیلیش در دیالکتیک ایجابی خود متأثر از نیچه است، اما برای فهم بهتر این تأثیرپذیری باید ابتدا به این موضوع بپردازیم که دیالکتیک برای پاسخ به چه مسئله‌ای پیشنهاد شده است. بر اساس آنچه گفته شد، دیالکتیک در بارت، و به تبع آن در تیلیش، پاسخ به بحران بی‌معنایی پیشنهاد شده است. انسان معاصر احساس می‌کند که زندگی و جهان اگزستانس دچار تضادهایی شده که آن را از معنا تهی کرده است. از دست رفتن کل نظام ارزش، فرد را بر سر یک دوراهی قرار می‌دهد که یا باید به نیهیلیسم رو کند و یا شجاعت پذیرش عدم را داشته باشد. نیهیلیسم در تعریف نیچه و تیلیش به معنای فقدان معناست. معنای زندگی در نیچه به معنای زندگی همچون یک کل نظر دارد (Deleuze, 1992: 22). مسئله معناداری برای او به این شکل مطرح می‌شود که آیا زندگی ارزش زیستن را دارد؟ برای اینکه زندگی ارزش زیستن داشته باشد، باید هدفی در پس زندگی وجود داشته باشد. هدفی که تحقق آن شرط ضروری تحقق ارزشهاست.

نیهیلیسم به این معناست که ارزشهای برتر از ارزش خویش می‌کاهند. هدفی در کار نیست.
«چرا؟» پاسخی نمی‌یابد (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۶)

بنابراین معناداری به ارزشمندی و ارزشمندی به هدفمندی ختم می‌شود. هدف در اینجا امری نیست که از عمل فاعل نتیجه شود، بلکه چه بسا فاعل در تحقق آن هیچ نقشی نداشته باشد (همانند بازگشت دوباره مسیح). هدف باید به فاعل شور و شوق زیستن بدهد. در دو حالت هدف قدرت انگیزشی خود را از

دست داده و باید انتظار ظهور نهیلیسم را داشته باشیم؛ ۱) هدف غیرقابل تحقق به نظر برسد یا ۲) وقتی هدف ارزش خود را از دست بدهد. شق اول به این معناست که این از دست رفتن معنا و ارزش به این دلیل است که جهان محیط مناسبی برای تحقق ارزشها نبوده و متضمن مفهوم بدبینی به جهان است زیرا به ارزشهایی باور دارد که امکان تحقق آنها در این جهان وجود نداشته و این امتناع تحقق، جهان را بی‌معنا می‌کند. بنابراین سعی می‌کند تا جهانی دیگر را جعل کند که تحقق ارزشها در آن میسر شود. نیچه این تعبیر را تا جایی که به نامساعدبودن جهان برای تحقق ارزشها اشاره دارد، قبول دارد اما وضع جهانی برتر برای تحقق آنها را رد می‌کند. جهان ما آنگونه که باید باشد نیست (بدبینی به جهان)، به علاوه اینکه جهان آنگونه که باید باشد (جهانی که در بدبینی همچنان به آن امید است) وجود ندارد و ساخته تخیل ماست. این نهیلیسم که مشکل را در جهان می‌داند و نه در ارزشها، انسان را به یأس (despair) سوق می‌دهد زیرا جهان قابلیت تحقق ارزشهای او را ندارد. در مقابل، شق دوم خود ارزشها را زیر سؤال می‌برد و نه امکان تحقق‌شان و به معضل بدبینی برخورد نمی‌کند. بر اساس این تعبیر، مسئله بی‌معنایی به مرگ خدا وابسته نیست زیرا اساساً از ابتدا ارزشی وجود نداشته که از دست رفته باشد، جهان ما ارزش‌ناپذیر بوده و ارزشهایی که ما سعی داشتیم توسط آنها به جهان معنا دهیم، به جهانی صرفاً خیالی ارجاع می‌دهند (Reginster, 2008: 25-8).

