

خسونت در عهد جديد و تاريخ تفسير*

لئو دي. لفيور

ترجمة خليل صدرا** و سیدیچی موسوی***

اشاره: لفيور در این مقاله، با بررسی خسونت در عهد جديد و تاريخ تفسير، به تحليل روابط خسونت‌بار مسیحیان با کسانی پرداخته است که به لحاظ تاریخی، جغرافیایی و الهیاتی بیشترین قرابت را با آنها داشته‌اند: یهودیان، مسلمانان و مسیحیانی که بدعت‌گذار قلمداد می‌شوند. وی بر این باور است که تفسير عهد جدید در گذر تاريخ دچار دگردیسی شده و خوانش آمیخته با لطف و شفقت جای خود را به قرائت خسونت‌بار داده است. از این‌رو، خسونت در تاريخ مسیحیت امر پیشینی نیست و مفسران بعدها در این عهد جديد به دنبال توجیه دینی خسونت‌های مسیحی برآمده‌اند. از دید نویسنده، خسونت مسیحی هم از منظر درون‌متنی و هم از منظر تفسیری دچار پارادوکس‌های گوناگون است؛ لذا مسیحیان با تفسير واژگونه از عهد جديد در حقیقت خسونت فروخته تاریخی خود را بازنمایی می‌کنند.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Lefebure, Leo D. "violence in the new testament and the History of interpretation." In *Fighting words: Religion, violence, and the interpretation of sacred texts*, Edited by John Renard, pp. 75-100. Univ of California Press, 2012.

** کاندید دکتری فلسفه غرب، اصفهان: دانشگاه اصفهان

Email: Mmmmmkhs@gmail.com

*** کاندید دکتری علوم سیاسی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی

Email: Yahyamosavi58@yahoo.com

مقدمه

علی‌رغم بشارت صلحی که عیسی اعلام می‌دارد (متی ۱۰: ۱۲-۱۳؛ لوقا ۱۰: ۵؛ یوحنا ۱۴: ۲۷؛ ۲۰: ۱۹، ۲۱، ۲۶)، مسیحیان به‌کرات درگیر منازعات خشونت‌آمیز شده‌اند، هم با دیگر مسیحیان و هم با همسایگانشان از دیگر سنت‌های دینی. جنگاوران مسیحی در جنگ‌ها نشان صلیب به تن کرده و اغلب خود را جنگجویان جبهه خداوند دانسته‌اند؛ آن‌ها برای توجیه حملات، تفتیش عقاید و شکنجه‌ها به قطعاتی از کتاب مقدس متمسک شده‌اند. اما از سوی دیگر مسیحیان برای اعمال محدودیت بر خشونت یا پایان بخشیدن به آن نیز به کتاب مقدس تمسک جسته‌اند.

ریشه این برخوردهای ضدونقیض در ابهاماتی نهفته است که در متون مقدس مسیحی و میراث یهودی پس‌زمینه آن وجود دارد. پیروان اولیه عیسی به خواندن متون مقدس یهودی به زبان عبری و ترجمه یونانی آن ادامه دادند، متونی که هم حاوی دعوت اشعای نبی به تبدیل شمشیرها به گاوآهن و توقف آموزش‌های جنگی (اشعیا ۲: ۴) بود و هم حاوی این فرمان الهی سבעانه که تمام ساکنان سرزمین موعود را نابود کنید تا مبدا اسرائیلیان را بت‌پرست سازند (تثنیه ۲۰: ۱۶-۱۸). در حالی که عیسی نیز از یک سو به پیروانش فرمان می‌دهد تا به دشمنانشان عشق بورزند (متی ۵: ۴۴) و به شرارت پاسخی محبت‌آمیز بدهند (متی ۵: ۳۸-۴۲)، از سوی دیگر در جدالی خشم‌آلود چنین می‌گوید: «گمان مبرید که من مبعوث شده‌ام تا صلح را در زمین به ارمغان بیاورم؛ من نه برای برپایی صلح بلکه برای شمشیر آمده‌ام» (متی ۱۰: ۳۴).^۱

تفسیر کتاب مقدس همواره در زیست‌جهان‌ها و فعالیت‌های جامعه مسیحی و مفروضات متعددی محصور بوده است که در پس‌زمینه هر فعالیت تفسیری به کمین نهشته‌اند. شرح و تفسیر هر آیه منفرد سه چیز را پیش‌فرض می‌گیرد: معنای کتاب مقدس در تمامیت آن؛ شیوه زندگی مسیحیان؛ و ارتباط بین مسیحیت و دیگر سنت‌های دینی. مفسران مسیحی، از اوریگن (متوفی حدود ۲۵۴) و آگوستین (متوفی ۴۳۰) گرفته تا شورای دوم واتیکان، بر این نکته اصرار داشته‌اند که هر آیه منفردی می‌بایست در پرتو تمام نوشته‌های کتاب مقدس و حیات کلیسا فهمیده شود؛ اوریگن و آگوستین از هرگونه ترجمه تحت‌اللفظی، که اصل بنیادی مسیح یعنی عشق را نقض کند، پرهیز می‌دادند.^۲ شلایرماخر (متوفی ۱۸۳۴) الهی‌دان

پروتستان و پدر هرمنوتیک مدرن نیز بر دوحله‌ای بودن حرکت هرمنوتیکی از تفسیر جزء به تفسیر کل تأکید می‌ورزید. او معتقد بود که ما جزء را در پرتو کل تفسیر می‌کنیم و بعد از آن کل را در پرتو درک جدیدمان از جزء.^۳

هر نسل و هر جامعه‌ای از مسیحیان، با درجات متفاوتی از خوداندیشی، تصمیم می‌گیرند کدام قطعات کتاب مقدس را برجسته سازند و کدام قطعات را برجسته نسازند. در نظر گرفتن این اصل درباره‌ی قطعاتی از کتاب مقدس، که ناظر به صلح و خشونت است، اهمیت ویژه‌ای دارد. خاخام جان‌اتان ساکس این چالش را این‌گونه بیان می‌کند:

تمام متون مقدس حاوی پاره‌هایی هستند که اگر به صورت تحت‌اللفظی خوانده شوند می‌توانند بر اعتقاد جزمی، بدگمانی نسبت به بیگانگان و نابرداری در قبال کسانی که به‌گونه‌ای متفاوت با ما می‌اندیشند، صحنه بگذارند. در تمام این متون منابعی هم هستند که بر خویشاوندی با بیگانگان، همدلی با خارجی‌ها و تشویق به دستگیری از دیگران در ورای مرزهای خصومت و بیگانگی تأکید می‌ورزند. آیا متون کریمانه سنت ما مبنای تفسیر سایر قطعات قرار می‌گیرند یا قطعات خشم‌آلود تصورات ما را درباره‌ی هویت و وظیفه‌مان تعیین می‌بخشند؟ انتخاب با ماست.^۴

این سؤال حل‌ناشده که چه کتاب‌هایی باید در زمره‌ی متون مقدس مسیحی قلمداد شوند، وظیفه‌ی مفسران کتاب مقدس را پیچیده‌تر کرده است. کتاب مکاشفه، که نبرد تأثیرگذار و اسطوره‌ای جنگجوی الهی را گزارش می‌دهد، در کلیسای اولیه توسط بسیاری رد شد؛ لذا سنت ارتدکس بیزانس تا به امروز در نیایش عشای ربانی این کتاب را قرائت نمی‌کند.^۵ پس از قرن‌ها جروبحث در این باره که کدام کتاب‌ها باید به‌عنوان متون مقدس پذیرفته شوند، امروزه اکثر مسیحیان مجموعه قوانین واحدی از عهد جدید را می‌پذیرند. با این حال، اختلاف‌نظر مسیحیان راجع به اینکه عهد قدیم از کدام کتاب‌ها تشکیل شده، همچنان پابرجاست.

متأسفانه مسیحیان بارها روابط خشونت‌بار با کسانی داشته‌اند که به‌لحاظ تاریخی، جغرافیایی و الهیاتی بیشترین قرابت را با آن‌ها داشته‌اند: یهودیان، مسلمانان و دیگر مسیحیان. این مقاله تفسیر آن قطعاتی از عهد جدید را بررسی می‌کند که در منازعات با یهودیان، مسلمانان و آن دسته از مسیحیانی که بدعت‌گزار

قلمداد می‌شدند، اهمیت ویژه‌ای داشته است. نقطه عزیمت بحث ما تحقیق در آن متونی از عهد جدید خواهد بود که بعدها به‌عنوان توجیه‌گر خشونت شناخته شدند، به‌ویژه آن قطعاتی که ناظر به منازعات مسیح و پیروانش با معاصرانشان به‌خصوص دیگر یهودیان است. به‌دلیل حجم بالای تحقیقات راجع به عهد جدید، بحث ما صرفاً می‌تواند مروری شتاب‌زده بر برخی از این متون در زمینه آغازین آن‌ها باشد. بخش دوم این نوشتار به تاریخ متأخر تفسیر عهد جدید در ارتباط با یهودیان، مسلمانان و مسیحیان دگراندیش می‌پردازد، با توجه ویژه به دو موضوعی که موجب عداوت تاریخی مسیحیت نسبت به یهودیان و مسلمانان شده است: (۱) ماجرای محکوم کردن، رنج دادن و مصلوب ساختن عیسی، که قرن‌ها بر رفتار مسیحیان نسبت به یهودیان تأثیرگذار بوده است؛ و (۲) نبرد مقدس و تصویر ضدمسیح (دجال) در متون پیشگویانه عهد جدید، که از قرن هفتم تا به امروز به بسیاری از دیدگاه‌های مسیحیان درباره مسلمانان شکل داده است. بخش پایانی این جستار نیز وضعیت هرمنوتیکی مسیحیانی را می‌کاود که پس از هولوکاست، در پرتو دگرگونی تحقیقات تاریخی ناظر به سرچشمه‌های مسیحیت و یهودیت خاخامی، عهد جدید را در گفت‌وگو با یهودیان به خوانش می‌گیرند.