بر اساس نقد تیلیش، دیالکتیک منفی بارت تلویحاً در زمره شق نخست نهیلیسم قرار می‌گیرد. بارت جهان را از ارزش خالی می‌کند تا معنا و ارزش از ساحت برین به آن بازگردانده شود. انسان در شناخت معنای غایی کاملاً ناتوان است و بدون ورود خدا به اگزیستانس، هیچ کاری از انسان ساخته نیست. دستیابی به امر فراسو (beyond) با آغاز از جهان اگزیستانس و با روش آنالوژی (تشبیه) ناممکن است:

هیچگونه پیوستگی‌ای وجود ندارد که از آنالوژی به سوی واقعیت الهی راهبر باشد. هیچ رابطه‌ی اثباتی بین آنچه منظور ماست و آنچه وجود دارد، برقرار نیست و در نتیجه هیچگونه انتقال اثباتی، که بتوان در قالب نمو (development) به آن فکر کرد، از یکی به دیگری وجود ندارد (Barth, 1957: 321)

اما تیلیش بی‌معنایی را در ذات اگزیستانس قرار نمی‌دهد. در همین جهان هبوط یافته که در تقریر نخست نهیلیسم انکار شده (repudiated) است، بارقه‌ای از امید وجود دارد و بین این جهان و جهان برین پیوستگی وجود دارد. بر این اساس پروژه الهیاتی تیلیش اگر چه به جهانی برتر صحنه می‌گذارد، اما این دو جهان را به معنای دوگانه بودن ارزشها نمی‌داند. این گونه نیست که ارزشهایی باشند که جهان هبوط یافته ما لیاقت تحقق آنها را نداشته باشند و بی‌معنایی سرنوشت محتوم جهان باشد. تقابل ذات و اگزیستانس، تقابل خصمانه نبوده و ارزشهای برین نافی زندگی نیستند. البته نقش لطف را نمی‌توان در دیالکتیک تیلیش نادیده گرفت، اما ایجابی بودن نگاه او به دیالکتیک به این معناست که قطب اگزیستانس حاوی معناست و باید به این معنای افاضه شده به آن «آری» گفته شده و آن را با شجاعت بودن ببپذیریم. بنابراین اصرار تیلیش بر پیوستگی تلاشی است تا از دوگانگی ارزشها و معناداری از زندگی جلوگیری شود. به همین منوال، نیچه

نیز معتقد است که برای غلبه بر نهیلیسم باید به زندگی «آری» گوئیم (Deleuze, 1992: 185). «آری‌گویی» فرض وجود جهان برین که ساحت تحقق ارزشهاست را کنار زده و جایی برای بدبینی باقی نمی‌گذارد و برای غلبه بر شق دوم نهیلیسم باید ارزشهای اعلا (Highest values) که منشأ ارزش ارزشهای دیگر هستند با ارزش گذاری (revalue) شوند. ارزشهای نافی زندگی باید کنار رفته و ارزشهایی جایگزین آنها شوند که به زندگی «آری» گویند.

از سوی دیگر تأکید بارت بر عنصر گسست بیانی از دشمنی او با زندگی است که در تفکر نیچه یکی از عناصر اصلی نهیلیسم دانسته شده است. بارت عنصر تراژیک اگزیستانس را لاینحل دانسته و نگاهی بدبینانه به این قلمرو دارد. اگر چه او اعلام می‌کند که سازش بین تر (اگزیستانس) و آنتی تر (ذات) تنها در خدا ممکن است و در خداست که ما می‌توانیم از هر گونه «آری‌گویی» و «نه‌گویی» فرارویم، اما جهان در هر حال ویژگی سلبی خود را حفظ می‌کند:

اشکها به ما نزدیک‌ترند تا لبخندها. ما به نحوی ژرفتر در «نه» زندگی می‌کنیم تا در «آری»، به نحوی ژرفتر در نقد و اعتراض زندگی می‌کنیم تا در سادگی (naïveté). به نحوی ژرفتر در اشتیاق برای آینده زندگی می‌کنیم تا مشارکت در حال. ما تنها وقتی می‌توانیم خالق جهان نخستین (original) را ارج نهیم که منجی این زمان حال را ملتماسه فرا بخوانیم (cry out). «آری» ما به جهان از همان ابتدا در خود «نه» الهی را می‌آورد که همچون آنتی تر سربرآورده (break forth) و به فراسوی چیزی که قبلاً تری برای سنتز نهایی و نخستین بوده اشاره می‌کند (Barth, 1957: 311-2).

تیلش در برابر این موضع بدبینانه، خوش‌بینی به ساحت اگزیستانس را در پیش می‌گیرد و اعلام می‌کند که باید با شجاعت به هستی خود «آری» گفت (Tillich, 1952: 14). این موضع را از دو جنبه شجاعت و «آری‌گویی» می‌توان بررسی کرد. از جنبه «آری‌گویی» موضع تیلش به دنبال غلبه بر گسستی است که معنا را از جهان خارج کرده و در جهانی دیگر قرار می‌دهد. تأکید بر پیوستگی منشأ ارزش را در خود زمین قرار می‌دهد:

هان! من به شما ابرانسان را می‌آموزانم. ابرانسان معنای زمین است. بادا که اراده شما بگوید: ابرانسان معنای زمین بادا! برادران شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار بمانید و باور ندارید آنهایی که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند. ... ایشان خوارشمارندگان زندگی‌اند (نیچه، ۱۳۹۶: ۲۲، تأکید از من).

تیلش علیرغم اینکه به ملکوت خدا باور دارد، اما به آن نگاهی فراطبیعت‌گرایانه نداشته و آن را جهانی در کنار یا فراسوی جهان اگزیستانس نمی‌داند، بلکه آن را کاملاً پیوسته با همین جهان می‌داند و تا جایی که با ارزش‌زدایی از جهان مخالفت می‌کند با نگاه نیچه همراه است. به نظر تیلش ملکوت خدا چیزی نیست جز عنصر ایجابی و ذاتی در بطن جهان عدمی که به آن معنا و ارزش می‌دهد. قدرت خدا چیزی

علیه انسان نیست، بلکه مشارکت انسان در قدرت الهی او را قادر می‌سازد تا نفس خویش را تأیید کرده و بر اضطراب ناشی از بی‌معنایی غلبه کند (Tillich, 1952: 47-8) به همین دلیل تیلیش مفهوم اراده قدرت در نیچه را در راستای «تأیید خود» (self-affirmation)^۷ حیات می‌داند:

اراده قدرت در نیچه نه اراده است و نه قدرت، به این معنا که نه اراده در معنای روانشناختی است و نه قدرت در معنای جامعه‌شناختی. اراده قدرت نشانگر «تأیید خود» حیات به مثابه حیات، شامل حفظ خود (self-preservation) و رشد است. بنابراین اراده برای چیزی که ندارد، اثره‌ای که بیرون از خودش است، تلاش نمی‌کند، بلکه خودش را در معنای دوگانه حفظ کردن خود و از خود فرارفتن اراده می‌کند ... اراده قدرت «تأیید خود» اراده همچون واقعیتی غایی است (Ibid: 26-7).^۸

این اراده قدرت عاملی است که ما را به عنصر دوم دیالکتیک تیلیش یعنی شجاعت می‌رساند زیرا انسان با تأیید خود شجاعانه و پذیرش عنصر ایجابی درون خود و جهان اگزیستانس بر شکاف میان سوژه و ابژه غلبه کرده و بر بحران بی‌معنایی که ریشه در انفصال کاذب بین قلمرو ماورا و اگزیستانس دارد، فائق می‌آید. بر این اساس شجاعت یکی از مفاهیم هستی‌شناختی است که سوژه شناسا را به هستی پیوند می‌دهد. همین برقراری پیوستگی بین انسان و هستی، او را قادر می‌سازد که بر بی‌معنایی غلبه کند. شجاعت، فی‌نفسه معرفت‌بخش نیست، بلکه فرد به کمک آن می‌تواند معنای غایی که از دست رفته است را در همین جهان بازیابد بدون اینکه با جبن رسیدن به آن را به آینده‌ای نامعلوم به تأخیر اندازد. بر این اساس بحران بی‌معنایی که پیشتر به آن اشاره شد، نیازمند راه‌حلی است که شجاعت بودن پیش پای انسان می‌گذارد.