تعارضات عهد جدید: متون در زمینه‌های اصلی‌شان

انجیل‌های هم‌دید: متی، مرقس و لوقا

در انجیل‌های هم‌دید، عیسی بارها به مجادلات خشم‌آلود علیه کاتبان تورات و فریسیان^۱ می‌پردازد. هنگامی که آن‌ها به وی اعتراض می‌کنند چرا به حواریونش اجازه می‌دهد با دست‌های ناشسته غذا بخورند، آن‌ها را ریاکار خوانده و به‌شدت عتاب می‌کند (متی ۱۵: ۳-۹؛ مرقس ۷: ۱-۸). عیسی به حواریونش نسبت به فساد و شرارت فریسیان و صدوقیان^۲ هشدار می‌دهد (متی ۱۶: ۵-۱۲). عیسی مردمان بیت‌المقدس (اورشلیم) را از اقتدا کردن به کاتبان تورات و فریسیان بر حذر می‌دارد و بازهم آن‌ها را به ریاکاری متهم می‌کند؛ آن‌ها «راه‌بلدان نابینا» هستند (متی ۲۳: ۱۶، ۲۴). عیسی با عصبانیت از رنج‌هایی خبر می‌دهد که قرار است بر سر صدوقیان و فریسیان نازل شود:

ای ماران، ای افعی‌زادگان، شما چگونه از مجازات دوزخ می‌گریزید؟ به این جهت من انبیا و حکما و علما را برای شما می‌فرستم، اما شما بعضی

را می‌کشید و مصلوب می‌کنید و بعضی را هم در کنیسه‌هایتان تازیانه می‌زنید و شهر به شهر می‌رانید. و از این جهت خون همه نیک‌مردان خدا که بر زمین ریخته شده، برگردن شما خواهد بود، از هابیل معصوم گرفته تا زکریا فرزند برخیا که او را در بین اندرون مقدس معبد بزرگ و قربانگاه کشتید (متی ۲۳: ۳۳-۳۵).

عیسی همچنین بر کفر ساکنان بیت‌المقدس افسوس می‌خورد و نابودی قریب‌الوقوع شهرشان را پیش‌گویی می‌کند (متی ۲۳: ۳۷-۲۴؛ مرقس ۱۳: ۲؛ لوقا ۱۳: ۳۴-۳۵؛ ۲۱: ۲۰). دونالد سینیور دربارهٔ زمینهٔ مجادله عیسی با رهبران یهودی در متی می‌گوید:

نقد کوبنده متی به رهبران یهود، در این متن و جاهای دیگر، تنش بین جامعهٔ مسیحی‌یهودی گستردهٔ وی و رهبران فریسی یهودیت رسمی را نیز انعکاس می‌دهد، زیرا هر دو گروه تلاش می‌کردند خود را در دورهٔ سابق بر و معاصر با انجیل معرفی کنند. این تنش و جدل، که اغلب به‌شکل خصومت لفظی بود، ذاتاً بحثی درون‌یهودی باقی ماند؛ لذا نمی‌توان آن را بحثی ضدیهودی در معنای امروزش دانست.^۸

در ضیافتی در خانهٔ یکی از فریسیان برجسته، عیسی مثل ضیافت بزرگ شاهانه‌ای را نقل می‌کند که افراد بسیاری به آن دعوت شده‌اند. بعد از اینکه تمام مهمانان اصلی این دعوت را رد می‌کنند، ارباب خانه به نوکرش دستور می‌دهد تا فقرا، معلولان، نابینایان و بینوایان را به خانه بیاورد (لوقا ۱۴: ۲۱). نوکر چنین می‌کند و می‌گوید هنوز هم اتاق خالی موجود است. سپس ارباب به نوکر می‌گوید برو به خیابان‌ها و کوچه‌ها و مردم را اصرار کن بیایند تا خانه‌ام پر شود (لوقا ۱۴: ۲۳). عیسی، در زمینهٔ اصلی سخنانش، می‌خواهد به فریسیان و فقیهانی که در کنارشان غذا می‌خورد، تذکر دهد. او امیدوار است که آن‌ها پیامش را بپذیرند و (مانند مدعوین اصلی در مثل فوق) خود را با خواست خودشان محروم نسازند. یوزف فیتزمایر دربارهٔ این اندرز دوستانه توضیحی دارد: «کسانی که از این ضیافت محروم شدند فقط باید خودشان را مقصر بدانند؛ خدا کسی را که نمی‌خواهد به ضیافتش بیاید، به‌اجبار به ضیافتش نمی‌آورد.»^۹ نکتهٔ حائز اهمیت این است که علی‌رغم روابط خصمانه عیسی با فریسیان، این‌گونه نیست که تمام

یهودیان عیسی را نپذیرند: «لوقا تلاش زیادی می‌کند تا نشان بدهد برخی از فلسطینیان معاصر عیسی وی را پذیرفته بودند.»^{۱۰} آنچه برای سنت متأخر مسیحی اهمیت بیشتری دارد این است که ارباب فرمان می‌دهد برای وارد شدن مردم به ضیافت، اصرار شود. فیتزمایر توضیح می‌دهد که این فرمان در زمینه اصلی‌اش «صرفاً به این معناست که فقرا و دیگران، تا زمانی که با ملایمت و نرمی از آن‌ها خواسته نشده و به سمت خانه هدایت نشده‌اند، به شکل قابل درکی بر عزت نفس خود در برابر چنین دعوتی پای می‌فشارند.»^{۱۱}

انجیل‌های هم‌دید، قبل از جدایی و افتراق آشکار مسیحیان و یهودیان به دو دین متمایز، تنظیم شده بودند.^{۱۲} بسیاری از پیروان اولیه عیسی یهودیانی بودند که وی را به عنوان مسیح و خداوند پذیرفته بودند؛ آن‌ها چنین تصویری نسبت به خود نداشتند که دین یهود را رها کرده‌اند تا به دینی دیگر بپیوندند. مباحثات مجدانه عیسی با فریسیان، کاتبان و صدوقیان درباره تورات، زمینه یهودی زمانه‌اش را نمایان می‌کند؛ مخالفت‌های خشم‌آگین و خطابه‌های آتشین مشخصه مباحثات فقه یهود در زمان عیسی و قبل و بعد از آن بودند.^{۱۳} طبق نظر آمی جیل لوین «عیسی خود یک یهودی بود که با دیگر یهودیان سخن می‌گفت. تعالیم او با سنت پیامبران اسرائیلی منطبق بود. یهودیت همواره حاوی یک عنصر خودانتقادی بوده است.»^{۱۴} جان می‌یر در تحقیقش راجع به عیسای تاریخی متذکر می‌شود که به‌رغم صدای خصمانه رایج، نشانه‌هایی هم وجود دارد که برخی فریسیان نسبت به پیام عیسی گشوده بوده و واکنش تماماً منفی از خود نشان نداده‌اند.^{۱۵} با در نظر گرفتن زمینه مأموریت عیسی و انجیل‌های هم‌دید، بحث و جدل عیسی با دیگر یهودیان درباره اعمال یهودی اقدامی ضدیهودی تلقی نمی‌شود.

ای. پی. ساندرز، در اظهارنظری مشابه، تصویر عیسی در انجیل‌های هم‌دید را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند: «شواهد چندانی، مبنی بر اینکه عیسی یک یهودی ضدیهود بود، وجود ندارد... شواهد موجود در انجیل‌ها دال بر این است که عیسی قرائت یهودی از دین باستانی را درست مثل این اعتقاد رایج که مریضی و مشکلات ذهنی اغلب معلول تسخیر شیطان هستند، پذیرفته بود. شاید عیسی با معاصرانش بحث می‌کرد و نقدهایی به آن‌ها وارد می‌ساخت، اما نقدهایی را که در انجیل‌ها می‌یابیم، در قیاس با کلماتی که برخی پیامبران کتاب مقدس مانند

عاموس و هوشع علیه معاصرانشان به کار می‌برند، معتدل‌تر و متواضعانه‌تر است.^{۱۶} اوج چالش عیسی با دیگر یهودیان در پایان حیاتش است، هنگامی که طبق گزارش انجیل‌ها، رهبران یهودی علیه او توطئه کردند و مردم یهودی اورشلیم خواستار مرگ وی شدند. بر اساس گزارش انجیل متی، شرم‌آورترین بخش ماجرا آنجا بود که پیلاتس [والی وقت یهودیه از جانب حکومت روم] تمایل به پذیرش مسئولیت قتل عیسی نداشت (متی ۲۷: ۲۴)، اما مردم اورشلیم خواهان مرگ عیسی ناصری بودند. وقتی پیلاتس دچار شک و دودلی شده بود، «مردم همه در پاسخ گفتند: 'خون او بر گردن ما و فرزندان ما باد!'» (متی ۲۷: ۲۵). ریموند براون در خصوص مداخله یهودیان در محکومیت و به صلیب کشیدن عیسی می‌گوید: «طبق روایت مسیحی از آنچه بر عیسی رفت، در به تصویر کشیدن نقش مراجع و اولیای یهودی در مرگ عیسی، در ابتدا هیچ امر ضدیهودی وجود نداشت؛ زیرا هم عیسی و حواریونش و هم اولیای شورای عالی اورشلیم همگی یهودی بودند. تصویر یهودیانی که با عیسی به‌عنوان شیطانی توطئه‌گر به مخالفت می‌پرداختند تفاوتی با تصویر تورات از فرد شریری، که علیه بی‌گناهان توطئه می‌کند، ندارد.»^{۱۷}