همانگونه که اشاره شد، یکی از تبعات نهیلیسم در تحلیل نیچه‌ای بدبینی و یأس است. نیچه در برابر گرایش بدبینانه به زندگی و «ته‌گویی» به آن، انسان را به پذیرش شجاعانه واقعیت تشویق می‌کند و نه معنابخشی به آن به کمک ارزشهای فرازمینی. به همین دلیل او افلاطون و سقراط را دردمون تباهی‌زدگی (Verfalls-Symptome/ symptoms of degeneration) می‌داند:

دلبری در رویارویی با واقعیت آن چیزی است که سرانجام سرشتی چون تو کویدیدس را از افلاطون جدا می‌کند: افلاطون از واقعیت هراسان است و از این رو به دامان آرمان (ایده‌آل) می‌گریزد. تو کویدیدس، اما مهار خویش را بدست دارد و از این رو مهار چیزها را نیز ... (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۶۴)

به طریقی مشابه تیلیش نیز شجاعت را درمان یأس می‌داند زیرا با توجه به اینکه یأس ریشه در بی‌معنایی اگزیستانس دارد، فرد برای تأیید خود در برابر تهدید عدم می‌بایست قدرتی داشته باشد که از عدم فرارود تا بتواند بر آن غلبه کند. این قدرت در خود فرد نیست بلکه فرد باید با مشارکت در قدرتی متعالی آن را کسب کند. ایمان به قدرتی مسلط بر عدم که قدرت خود هستی است، می‌تواند انسان را از

این یأس نجات دهد. ایمان یک باور نیست بلکه یک حالت است، حالت دربرگرفته شدن از سوی قدرتی که از هر چه هست فرارفته و هر چه هست در آن مشارکت می‌کند و شجاعت از راه دربرگرفتن اضطراب بر یأس غلبه می‌کند (Tillich, 1952: 66). هر چه مجذوب این قدرت شود، قادر است که خود را تأیید کند زیرا می‌داند که از سوی این قدرت تأیید شده است و ایمان نیز چیزی نیست جز تجربه این قدرت (Ibid: 172).

بر خلاف انگاره نیچه‌ای شجاعت که از انسان می‌خواهد با کنار گذاشتن باور به جهان برتر که به اگزیستانس معنا می‌دهد، به جهان ارزشهای زمینی بدهد، تیلیش شجاعت را نه پذیرش جهان بی‌بنیاد بلکه «آری‌گویی» به پذیرفته شده بودن جهان اگزیستانس از سوی خدا می‌داند. شجاعت این است که پذیرفته شدن انسان گناهکار از سوی قدرتی که بطور نامتناهی از او فرامی‌رود را بپذیریم و از این قدرت لایتناهی برای غلبه بر بی‌معنایی کسب قدرت کنیم. بدین ترتیب شجاعت بواسطه مفهوم پذیرفته شدن به ایده بخشودگی مسیحی پیوند می‌یابد زیرا شجاعت یعنی فرد بخشوده بودن خود را علیرغم گناهکاری‌اش و علیرغم غیرقابل پذیرش بودن‌اش بپذیرد و نفس خود را تأیید کند و خود را از اضطراب گناه و بی‌معنایی برهاند. شجاعت آمادگی برای پذیرش امور سلبی برای رسیدن به ایجاب (positivity) غنی‌تر است. منشأ غایی شجاعت بودن همین پذیرش الهی است زیرا قدرت تأیید خود، همان قدرت خود هستی است و همین قدرت انسان را قادر می‌سازد تا یأس ناشی از عدم و بی‌معنایی را کنار بزند (Ibid: 165-7).

درونمایه مفهوم شجاعت بر پایه هستی‌شناسی قدرت استوار است که بر اساس آن شجاعت و جبن دوگانه‌ای را به موازات هستی و عدم شکل می‌دهند زیرا در اینجا هستی همچون قدرت هستی تصور می‌شود و مشارکت در این قدرت، انسان را در غلبه عدم و جبن که همراه آن است، یاری می‌کند. آنچه در بخشهای قبلی بعنوان ایده پارادوکسی بودن نگاه تیلیش به دیالکتیک شرح داده شد، در اینجا خود را بصورت همبودی هستی و عدم و دیالکتیک بین آنها آشکار می‌کند. شجاعت بودن یعنی تأیید خود علیرغم عدمی بودن اگزیستانس. بدین ترتیب، اگرچه قلمرو اگزیستانس به واسطه هبوط یافته بودن آن تحت «نه» کریسیس قرار دارد اما در شجاعت بودن به عنصر الهی نهفته در آن «آری» گفته می‌شود و این «آری» و «نه» در قالب یک دیالکتیک پارادوکسی جدایی ناپذیرند.

جمع‌بندی

بحث بی‌معنایی به اضطراب برای از دست دادن معنایی برمی‌گردد که به هر معنایی معنا می‌دهد. معنای از دست رفته در شرایط مرگ خدا، ریشه اضطراب از عدم است. به نظر تیلیش راهی که دیالکتیک سلبی بارت برای غلبه بر عدم پیشنهاد می‌کند این است: غلبه بر عدم از راه غلبه بر هستی! در حالیکه شجاعت بعنوان یک مفهوم هستی‌شناختی باید عدم را نه بصورت نفی هستی، بلکه در شالوده هستی ملاحظه کند.

بارت تفکیک کیرکگور میان دینداری الف و ب را می‌پذیرد اما آنچه موجب می‌شود که پتانسیل ایجابی دینداری ب در بارت به محاق رود این است که بارت گویی دینداری الف را کاملاً کنار می‌گذارد تا به دینداری ب برسد. این در حالی است که کیرکگور دینداری الف را مرحله‌ای تمهیدی و ماقبل نهایی

(penultimate) برای پذیرش دینداری ب و قبول پارادوکس ایمان می‌داند. بارت بدون توجه به این نکته سرآغاز را پارادوکس و انکشاف (دینداری ب) قرار می‌دهد و هر گونه تتبع عقلی و بشری را در برابر آن کمرنگ می‌کند. در مقابل، تیلیش سعی دارد تا رابطه دینداری الف و ب را رابطه‌ای متقابل کند تا از قلمرو اگزیستانس در برابر الوهیت اعاده حیثیت کند. از این نظر می‌توان گفت که تیلیش به آرمان کیرکگور وفادارتر از بارت است زیرا کیرکگور نیز رابطه دینداری الف و ب را وحدت تکمیل‌کننده (complementary unity) می‌داند و نه دو نوع دیالکتیک کاملاً بی‌ربط. بنابراین انفصال در دینداری الف آنچنان که بارت تصور می‌کرد حرف آخر کیرکگور نبوده و باید آن را در سایه جنبه وحدت بخش دینداری ب تفسیر کرد.⁹

نقد تیلیش بر دیالکتیک بارت شکاف عبورناپذیر بین خدا و جهان اگزیستانس را رد می‌کند. خدا عاملی فراطبیعی نیست که ارزشها و معانی جدیدی را بی‌ارتباط به وضع امور جهان برای آن وضع کرده و بر آن تحمیل کند. پیام انکشاف مسیح در تاریخ چیزی جز این نیست که خدا به جهان وارد شده تا به آن معنایی دوباره بخشد و این شاهدهی است بر وجود عنصر ایجابی در بطن هستی و بیانگر این حقیقت است که اگزیستانس نطفه نجات را در خود دارد و قلمرویی کاملاً رهاشده نیست.

تیلیش با الهام‌گیری از تحلیل نیچه از پدیده نهیلیسم، بر آن است تا رابطه بین خدا و جهان را از شکل فاعل محض و مفعول محض بیرون آورده و عنصر ایجابی در بطن اگزیستانس را در کار آورد. نتیجه این تجدیدنظر این است که اولاً دیالکتیک رابطه‌ای دوطرفه بین دو قطب فعال شده و ثانیاً گسست معنایی بین این دو حوزه برطرف می‌شود. در نتیجه، در حالیکه در مدل بارتی تنها راهی که پیش پای انسان قرار دارد نفی و فرار از اگزیستانس است، در مدل تیلیشی انسان امکان پیدا می‌کند که به جهان «آری» گفته و با شجاعت، نجات‌یافتگی خود و بازگشت فضیلت پرواز کرده (flown-away virtue) را جشن بگیرد.