اما این بدان معنا نیست که هیچ تنشی وجود ندارد. دنیل هارینگتون یادآور می‌شود که برخی پژوهشگران به‌دنبال این هستند تا مشکلی را که در انجیل متی (۲۷: ۲۵) گزارش شده است، کوچک جلوه بدهند، با این تفسیر که این گزارش صرفاً به اجتماع نسبتاً قلیلی از یهودیان اورشلیم اشاره دارد؛ اما هارینگتون اشاره می‌کند که «متی در انجیلش (۲۷: ۲۵) تعبیر 'همه مردم' (pas ho laos) را به کار می‌برد. متی در جای دیگری از انجیلش از واژه laos استفاده می‌کند تا به مردم یهودی به‌عنوان یک کل ارجاع بدهد. منظور متی چیزی بیشتر از گروه قلیلی از یهودیان بوده است که در ایام عید فصح سال ۳۰ میلادی در اطراف میز محاکمه پیلاتس گرد آمده بودند... با توجه به دغدغه متی برای هویت واحد یهودی و مسیحی، به نظر می‌رسد تعبیر 'همه مردم' بیانگر مخالفان یهودی کلیسا است.»^{۱۸} انجیل‌های هم‌دید اعلام می‌کنند که عیسی همان مسیح است، همان منجی و تحقق‌دهنده امیدهای اسرائیل باستان. این سخن، در زمینه خودش، نقد و نکوهش یهودیت به شمار نمی‌رود، بلکه بحث جدی با دیگر یهودیانی به شمار می‌رود که ادعاهای حواریون عیسی درباره او را نمی‌پذیرفتند.

سنت یوحناایی

برخی از شدیدترین مجادلات عیسی با رهبران یهودی در انجیل یوحنا اتفاق می‌افتد، جایی که عیسی بارها با *"hoi iudaeoi"* مشاجره می‌کند، واژه‌ای که نوعاً به «یهودیان» ترجمه می‌شود. عیسی در اوج بحث با آن‌ها به طرز نیش‌داری می‌گوید: «شما فرزندان پدر خود، ابلیس هستید و آرزوهای پدر خود را به عمل می‌آورید. او از اول قاتل بود و از راستی بی‌خبر است، چون در او هیچ راستی نیست... کسی که از خدا باشد، به کلام خدا گوش می‌دهد. شما به کلام خدا گوش نمی‌دهید، چون از خدا نیستید» (یوحنا ۸: ۴۴، ۴۷-۴۸).

فرانسیس مولونی ارجاع واژه *"hoi iudaeoi"* به کل مردم یهود را درست نمی‌داند: «خوانش انتقادی انجیل یوحنا روشن می‌کند که در این ماجرا «یهودیان» به کسانی ارجاع دارد که تصمیم نهایی خود را درباره عیسی گرفته‌اند و در مباحث مسیح‌شناسی یک طرف بحث محسوب می‌شوند.»^{۱۹} مولونی می‌گوید: «این حقیقت که مسیحیان یوحناایی از کنیسه طرد شدند نشان از آن دارد که بسیاری از اعضای جامعه یوحناایی نژاد یهودی داشته و به دین اسرائیل متعهد بوده‌اند.»^{۲۰} پس این مشاجره، در زمینه اصلی خودش، نزاعی خانوادگی بود که به شدت بالا گرفته بود.^{۲۱}

بر اساس روایت دردناک انجیل یوحنا، مأموران یهودی با سربازان رومی در دستگیری عیسی همکاری کرده (۱۸: ۱۲) و او را برای بازجویی نزد اولیای یهود و قیافا [قاضی ارشدی که محاکمه عیسی را سرپرستی کرد] می‌برند. آنطور که در انجیل‌های هم‌دید آمده است، ظاهراً پیلاتس چندان تمایلی به محکومیت عیسی نداشت، بلکه در نتیجه اصرار «یهودیان» این کار را انجام داد (۱۹: ۶-۱۶). سران کاهنان گفتند: «ما پادشاهی جز قیصر نداریم» (۱۹: ۱۵).

تحقیقات معاصر، درست مانند مورد انجیل‌های هم‌دید، به ماهیت یهودی انجیل چهارم نیز تأکید می‌ورزند. پژوهشگر یهودی آدل رینهارتز اظهار می‌دارد: «انجیل چهارم حال و هوای کاملاً یهودی دارد. ... عیسی و اغلب افراد موجود در انجیل یهودی هستند و همه آن‌ها در جهان یهودی قرن اول فلسطین سهیم‌اند.»^{۲۲} با وجود این، رینهارتز این مشکل را نیز یادآور می‌شود که «انجیل، در داستان‌های تاریخی‌اش، نقش شرارت‌آمیزی را به یهودیان نسبت می‌دهد، در بحث‌های

مسیح شناختی‌اش، الفاظ منفی دربارهٔ یهودیان به کار برده و آن‌ها را همیشه مخالف معرفی می‌کند، و در مباحث جهان‌شناختی‌اش، هویت ناشی از میثاق یهودیان را زیرسؤال می‌برد.^{۲۳}

در رساله اول یوحنا، برای نخستین بار، به صراحت از ضد‌مسیح یاد می‌شود: بچه‌ها، این ساعت آخر است و چنان‌که شنیده‌اید «ضد‌مسیح» می‌آید، هم‌اکنون نیز ضد‌مسیحان بسیار ظهور کرده‌اند، و از همین درمی‌یابیم که ساعت آخر است. دروغگو کیست، جز آن که مسیح بودنِ عیسی را انکار می‌کند؟ چنین کسی همان «ضد‌مسیح» است که هم پدر و هم پسر را انکار می‌کند (اول یوحنا ۲: ۱۸، ۲۲).

در چنین فضایی، ضد‌مسیحان کسانی‌اند که قبول ندارند عیسی همان مسیح تجسد یافته است (اول یوحنا ۴: ۳-۲)؛ دوم یوحنا ۷)؛ آن‌ها آموزگاران دروغینی هستند که با جامعهٔ یوحنایی مخالفت می‌ورزند؛ لذا باید از آن‌ها دوری جست. کاربرد اصلی اصطلاح «ضد‌مسیح» از مشاجره‌ای مسیح‌شناختی دربارهٔ هویت عیسی می‌آید که آیا به‌راستی کلمه تجسد یافته است یا نه.^{۲۴} ضد‌مسیحان دشمنان خدا و منجی (مسیح) هستند. این اصطلاح ضرورتاً عنوانی برای فردی خاص یا شخصی وحشتناک در آخرالزمان نیست؛ این اصطلاح صرفاً به‌معنای دشمن مسیح یا مخالف مسیح است.^{۲۵} این اصطلاح نتیجهٔ انکار مخالفانی است که مقدس یا مسیح بودن عیسی را نمی‌پذیرفتند.^{۲۶}

اعمال رسولان

مرگ و رستاخیز عیسی حلقه مشاجرات را متوقف نساخت، زیرا بعد از آن هم منازعات شدید و در پاره‌ای موارد مرگ‌باری بین پیروان عیسی و دیگر یهودیان ادامه یافت. طبق کتاب اعمال رسولان، یک خادم کلیسا به نام استیفان، یهودی یونانی‌زبانی که انجیل را پذیرفته است، با نمایندگان کنیسهٔ موسوم به «آزادشدگان» (که از اهالی قیروان، اسکندریه، کیلیکیه و آسیا هستند) مجادلات داغی دارد (اعمال ۶: ۹-۱۵). استیفان در پاسخ به اتهاماتی که علیه وی مطرح می‌شود، با نقل تاریخ اسرائیل باستان، روی انکار مکرر نمایندگان خدا توسط بنی‌اسرائیل و یهودیان تأکید می‌ورزد. استیفان عصیان آن‌ها را این‌گونه بازگو می‌کند:

ای قوم گردنکش، ای کسانی که دل‌ها و گوشه‌هایتان ختنه‌ناشده است! شما

نیز همچون پدران خود همواره در برابر روح القدس مقاومت می‌کنید. کدام پیامبر است که از دست پدران شما آزار ندیده باشد؟ آنان حتی پیامبرانی را که ظهور آن پارسا را پیشگویی کرده بودند، کشتند؛ و اکنون شما تسلیم کننده و قاتل خود او شده‌اید، شمایی که شریعت را، که به واسطه فرشتگان مقرر گردید، دریافت کردید، اما از اطاعت آن سر باز زده‌اید. (اعمال ۷: ۵۱-۵۳).

سپس جمعیت حاضر، با تأیید سولس [نام اصلی پولس قدیس قبل از مسیحی شدن]، استیفان را سنگ‌باران کردند تا اینکه جان سپرد (اعمال ۷: ۵۸-۸: ۱). این جدال در حال و هوای اصلی خودش نوعی نزاع درون یهودی را حکایت می‌کند. زیرا اینکه یک یهودی تاریخ کفر یهودیت را برای دیگر یهودیان بازگو کند عملی ضدیهودی به شمار نمی‌رود؛ این کار تکرار بخش معظم عهد قدیم است که با ادبیات یهودی خارج از عهد قدیم آن زمان تلاقی بسیار دارد.^{۲۷} لاک تیموتی جانسون هدف محوری سخنرانی استیفان را این‌گونه توضیح می‌دهد: «لوقا در پی توجیه تخصیص زدن مسیانیک تورات است و تلاش می‌کند نشان دهد چگونه خود تورات طالب چنین تخصیصی است.»^{۲۸} سخنرانی استیفان جمعیت حاضر را بر سر خشم می‌آورد و آن‌ها، زمانی که سولس جوان با رضایت نظاره می‌کند، آن‌قدر استیفان را سنگ‌باران می‌کنند تا بمیرد (اعمال ۷: ۵۸-۸: ۱).