دیالکتیک بارتی با تضاد صلبی که بین قلمرو معنا بخش و قلمرو بی‌معنا برقرار می‌کند رابطه آنها را تبدیل به نفی خصمانه می‌کند و در این چارچوب امیدی برای آفرینش و خلقی در جهان نیست زیرا تنها راه رسیدن به معنا گذر از جهان است. اما «آری‌گویی» نیچه‌ای - تیلیشی یک «آری‌گویی» آفریننده است. این آفرینشگری تلاش برای خلق ارزشهای جدید از سوی اراده‌ای است که خود را تأیید می‌کند. این مضمون به نحوی دیگر در تیلیش خود را نشان می‌دهد. اگر ایمان، «آری‌گویی» به عنصر مثبت در جهان است، ظهور مسیح به معنای آغاز عصری جدید در تاریخ است که در آن ایمان رابطه‌ای یکسویه به شکل اطاعت از قانون الهی نیست، بلکه ایمان به نجات‌یافتگی جهان با ظهور مسیح به معنی پذیرش معنایی است که از سوی مسیح به هستی جدید افاضه شده است و این مشارکت متقابل مسیح در تاریخ، دیالکتیک را به شکل دوطرفه و ایجابی در می‌آورد. در این چارچوب، آفرینش به معنای خلق هستی جدید پس از ظهور مسیح است که به جهان هبوط‌یافته معنایی جدید می‌دهد.

بطور خلاصه نقد تیلیش بر بارت از جهت تأکید بر تأیید خود و «آری‌گویی» به جهان و زندگی تحت تأثیر نیچه است. تیلیش با دریافتن این نکته مهم که مشکل اصلی دیالکتیک بارت به انفصال سفت و سخت میان قلمرو اگزیستانس و قلمرو الهی برمی‌گردد، سعی کرد تا با تأکید بر پیوستگی ارتباط میان آنها

را از «نه‌گویی» مطلق تبدیل به «نه» و «آری» همزمان و پارادوکسی کند. خدا به عنصر ایجابی اگزیستانس «آری» می‌گوید اما در عین حال دعوی خودمحوارانه (autonomous) انسان برای رسیدن به معنای غایی بدون استعانت از خدا را نفی کرده و به آن «نه» می‌گوید. به این ترتیب، نقد تیلیش بر بارت در واقع متأثر از نقد نیچه بر نیهیلیسم است و گسست و یکجانبه‌بودن دیالکتیک بارت برای تیلیش نمونه‌ای از نیهیلیسم کلامی است که انسان را به یأس سوق داده و نمی‌تواند او را با معنای غایی آشتی دهد. راه‌حل تیلیش برای مقابله با این گرایش بازگشت به ایده‌نیچه‌ای «آری‌گویی» است تا با این کار معنای از دست‌رفته جهان را به نحو ایجابی به آن بازگرداند و از حواله دادن آن به ماورا یا آینده‌ای دور و دراز اجتناب کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. تفاوت کیفی به معنای تمایز مطلق صفات ناظر به قلمرو ازلی-الهی و قلمرو بشری-زمانی است.
۲. مقصود از این اصطلاح در کلام قرن بیستم داوری الهی است و به همین دلیل ترجمه Krisis به crisis یا بحران درست نیست. همچنین از آنجایی که معنای داوری گسترده‌تر از کریسیس است، «داوری الهی» معادل مناسبی برای کریسیس نیست.
۳. اصطلاح امکان الهی (divine possibility) یا امکان ناممکن (impossible possibility) در بارت به امری معجزه‌آمیز اشاره دارد که تنها با اراده الهی ممکن شده و از حوزه امکانات بشری خارج است (Barth, 1968: 75).
۴. پارادوکس در نگاه تیلیش به تلازم عنصر سلب و ایجاب بطور همزمان اشاره دارد. وی برای متمایز کردن نگاه خود از بارت پارادوکس خود را ایجابی و پارادوکس بارت را سلبی می‌داند.
۵. فراطبیعت‌گرایی در اینجا به دخالت معجزه‌آمیز امری ماوراء تاریخ و اگزیستانس در جهان اشاره دارد که هیچ ارتباطی با آنها نداشته و صرفاً اراده تحکمی خود را بر آنها دیکته می‌کند.
۶. هستی جدید در تفکر تیلیش به رویداد ورود مسیح به تاریخ اشاره می‌کند که سرآغاز عهد جدید و نقطه عطف تاریخ است.
۷. مفهوم تأیید خود نیز ریشه‌های نیچه‌ای دارد برای مثال: «آیا رفتار و گفتارم تو را جذب کرده و می‌خواهی مرا گام به گام دنبال کنی؟ فقط به خویشتن وفادار بمان، در آنصورت آرام آرام از من پیروی کرده‌ای» (نیچه، ۱۳۸۵، ۳۴)
۸. گیومه از من است.
۹. لزوم پیوستگی میان دینداری الف و ب در تحقیقات بسیاری از کیرکگورشناسان مورد تأکید قرار گرفته است. برای مثال نک (Ietswaart, 1952: 64).

References

- Barth, Karl (1957) *The word of God and the word of man*, trans. Douglas Horton. New York: Harper & Row.
- Barth, Karl (1968) *The Epistle to the Romans*, trans. E. C. Hoskyns, Oxford University Press.

- Barth, Karl (1960) *Humanity of God*, trans. John N. Thomas, Louisville: John Knox Press.
- Barth, Karl *Church Dogmatics I/1* (1975) *The Doctrine of the Word of God*, Part 1, trans. G. W. Bromiley, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Deleuze, Gilles (1992) *Nietzsche and Philosophy*, Trans. Hugh Tomlinson, Continuum.
- Hegel, GWF (2006) *Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition*, The Lectures of 1827, OUP Oxford.
- Ietswaart, Willem L. (1952) *Kierkegaard's Concept of Faith*, Dissertation, Princeton Theological Seminary.
- Kierkegaard, Søren (2009) *Concluding unscientific postscript to the Philosophical crumbs*, edited and trans. Alastair Hannay, Cambridge University Press.
- McCormack, Bruce (1997) *Karl Barth's critically realistic dialectical theology: its genesis and development, 1909-1936*, Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2017) *Chenin Goft Zartosht*, trans. Dariush Ashouri, Tehran: Agah pub. (in Persian)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1998) *Eradeye Ghodrat*, trans. Majid Sharif, Tehran: Jami pub. (in Persian)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2006) *Hekmat_e Shadan*, trans. Jamal Aleahmad et al, Tehran: Jami pub. (in Persian)
- Oh, Peter S. (2007) *Complementary Dialectics of Kierkegaard and Barth: Barth's Use of Kierkegaardian Diastasis Reassessed*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Volume 48, Issue 4, Pages 497-512.
- Reginster, Bernard (2006) *The Affirmation of Life: Nietzsche On Overcoming Nihilism*, Harvard University Press.
- Taubes, Jacob (1954) "Theodicy and Theology: A Philosophical Analysis of Karl Barth's Dialectical Theology", *The Journal of Religion*, Vol. 34, No. 4, pp. 231-243, The University of Chicago Press
- Tillich, Paul (2017) *Systematische Theologie*, de Gruyter Verlag.
- Tillich, Paul (1935) "What Is Wrong with the "Dialectic" Theology?", *The Journal of Religion*, Vol. 15, No. 2, pp. 127-145, The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1948) *The Protestant Era*, trans and concluding essay: James Luther Adams, The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1922) "Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie", *Druckvorlage: Kantstudien*, Jahrgang 27, S. 446-469.
- Tillich, Paul (1923) "Kritisches und positives Paradox Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten" *Druckvorlage: Theologische Blätter. Im Auftrage des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine*, Leipzig, Jahrgang 2, Nr. 11, Sp. 263-269.
- Tillich, Paul (1957) *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row.

- Tillich, Paul (1952) *The courage to be*, Yale University Press.
- Tillich, Paul (1963) *Der Widerstreit Von Raum Und Zeit: Schriften Z. Geschichtsphilosophie*, Gesammelte Werke Bd. 6., Walter de Gruyter.
- Tribble, Harold W. (1936) "What is the Dialectical Theology?" *Review & Expositor* 33.1. pp. 27-41.
- Turchin, Sean (2008) *Examining the Primary Influence on Karl Barth's Epistle to the Romans*, thesis presented to Liberty University.