اعمال رسولان بعداً در گزارش دیگری نقل می‌کند که «یهودیان» با تصمیم هیروودیس اگرپا [والی وقت یهودیه و نوّه هرود کبیر] موافق بودند که جیمز، برادر یوحنا با شمشیر به قتل برسد (اعمال ۱۲: ۳-۲). اعمال رسولان همچنین روایت می‌کند که پولس، بعد از اینکه در راه دمشق ضمن تجربه‌ای مسیحایی شخص عیسی بر وی ظاهر شد، پیام عیسی مسیح را اعلان کرد و با مشکلات بسیاری از جانب «یهودیان» مواجه شد. در بندر تسالونیکا «یهودیان حسد ورزیدند و تنی چند از اوباش را از بازار گرد آورده، دسته‌ای به‌راه انداختند و در شهر بلوا به‌پا کردند. ایشان در جستجوی پولس و سیلاس به خانه یاسون هجوم بردند تا آنان را به میان جماعت بیرون آورند» (اعمال ۱۷: ۵). هنگامی که یهودیان شهر بیریه پذیرندگی بیشتری نسبت به پولس و سیلاس از خود نشان دادند، یهودیان تسالونیکا علیه آن‌ها به مخالفت پرداختند (اعمال ۱۷: ۱۰-۱۳). این نکته حائز اهمیت است که

پولس مرتب در كنيسه‌ها موعظه مي‌كند (اعمال ۱۳: ۵، ۱۴: ۱۴؛ ۱: ۱۷؛ ۱۰)، و هنگامي كه در آرتوپاگ آتن سخن مي‌گويد، همچون يك فيلسوف يهودي ظاهر مي‌شود.^{۲۹} در گزارشي متأخرتر، اعمال رسولان نقل مي‌كند كه هزاران يهودي ايمان آورده‌اند (اعمال ۲۱: ۲۰؛ اما مخالفت يهود با پولس، تا سرحد تلاش‌هاي خسونت بار براي قتل وي، همچنان ادامه مي‌يابد [اعمال ۲۱: ۲۷-۳۱]).

نامه‌هاي پولس

نامه‌هاي پولس سرشار است از اظهاراتي كه منازعات با يهود را انعكاس مي‌دهد، منازعاتي كه اغلب آن‌ها در تسالونيكا (همان جايي كه كتاب اعمال رسولان هم مشكلات آن را گزارش مي‌كند) بوده‌اند:

زيرا اي برادران، شما از كليساهاي خدا در يهوديه كه در مسيح عيسايند، سرمشق گرفتيد: شما نيز از هموطنان خود، همان آزارها راديد كه آنان از يهوديان ديدند، از آنان كه عيساي خداوند و پيامبران را كشتند و ما را نيز بيرون رانند. آنان خدا را خشنود نمي‌سازند و با همه مردم دشمني مي‌ورزند، و نمي‌گذارند ما با غيريهوديان سخن بگويم تا نجات يابند. بدين‌گونه همواره پيمانۀ گناهان خود را لبريز مي‌كنند. اما غضب خدا سرانجام بر ايشان فروريخته است (اول تسالونيكيان ۲: ۱۴-۱۶).

اين قطعه، كه احتمالاً يكي از قديمي‌ترين متن‌هاي برجاي‌مانده مسيحي است، به كاربرد يوحنايي اصطلاح «يهوديان» و پيوني كه استيفان، ميان شكنجه پيامبران توسط يهوديان اوليه با مشاركت آن‌ها در قتل عيسي، برقرار مي‌كند شباهت دارد. ارزيابي اين قطعه از رفتار يهوديان گذشته و اكنون بسيار تند و زننده است. اما اين صراحت و تندی شاخصه ديگر نوشته‌هاي پولس^{۳۰} نيست، نوشته‌هايي كه در آن‌ها معماگونه‌تر سخن مي‌گويد.^{۳۱} اِرنِست رِيجارد مدعي است: «اصطلاح «يهوديان»، در كاربرد منفي‌اش، اصطلاحی غيرپولسی است.»^{۳۲} بحث كامل درباره اين‌گونه مشكلات تفسيری در اين مقاله نمي‌گنجد، اما رِيجارد و بسياري از ديگر مفسران معتقدند يكي از مسيحيان متأخر غيريهودي تبار، بعد از نابودي معبد در دهه هفتاد ميلادي، اين قطعه را به نوشته‌هاي پولس افزوده است: «نويسنده اين قطعه بعد از پولس مي‌زيسته و از منظر مسيحيان غيريهودي تبار مي‌نوشته است كه بايد منظري ضديهود به شمار رود. از اين منظر، فلاكت يهوديان، بعد از نابودي معبد اورشليم و

آوارگی و پراکندگی آن‌ها از فلسطین، نتیجه عقاب الهی تلقی می‌شود که به دلیل قرن‌ها عداوت یهودیان با خدا و تمام بشر بر سر آن‌ها نازل شد.^{۳۲} اما جرد لودمن با این ایده قویاً مخالف است و می‌گوید: «این قطعه به هیچ وجه افزوده‌ای متأخر نیست که دستی بیگانه اضافه کرده باشد.»^{۳۳} لودمن قبول دارد که این قطعه با آرزوی پولس در نامه به رومیان برای رستگاری و نجات تمام بنی‌اسرائیل (رومیان ۱۱: ۲۵-۲۶) در تضاد است، اما معتقد است پولس در سال‌های بین این دو حرف، دیدگاهش را تغییر داده است.

هرچند پولس می‌پذیرد که کلیسا هم شامل یهودی‌تباران می‌شود و هم شامل غیریهودی‌تباران، با انتقاد شدید از نفهمی یهودی‌تبارانی که عیسی را نمی‌پذیرند، می‌نویسد:

شریعت نوشته شده انسان را به مرگ می‌کشاند، اما روح خدا زندگی می‌بخشد. اگر دوران شریعت که بر سنگ حک شده بود و به مرگ می‌انجامید، با چنان شکوهی شروع شد که قوم اسرائیل به علت نوری که در صورت موسی می‌درخشید نتوانستند به چهره او نگاه کنند (هرچند که آن نور رفته رفته ناپدید می‌شد)، پس دوره ظهور روح القدس چقدر با شکوه‌تر خواهد بود... ذهن‌های آن‌ها کند شده و تا به امروز در موقع خواندن عهد عتیق این نقاب باقی مانده است و برداشته نمی‌شود، زیرا فقط به وسیله مسیح برداشته خواهد شد. بلی، تا به امروز هر وقت آن‌ها تورات موسی را می‌خوانند، آن نقاب ذهنشان را می‌پوشاند. اما همینکه کسی به خداوند روی آورد، آن نقاب برداشته می‌شود. (دوم قرنطیان ۳:

۸-۱۴، ۱۶)

بنیاد اندیشه

جان لامبرشت درباره معنای این متن در زمینه اصلی‌اش می‌گوید: «عهد عتیق همان اجرای مرگ و محکومیت است و به دلیل فقدان روح، فقط روی میزهای سنگی حک می‌شود. هیچ یهودی غیرمسیحی این‌گونه سخن نمی‌گوید. این تنها می‌تواند سخنان یک فرد یهودی مسیحی باشد که به گذشته یهودی و غیرمسیحی‌اش می‌نگرد.»^{۳۴}

پولس، در نامه به غلاطیان، گزارش سفر پیدایش از ابراهیم، ساره، اسحاق، هاجر و اسماعیل را به شکل نمادین تفسیر می‌کند و آن را مبنای رد مخالفانش قرار

می‌دهد، همان مخالفانی که بر رعایت شریعت موسی اصرار می‌ورزند. پولس به غلاطیان اصرار می‌ورزد که از الگوی ابراهیم پیروی کرده و زن کنیز و پسرش را بیرون کنند تا مبادا در میراث پسر زن آزاد شریک شوند:

این [داستان] را می‌توان تمثیل‌وار تلقی کرد. این دو زن، به دو عهد اشاره دارند. یکی از کوه سیناست، که فرزندی برای بندگی می‌زاید: او هاجر است. هاجر سیناست، که کوهی است در عربستان، و بر شهر اورشلیم کنونی انطباق دارد، زیرا با فرزندانش در بندگی به سر می‌برد. اما اورشلیم بالا آزاد است، که مادر همه ماست... اما شما ای برادران، همچون اسحاق فرزندان وعده‌اید. در آن زمان، پسری که به شیوه معمول انسانی زاده شد، او را که به مدد روح به دنیا آمد آزار می‌داد. امروز نیز چنین است. اما کتاب چه می‌گوید؟ «کنیز و پسرش را بیرون کن، زیرا پسر کنیز هرگز با پسر زن آزاد وارث نخواهد شد.» پس ای برادران، ما فرزندان کنیز نیستیم، بلکه از زن آزادم (غلاطیان ۴: ۲۴-۳۱).

در حالی که اغلب مفسران اورشلیم موجود را اشاره به یهودیت و اورشلیم بالا را اشاره به مسیحیت می‌دانند، فرانک ج. ماترا به پیروی از جی. ال. مارتین به شکل متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کند که این آن تقابلی نیست که منظور پولس است: «پولس درباره فرزندان دو نوع رسالت متفاوت سخن می‌گوید: رسالت بدون ختنه خودش و رسالت همراه با ختنه آشوبگران. جنبه مهم این رهیافت این بصیرت مارتین است که پولس در مثل هاجر و سارا نه به دو دین یهودیت و مسیحیت، بلکه از یک سو به مسیحیان یهودی‌تبار شریعت‌محور اشاره می‌کند و از دگرسو به مسیحیان غیریهودی‌تبار پیرو خودش که بر شریعت تأکید نمی‌ورزند. به تعبیر دیگر، این قطعه چالشی بین دو جناح در مسیحیت اولیه را منعکس می‌کند، نه تضادی بین مسیحیت و یهودیت را.^{۳۵} بدین لحاظ، پولس به اخراج یهودیان یا مسیحیان یهودی‌تبار دعوت نمی‌کند، بلکه تمرکز او مشخصاً روی مخالفانش در غلاطیه است، آشوبگرانی که در مخالفت با توافق اورشلیم بر رعایت کامل شریعت موسی اصرار می‌ورزند (غلاطیان ۲: ۳-۱۰).^{۳۶}

پژوهشگران در این باره که آیا پولس نامه دوم به تسالونیکیان را نوشته است یا اینکه این نامه را پیروان متأخر پولس بعد از مرگ وی نوشته‌اند، اختلاف نظر

دارند.^{۳۷} این نامه درباره آمدن «مردی بی‌دین»، که «فرزند هلاکت» توصیف می‌شود، هشدار می‌دهد (۲: ۳)، کسی که نقش مهمی در وقایع آخرالزمان بازی می‌کند. این نامه به مسیحیانی، که دغدغه ادعاهای راجع به آمدن مسیح را دارند، توصیه می‌کند «از پیام نبوتی یا گفته یا نامه‌ای منتسب به ما، حاکی از این که روز خداوند هم‌اکنون فرارسیده است، زود متزلزل یا مشوش مشوید» (۲: ۲). این روز نخواهد آمد مگر بعد از آنکه فرزند هلاکت بیاید و معبد را نابود کند: «او با هر آنچه خدا خوانده می‌شود و مورد پرستش قرار می‌گیرد، مخالفت می‌ورزد و خود را بالاتر قرار می‌دهد، تا آنجا که در معبد خدا جلوس می‌کند و خود را خدا معرفی می‌نماید» (۲: ۴). «فرزند هلاکت»، در این ساختار، به یک انسان اشاره دارد نه به شیطان.^{۳۸} احتمالاً نویسنده به آموزگاری دروغین در وضعیت خطیر مسیحیان قرن اول می‌اندیشد یا هم احتمالاً به شخصیتی تاریخی مانند آنتیاکوس چهارم، پامپی یا کالیگولا، که با بی‌حرمتی به معبد اورشلیم آسیب رساندند.^{۳۹} این نامه زمانه پراشوب و پربحرانی را مفروض می‌گیرد، چنان‌که بانی ترستن یادآور می‌شود: «نویسنده نامه دوم به تسالونیکیان می‌داند که بی‌دینی هنوز آشکار نشده است، زیرا شرارت هنوز به اوج خود نرسیده است».^{۴۰}

مکاشفه

کتاب مکاشفه نیز از تنش میان یهودیان و پیروان عیسی خبر می‌دهد، اما این بدین معنا نیست که کتاب موضع ضدیهودی دارد. نویسنده آن به احتمال فراوان یهودی و از اهالی یهودیه بوده است.^{۴۱} کتاب این نکته را مفروض می‌گیرد که پیروان عیسی جزو جامعه یهودیان هستند. پیدر بورگن این فرض را پیش می‌کشد که «یوحنا هرچند این کتابش را بر شالوده سنت‌ها، مقولات فکری و باورهای برخی یهودیان مبتنی می‌سازد، آن‌ها را بر پایه اعتقاد به عیسی مسیح تغییر ماهیت می‌دهد. کتاب وضعیتی را منعکس می‌کند که در آن مسیحیان خود را گروهی متمایز در میان یهودیان و حتی یهودیان راستین تلقی می‌کنند».^{۴۲}

یوحنا رسول در رؤیا چیزی شبیه پسر انسان را می‌بیند (مکاشفه ۱: ۱۳) و پیام او به کلیسای ازبیر را دریافت می‌کند: از سختیها و فقر تو آگاهم، با این حال ثروتمندی! از تهمت‌های ناروای آنان که لاف یهودیت می‌زنند و نیستند، بلکه کنیسه شیطانند، باخبرم» (مکاشفه ۲: ۹). بحث‌های بسیاری درباره مدلول عبارت

«کنیسه شیطان» صورت گرفته است.^{۴۳} آدلا یاربرو کالینز راجع به اوضاع آن زمان از میر می‌گوید: «حمله به یهودیان در این اوضاع اشارتی است به اینکه احتمالاً برخی مسیحیان از میر را قبل از اینکه فرماندار روم متهم کند، یهودیان متهم کرده بودند. بر اساس روایت یوسی‌بیوس [تاریخ‌نویس یونانی] شهروندان یهودی از میر در محکومیت و مجازات برخی مسیحیان، از جمله اسقف پالیکارپ، در حدود سال ۱۶۰ میلادی، با مراجع ذیصلاح رومی هم‌دست بودند. از این رو این بیان که یهودیان از میر کنیسه شیطان هستند، از دل این نزاع و مشاجره متولد شده است و نوعی اظهار نظر ضدیهودی به شمار نمی‌رود. در اینجا، عنوان «یهودی» محترم است و در واقع چنین ادعا می‌شود که این عنوان برای پیروان مسیح است.»^{۴۴} کلیسای فیلادلفیه نیز به شکلی مشابه مورد خطاب واقع شده است: «اینک آنان را که از کنیسه شیطانند و به دروغ لاف یهودیت می‌زنند و نیستند، وامی‌دارم تا بیایند و به پای تو افتند و اذعان کنند که من تو را دوست داشته‌ام» (مکاشفه ۳: ۹). پیام به فیلادلفیه هم متضمن وضعیتی است که در آن یهودیان با پیروان عیسی مخالفت کرده‌اند. کالینز توضیح می‌دهد: «درست مانند پیام به از میر، مجادله اینجا نیز بر سر این که چه کسانی یهودی واقعی هستند. هنگامی که مسیحیان از تغییر عقایدشان درباره عیسی سر باز زدند، احتمالاً اعضای کنیسه منطقه آن‌ها را بیرون انداختند.»^{۴۵}

در شرایطی که امپراتور قدرتمند روم همواره جامعه مسیحی‌یهودی را به صورت بالفعل یا بالقوه تهدید می‌کرد، کتاب مکاشفه افسانه باستانی جنگ مقدس خدا و فرشتگان علیه نیروهای اهریمنی جهان را احیا کرد.^{۴۶}

آنگاه دیدم که درهای آسمان باز است و پیش رویم هان اسبی سفید در آنجاست، با سواری که امین و برحق می‌نامندش. او به عدل حکم می‌کند و می‌جنگد. ... ردایی دارد به خون آغشته و نامش «کلام خدا» است. سپاهیان آسمان از پی او می‌آمدند، سوار بر اسبان سفید، و در جامه‌های کتان نفیس و سفید و پاکیزه «(مکاشفه ۱۹: ۱۱، ۱۳-۱۴).

در اوج پیکار، رهبران لشکریان شیطان به درون دریاچه آتش و گوگرد مشتعل افکنده می‌شوند (مکاشفه ۱۹: ۲۰) «و باقی آنان به شمشیری که از دهان آن اسب‌سوار بیرون می‌آمد، کشته شدند و آن پرندگان همگی خود را از گوشت آنان

سیر کردند» (۱۹: ۲۱). کتاب مکاشفه در اواخر قرن اول به مسیحیان وعده می‌دهد که امپراتور شریر و قدرتمند دشمنانشان نابود و در پایان عدالت برقرار خواهد شد؛ مسیحیانی که در خلال امتحان‌ها ایمانشان را حفظ کرده‌اند، در بهشت، ظفرمندان به وجد و شادی خواهند پرداخت (مکاشفه ۱۸: ۱-۱۹: ۸).

تنوع تفاسیر در سنت متأخر مسیحی

مسیحیان نسل اندر نسل، به‌منظور راهنمایی گرفتن در منازعات علیه مخالفان درونی و بیرونی خود، به عهد جدید رجوع کرده‌اند. تحقیق جامع در این باره حجم وسیعی می‌طلبد؛ لذا بحث حاضر به‌شکلی خلاصه، برخی از جنبه‌های تاریخ تفسیر عهد جدید را درباره ارتباط با یهودیان، مسلمانان و دیگر مسیحیانی که بدعت‌گذار قلمداد می‌شدند، یادآور می‌شود.

روابط با یهودیان

در طول قرن‌های اولیه میلادی، شبکه پیچیده، آشفته و متداخلی از روابط بین یهودیان و مسیحیان شکل گرفت. بسیاری از مؤمنان برای قرن‌ها خود را پیروان یهودی عیسی می‌دانستند. تحقیقات متأخر اثبات کرده است که این شیوه زندگی یهودی مسیحی، از آنچه پیش از این گمان می‌رفت، بسی گسترده‌تر و دیرپا تر بوده است.^{۴۷} از نظر یهودی مسیحیان یا مسیحی یهودیان، بین یهودی بودن و پیروی از طریقت عیسی هیچ تناقضی وجود نداشت: آن‌ها با سماجت معتقد بودند هیچ لزومی ندارد که بین یهودی بودن یا مسیحی بودن یکی را انتخاب کنند. در واقع از نظر آن‌ها این کاملاً یک انتخاب اشتباه بود.^{۴۸} اما وجود یک جامعه یهودی مسیحی برای نخبگان یهودیت و مسیحیت تهدید بزرگی به شمار می‌رفت. جان گیجر متذکر می‌شود که بر اساس جامعه‌شناسی منازعه، «قاعده چنین است که هرچقدر روابط بین دو گروه نزدیک‌تر باشد پتانسیل منازعه در آن‌ها بیشتر است. به دیگر بیان، هر وقت با زبان جدلی یا خطابی تفرقه‌افکن مواجه شویم، سرچشمه آن را باید در نزدیک‌ترین جا یعنی خانه جستجو کنیم».^{۴۹} یهودیانی که به عیسی ایمان داشتند خود را یهودیان و مسیحیان راستین می‌دانستند و به دلیل این ادعا، تهدیدی را متوجه یهودیان و مسیحیانی می‌کردند که گمان می‌بردند مرز روشنی بین این دو جامعه کشیده‌اند.

البته یهودیان بسیاری هم بودند که به هیچ وجه پیرو عیسی نبودند، اما محققان

یهودی رفته‌رفته پذیرفته‌اند که روابط با مسیحیان برای شکل‌گیری یهودیت خاخامی بسیار مهم بوده است.^{۵۰} همچنین مسیحیانی مانند مارسین^{۵۱} (متوفی ۱۶۰) و گنوستیک‌ها هم بودند که مخالفت شدیدی با یهودیت داشتند، انجیل عبری را رد می‌کردند و حتی منکر آن بودند که خدای اسرائیل همان خدای عیسی مسیح است.^{۵۲} با وجود این، اغلب مسیحیان از پیروی مارسین و گنوستیک‌ها سر باز زدند و به خواندن متون مقدس یهودی (معمولاً در قالب ترجمه یونانی) به‌عنوان نخستین عهد کتاب مقدس مسیحیان ادامه دادند. این امر موجب بروز بحث‌های خشم‌آلود فراوانی درباره تفسیر میراث یهودی‌شان شد.

در اغلب استدلال‌های غضبناک این بحث‌ها، نویسندگان اولیه مسیحی برخی آثار ضدیهودی خلق کردند که مجموعاً با عنوان «علیه یهودیان» شناخته می‌شود. این سنت، مدت‌ها قبل از اینکه وارد خشونت فیزیکی شود، دل‌مشغول جدل‌های آتشین لفظی علیه یهودیان بود. همان‌طور که مشاهده کردیم نوشته‌های عهد جدید اصالتاً متونی یهودی هستند و بحث‌های شدید میان یهودیان قرن اول را بازتاب می‌دهند. در خلال قرن‌های بعدی، رفته‌رفته مسیحیان این متون را به شیوه‌هایی تفسیر کردند که یهودیت و یهودیانی را که عیسی را به‌عنوان خدا و منجی نمی‌پذیرفتند، تکذیب می‌کردند. آلن سگال می‌نویسد: «بعد از اینکه مسیحیت از یهودیت جدا شد، قطعات جدل‌آمیز عهد جدید به‌شکل غیرتاریخی، همچون گواهی بر عداوت بین دو دین جداگانه، قرائت شدند، در حالی که باید، به‌عنوان نزاعی بین دو فرقه از یک دین واحد، خوانده می‌شدند.»^{۵۳} رفته‌رفته شبکه یکدستی از فرضیات ضدیهودی پس‌زمینه اعمال و الهیات سنتی مسیحی را شکل داد. مسیحیان، با تفسیر منازعات عیسی و فریسیان در عهد جدید در پرتو وضعیت خودشان در قرن‌های بعدی، غالباً تمام یهودیان را ریاکارانی به تصویر کشیدند که به‌شکل بنیادی شریعت موسی را بد تفسیر کرده‌اند. یوستین شهید (متوفی حدود ۱۶۵) در قرن دوم با یک یهودی به نام تریفو بحث کرد. یوستین با تأسی از نحوه استدلال نامه به قرن‌تیان، به متن‌هایی از انجیل عبری استناد کرده و با طعنه می‌گوید: «تریفو آیا تو با آن‌ها آشنا نیستی؟ باید باشی، زیرا آن‌ها در متون مقدس شما آمده‌اند، یا به‌عبارت درست‌تر متون مقدس شما نه، بلکه متون مقدس ما. زیرا ما به آن متون اعتقاد داریم و به آن‌ها عمل می‌کنیم در حالی که شما، هرچند آن‌ها را می‌خوانید،

روح آن‌ها را در نمی‌یابید.»^{۵۴}

ماجرای محکومیت و مرگ عیسی محور انتقادات مسیحیان اولیه از یهودیان بود. در اواخر قرن دوم، ملیتوی ساردیسی (متوفی حدود ۱۹۰) نخستین موعظه مسیحی موجود دربارهٔ عید پاک را می‌نگارد. ملیتو با الهام از انجیل‌ها، به‌خصوص متی و یوحنا، گناه مردمان یهودی را در مرگ عیسی در قالب سخنان حزن‌انگیزی بررسی می‌کند:

اما شما علیه پادشاهتان رأی می‌دهید،
کسی که غیر یهودی‌تباران او را می‌پرستیدند،
همان کس که ختنه‌نشدگان در حیرتش بودند،
کسی که بیگانگان ستایشش می‌کردند،
کسی که حتی پیلاتس [برای نپذیرفتن مسئولیت قتلش] دست‌هایش را
شست؛

زیرا که شما در ضیافتی عظیم او را کشتید.
بنابراین ضیافت نان فطیر برای شما تلخ و ناگوار است...
شما پادشاه را در وسط اورشلیم کشتید...
پس شما ای بنی‌اسرائیل،

در پیشگاه پادشاه به خود لرزیدید؛
لذا گرفتار دشمن شدید و به خود لرزیدید.^{۵۵}

غالباً نسل‌های بعدی مسیحیان تمام یهودیان اعصار مختلف را کسانی می‌دانستند که خدا و پیامبرانش را انکار کرده و پیمان موسی را بد فهمیده‌اند. مسیحیان قرن‌ها سخنان جمعیت توصیف‌شده در متی (۲۷: ۲۵) را گواهی بر گناه جمعی یهودیان در کشتن مسیح و تلاش برای کشتن خدا تفسیر می‌کردند.^{۵۶} اندکی بعد از ملیتو، اوریگن اظهار کرد: «بنابراین آن‌ها (یهودیان) نه تنها به دلیل ریختن خون پیامبران گناهکار شدند، بلکه مأموریت پدرانشان را تکمیل کردند و در قبال ریختن خون مسیح هم گناهکار شدند... از این رو ریختن خون عیسی تنها بر گردن پیشینیان آن‌ها نیست، بلکه بر گردن تمام نسل‌های یهودی تا ابد است.»^{۵۷} تنها راه گریز یهودیان از گناه، پذیرش غسل تعمید و مسیحی شدن بود.

یوسی‌بیوس اهل قیصریه رنج‌های یهودیان در خلال شورش یهودی بین سال‌های

۶۶ تا ۷۳ میلادی را کیفری می‌داند که «به دلیل جنایت‌های آن‌ها علیه مسیح، توسط عدالت الهی بر سرشان نازل شد.»^{۵۸} آگوستین نیز به طرز مشابهی سقوط پادشاهی مستقل یهودیان و پراکندگی آن‌ها در میان سایر ملت‌ها را به مثابه مجازاتی برای کشتن مسیح تفسیر می‌کرد: «و اگر آن‌ها علیه او گناهی نکرده بودند، در اثر کنجکاوی کافرکیشانه یا هنرهای جادویی، گمراه نشده و به ورطه پرستش خدایان بیگانه و بت‌ها فرونغلطیده بودند، و در پایان مسیح را به کام مرگ نمی‌کشاندند، در یک پادشاهی واحد باقی می‌ماندند، حتی اگر این پادشاهی قلمروهایش را گسترش نمی‌داد، سعادت و نیک‌بختی‌اش گسترش می‌یافت.»^{۵۹} بعدها در قرن چهارم، احتمالاً بین سال‌های ۳۶۶ تا ۳۸۴، نویسنده‌ای ناشناخته، که از او با نام آمبروسیاستر^{۶۰} یاد می‌شود، اصطلاح «فرزند هلاکت» در نامه دوم به تسالونیکیان را به یهودیان ارتباط می‌دهد. آنطور که کوین هیوس یادآور می‌شود، آمبروسیاستر نامه دوم به تسالونیکیان را این‌گونه تفسیر می‌کند که فرزند هلاکت «یا یهودی متولد می‌شود یا بعداً یهودی می‌شود، طوری که یهودیان احتمالاً به او ایمان می‌آورند.»^{۶۱} طبق این خوانش، فرزند هلاکت یهودی خطرناکی است که در خلال کشمکش‌های آخرالزمان برخی از مسیحیان و تمام یهودیان را به گمراهی می‌کشاند.

آگوستین، به پیروی از سخنان پولس در فصل ۳ نامه دوم به قرنتیان، معتقد بود که وقتی یهودیان متون مقدس را می‌خوانند حجابی تیره و تار ذهن‌های آن‌ها را می‌پوشاند (علیه فاوست ۱۲۰۱۱)؛ عیسی با مرگش حجاب‌ها را برای مسیحیان کنار می‌زند، اما یهودیانی که مسیح را به قتل رساندند هیچ سودی از آن نمی‌برند، زیرا که آن‌ها در ایمان قصور می‌ورزند (شهر خدا ۱۸۰۴۶).^{۶۲} آگوستین، درباره شیوه برخورد با یهودیان، آیه ۱۱ از فصل ۵۹ مزامیر را نقل می‌کند: «ای خداوندگار، که سپر ما هستی، ایشان را مکش، مبدا قوم من فراموش کنند! ایشان را در قوت خویش بلرزان، و به زیر افکن!»^{۶۳} آگوستین تأکید می‌ورزد که یهودیان به این دلیل کشته نشدند تا به صورت ناخواسته، گواهی بر حقانیت مسیح باشند: «آنان با حفظ کتاب‌هایشان گواهی ناخواسته بر حقانیت مسیح می‌دهند؛ به همین دلیل آنان در میان تمام ملت‌ها پراکنده شدند که حامل این گواهی ناخواسته باشند.»^{۶۴} دکترین آگوستین، با به تصویر کشیدن یهودیان به عنوان گواهان ناخواسته‌ای که باید زنده بمانند، به طرز چشمگیری یهودیان را برای قرن‌ها در جامعه

مسیحی در امن و امان نگاه داشت، هرچند در موقعیت‌های پایین‌تر.

جان کریسوستوم (متوفی ۴۰۷) علیه مسیحیان قرن چهارم انطاکیه، که به کنیسه‌ها و مناسک عملی یهودیت توجه داشتند، حمله زهرداری ترتیب می‌دهد. کریسوستوم معتقد است سخن جمعیت توصیف‌شده در انجیل متی ۲۷: ۲۵ به یهودیان زمان خودش نیز مربوط می‌شود. او به طرز نیش‌داری به مسیحیانی که همراه یهودیان عبادت می‌کردند، نهیب زد: «آیا حماقت نیست که پرستش‌کنندگان مسیح مصلوب اعیاد را با همان کسانی جشن بگیرند که او را مصلوب ساختند؟ این فقط حماقت نیست، دیوانگی محض است.»^{۶۵} کریسوستوم نتیجه می‌گیرد که یهودیان رستگار نخواهند شد و رنج‌های آنان مجازات الهی است: «شما یهودیان او را به صلیب کشیدید. اما پس از آنکه او بر صلیب جان داد، شهرتان را ویران کرد؛ بعد از آن مردمتان را پراکنده ساخت و در نهایت نیز قومتان را در سراسر زمین پخش و پلا کرد.»^{۶۶} کریسوستوم، با نقل نکوهش استیفان از یهودیان (اعمال ۷: ۵۱)، آن را در مورد یهودیان زمان خودش به کار می‌برد.^{۶۷} رابرت ویلکن درباره سبک خطابی کریسوستوم می‌گوید:

جان، برای پروراندن نکته جدلی خود، ابتدا به متنی از عهد جدید استناد می‌کند؛ سپس، با اعتراف به اینکه یهودیان مرجعیت عهد جدید را نمی‌پذیرند، مطلبی را از پیامبران یهود نقل کرده و چنین وانمود می‌کند که این مطلب شبیه نکته عهد جدید است... به هر روی، تکنیک وی یکی است: اغراق، نیش و کنایه زدن و گناهکار دانستن دیگران به دلیل پیوندشان با مجرم. او عبارات منقطع را از انجیل برمی‌گزیند تا به سادگی با زبان خطابی درهم آمیزد.^{۶۸}

در طول هزاره اول مسیحیت، اکثر خشونت‌های صورت‌گرفته علیه یهودیان ماهیت زبانی داشت. هرچند یهودیان در جوامع تحت سیطره مسیحیان عموماً در موقعیت‌های پایین‌تری قرار داشتند، خشونت فیزیکی گسترده‌ای علیه آنان وجود نداشت. اما این وضعیت در قرن یازده، بعد از اطلاع اروپاییان از اینکه مسلمانان در سال ۱۰۰۹ کلیسای قبر مقدس در اورشلیم را نابوده کرده‌اند، تغییر یافت. در پی این گزارش‌ها، یهودیان اروپا متهم شدند که خلیفه فاطمی الحاکم بأمرالله را ترغیب به نابودی حرم مقدس آرامگاه مسیح کرده‌اند. رودولفوس گلابر^{۶۹} گزارش

می‌دهد در پی این اتهام، بسیاری از یهودیان در سال ۱۰۱۰ میلادی تبعید یا کشته شدند و برخی هم خودکشی کردند.^{۷۰}

بعد از اینکه پاپ اوربان دوم^{۷۱} اولین جنگ صلیبی را علیه مسلمانان حاکم بر ارض مقدس اعلام کرد، وضعیت یهودیان اروپا وخیم‌تر شد. در بهار ۱۰۹۶، برخی جنگجویان صلیبی حملاتی علیه یهودیان فرانسه و آلمان ترتیب داده و هزاران نفر از آن‌ها را کشتند، به‌خصوص در منطقه راین‌لند. به‌رغم اینکه پژوهشگر یهودی رابرت کازان هیچ شاهی نمی‌یابد که نشان دهد پاپ اوربان قصد داشته است جنگ‌های صلیبی را به‌سمت یهودیان هدایت کند، یادآور می‌شود که وضعیت برای یهودیان خطرناک بود: «مفهوم جنگ مقدس علیه دشمنان مسیحیت می‌توانست به‌سادگی بر این نکته دلالت کند که از میان تمام دشمنان مسیحیت، هیچ‌کدام شریک‌تر از یهودیان نیست؛ لذا آن‌ها مناسب‌ترین گزینه برای دریافت خشم مسیحیان بودند. ... در قرن یازدهم میلادی، مسلمانان صرفاً عیسی را قبول نداشتند، در حالی که یهودیان مسئول مرگ او بودند.»^{۷۲} مسیحیان عموماً باور داشتند که خداوند یهودیان را به حال خود رها کرده است؛ آن‌ها گمان می‌کردند ضعف یهودیان در مواجهه با حملات این نکته را ثابت می‌کند. وقتی جنگجویان صلیبی در سال ۱۰۹۶ به یهودیان بی‌دفاع حمله بردند، این امر دلیل دیگری بر گرفتار شدن یهودیان در مجازات الهی تلقی شد. حتی مسیحیانی که می‌کوشیدند یهودیان را از دست جنگجویان صلیبی حفظ کنند، خشونت علیه آن‌ها را دال بر این امر می‌دانستند که خداوند رهایشان کرده است.^{۷۳}

بنا به یک خاطره یهودی، یکی از جنگجویان صلیبی که در شهر ماینز به یهودیان حمله برده بود، ظاهراً فریاد می‌زد: «مسیح مصلوب، این همه را برای ما کرده است، پس برماست که انتقام خون او را از یهودیان بگیریم.»^{۷۴} کریستوفر تایرمن محتمل‌ترین مسئول تحریک خشونت علیه یهودیان را پطرس راهب می‌داند، کشیش پرتطرفداری که رویاهای پیشگویانه را تبلیغ می‌کرد: «مطابق منابع یهودی، بخشی از انگیزه قتل‌عام یهودیان در راین‌لند تأکید گستاخانه، تلافی‌جویانه و خشونت‌آمیز بر برتری مسیحیان و میل شدید به خونخواهی مسیح مصلوب بود؛ عامل بسیاری از این کشتارها گروه‌های مرتبط با پطرس بودند. این واقعیت که لشکر پاپ اوربان و نمایندگان یهودیان را شکنجه وحشیانه نمی‌کردند یا به‌ندرت

می‌کردند، نشان از این دارد که لحن و محتوای موعظات پطرس متفاوت بود.^{۷۵} برای قرن‌ها، بزرگداشت مرگ عیسی در خلال هفته مقدس منجر به حملات مسیحیان علیه یهودیان می‌شد.^{۷۶} حتی در قرن بیستم، کودکان آستوریاس، واقع در بخش شمالی اسپانیا، این‌گونه سرود می‌خوانند: «ای یهودیان مارانو [یهودیان پرتغالی یا اسپانیایی که مجبور شدند مسیحی شوند، اما در خفا همچنان یهودی بودند]: شما خدا را کشتید، اکنون ما شما را می‌کشیم. ای یهودیان دزد: شما اول مسیح را کشتید و حالا آمده‌اید تا مسیحیان را غارت کنید.»^{۷۷} حملات آئینی اغلب منجر به حملات فیزیکی می‌شدند، اما در پی نابودی کامل یهودیان نبودند. دیوید نایرنبرگ^{۷۸} می‌گوید: «با توجه به دلالت ضمنی یا صریح به خونخواهی‌های صورت‌گرفته در زمان شکل‌گیری روابط مسیحی-یهودی در عصر پراکندگی یهودیان، نزدیک بود که حملات هفته مقدس منجر به خشونت در جامعه معاصر شود، اما در نهایت این امر رخ نداد.»^{۷۹} با وجود این، اتهامات آئینی به یهودیان بارها منجر به حمله فیزیکی علیه آنان شده است.

روابط با مسلمانان: نبرد مقدس و جنگ صلیبی

روابط مسیحیان و مسلمانان از آغاز با رقابت و مبارزه نظامی همراه بود. در قرن هفتم میلادی، مسیحیان در خاورمیانه مورد یورش سپاهیان مسلمان عرب قرار گرفته و شکست تلخی را تجربه کردند. پاتریک سافرونیز اورشلیمی (متوفی ۶۳۸) نخستین فتوحات مسلمانان در بیت‌المقدس را کیفر الهی برای گناه مسیحیان دانست.^{۸۰}

در اواخر قرن هفتم میلادی، نویسنده‌ای ناشناس، معروف به متودیوس دروغین، تفسیری مکاشفه‌آمیز از سرنوشت مسلمانان ارائه کرد که برای قرن‌ها بر رفتار مسیحیان نسبت به مسلمانان تأثیر گذاشت.^{۸۱} متودیوس دروغین در اواخر قرن هفتم، با نام مستعار متودیوس (شهید مورد احترام قرن چهارم که اسقف منطقه المپ، واقع در لیزیا بود و در سال ۳۱۲ زیر شکنجه رومیان جان باخت)، نوشته‌اش را به زبان سریانی منتشر کرد. مکاشفه متودیوس دروغین با تفسیر پیروزی مسلمانان بر مسیحیان به مثابه بخشی از نمایش در حال پیشرفت چهار پادشاهی، که دانیال پیامبر توصیف کرده بود، به مسیحیان امید می‌داد که سرانجام در پیروزی نهایی مسیح بر دشمنانش (مسلمانان) شریک خواهند شد. متودیوس

دروغین «نسل اسماعیل» (یعنی عرب‌های مسلمان) را زمینه‌ساز ظهور فرزند هلاکت قلمداد می‌کرد. از نگاه وی، پیروزی مسلمانان نه به‌خاطر حقانیت یا توجه خداوند به آن‌ها، بلکه به‌خاطر گناهکاری مسیحیان بود: «به همین نحو، ورود فرزندان اسماعیل (مسلمانان) به پادشاهی مسیحی (بیت‌المقدس) به این خاطر نیست که خداوند از سر عشق و محبت به آن‌ها اجازه ورود به قلمرو پادشاهی مسیحی را داده است، بلکه به‌خاطر شرارت و گناهی است که به دست مسیحیان رخ داده است، شرارت و گناهی که نمونه آن در هیچ‌یک از نسل‌های قبلی مسیحیان محقق نشده است.»^{۸۲}

بخش فراوانی از تأملات متودیوس دروغین مبتنی بر کاربست آیه ۲ از فصل ۳ نامه دوم به تسالونیکیان درباره وضعیت خود است: «این مجازاتی است که پولس رسول از آن خبر داده بود: مجازات تنها زمانی رخ خواهد داد که آن انسان گنه‌کار، فرزند هلاکت ظهور کند.»^{۸۳} برداشت متودیوس دروغین این بود که مثل عیسی درباره گندم و علف‌های هرز (متی ۱۳: ۲۴-۳۰) برای توضیح این مطلب است که رنج‌های مسیحیان باید فزونی یابد تا انسان مؤمن آزموده شده و از غیرمؤمنان بازشناخته شود.^{۸۴} اما پس از این رنج، «پادشاه یونانیان با خشم مضاعف علیه مسلمانان بپا خواهد خواست» و با تحمیل ویرانی بر فرزندان اسماعیل، برای مسیحیان صلحی به ارمغان خواهد آورد، صلحی که در تاریخ سابقه ندارد.^{۸۵} اما پس از مرگ پادشاه یونانیان رنج زیادی پدید می‌آید؛ فرزند هلاکت ظهور نموده و نشانه‌های فریبنده‌ای را که مسیح پیشگویی کرده بود، محقق خواهد کرد (متی ۲۴: ۲۴). پس از آن، فرزند هلاکت اورشلیم را مقرر سلطنت خود قرار خواهد داد. «اما با ظهور فرمانروای ما از ملکوت، فرزند هلاکت در آتش جهنم» (متی ۵: ۲۲) و قعر تاریکی انداخته خواهد شد، جایی که در حال گریه و دندان بر هم ساییدن خواهد بود» (متی ۸: ۱۲).^{۸۶}

در نگاه متودیوس دروغین، محمد [ص] از اجداد ضد‌مسیح و فرزند هلاکت است؛ ولی پادشاه یونانیان، واپسین امپراتور (یعنی امپراتور بیزانس)، به مسیحیان مومن نوید و امید می‌بخشد. متودیوس دروغین، پس از اطمینان دادن به مسیحیان درباره پیروزی نهایی مسیح، مصرانه آن‌ها را به مخالفت با مسلمانان و ادامه جنگ علیه آنان، علی‌رغم همه رنج‌ها و سختی‌ها، ترغیب کرد. وی با هرگونه همکاری یا

موافقت با حکومت مسلمانان سرسختانه مخالفت بود.^{۸۷} برنارد مک‌گین نقش تفاسیر آخرازمانی از رویدادهای سهمگین تاریخی را به‌خوبی توضیح داده است:

یکی از ویژگی‌های رستاخیزشناسی آخرازمانی این است که می‌خواهد با مشاهده رویدادهای کنونی در پرتو سناریوی آخرازمان، برای آن‌ها معنایی بیابد. چنین استفاده‌های پسینی از تفاسیر آخرازمانی، که پس از وقوع رویدادها صورت می‌گیرد، غالباً واکنشی نسبت به تغییرات تاریخی بزرگ (مانند تغییر امپراتوری یا ظهور اسلام) است و درخور پذیرش به‌عنوان پیشگویی تاریخ نیست. رستاخیزشناسی آخرازمانی، با ترتیب دادن جایگاهی برای این‌گونه رویدادها در تاریخ آخرازمان، واپسین نقطه‌ای که به همه تاریخ معنا می‌بخشد، این امور پیش‌بینی‌نشده را جزو مقدرات الهی قرار داده و به این طریق، به آن‌ها معنا و مفهوم ابدی می‌بخشد.^{۸۸}

مکاشفات متودیوس دروغین به یونانی ترجمه شد و برای سده‌ها به‌شکل گسترده انتشار یافت و پس از دو کتاب مکاشفه و دانیال، به سومین متن مکاشفاتی مهم مسیحیان در قرون وسطا تبدیل شد.^{۸۹} این متن تا هزار سال بعد، یعنی تا سال ۱۶۸۳ که لشکر عثمانی وین را محاصره کرد، همچنان تجدید چاپ و توزیع می‌شد.^{۹۰}

مسیحیان قرون وسطا بارها محمد را به‌مثابه ضد‌مسیح یا یکی از اجداد ضد‌مسیح تفسیر کردند.^{۹۱} سنت درازآهنگی در مسیحیت لاتینی وجود داشت که معنای ضد‌مسیح را با فرزند هلاکت در نامه دوم به تسالونیکیان مرتبط می‌دانست.^{۹۲} در فراخوان جنگ صلیبی بعدی در سال ۱۲۱۳، پاپ اینوسنت سوم، محمد [ص] را به‌عنوان فرزند هلاکت (دوم تسالونیکیان ۲: ۳) محکوم کرد؛ اینوسنت پیش‌بینی کرده بود که محمد ۶۶۶ سال سلطنت خواهد داشت، مدتی که تقریباً در آستانه سپری شدن بود.^{۹۳} مسیحیان قرون وسطا عبارتی از کتاب مقدس با عنوان «پرستشگاه شیطان» را در مورد مسلمانان به کار می‌بردند.^{۹۴} برداشت‌های مکاشفه‌ای به مسیحیان الهام می‌کرد که با دشمنان مسلمان برای قرن‌ها وارد پیکار شوند؛ آن‌ها این امید را به مسیحیان می‌داد که حتی در مأیوسانه‌ترین شرایط نیز توجیهی آخرت‌گرایانه از این جنگ وجود دارد.

در نبردی طولانی علیه مسلمانان در شبه‌جزیره ایبریا، جیمز رسول، پسر زبیدی،

پشتیبان آسمانی لشکر مسیحیان در این جنگ قلمداد شد. عیسی، به جیمز رسول لقب «پسر رعد» (مرقس ۳: ۱۷) داده بود، ظاهراً به این دلیل که جیمز و برادرش یوحنا از عیسی خواسته بودند که بر سر کسانی که وی را انکار کرده بودند، رعد فرود آورد (لوقا ۹: ۵۴). حتی با وجود اینکه عیسی به سرعت حواری آتشی مزاج خود را به دلیل خشم و غضبش سرزنش کرد (لوقا ۹: ۵۵)، مسیحیان قرون وسطا جیمز را به خاطر درنده‌خویی‌اش احترام می‌کردند؛ بدین‌سان او به پشتیبان اسپانیا بدل شد. بر اساس افسانه‌ها، در جنگ کلاویژو در سال ۸۴۴، هنگامی که رامیروی اول از استوریا، در جنگ علیه مسلمانان به‌رهبری امیر قرطبه، مسیحیان را فرماندهی می‌کرد، جیمز رسول به‌شکل معجزه‌آسایی مداخله کرد. امداد آسمانی جیمز در این جنگ، موجب شد لقب جدیدی به وی بدهند: «متاموروس»، قاتل مراکشی که دشمنان مسیح را می‌کُشد. کلیسای کمپوستلا که به‌احترام جیمز رسول بنا نهاده شده بود، جایی که بنا به گفته برخی جسدش در آنجا کشف شد، یکی از مهم‌ترین اماکن زیارتی و مقدس اروپا به شمار می‌رفت.^{۹۵}

در سراسر قرون وسطا، نقل‌قول‌های زمینه‌زدایی‌شده از کتاب مقدس نقش مهمی در شکل‌گیری الهیات جنگ مقدس ایفا کرد. کریستوفر تایرمن به رویه معمول تفسیر کتاب مقدس در عصر جنگ صلیبی اول اشاره کرده است: «در آن هنگامی که مسیحیت با آغاز هزاره دوم در جهان مسیحیت غربی گسترش یافته بود، مسیحیت صرفاً به‌شکل غیرمستقیم نوعی دین وابسته به متن مقدس به شمار می‌رفت. متون اساسی عهد قدیم و جدید حتی برای طبقه تحصیل‌کرده به‌میانجی منشور تفسیر آباء کلیسا قرائت می‌شد.»^{۹۶} سخن افراد غالباً از زمینه اصلی‌اش بیرون کشیده می‌شد و درباره وضعیت‌هایی به کار می‌رفت که نویسندگان کتاب مقدس هرگز آن را در خواب هم نمی‌دیدند.

مشخصاً چالش کاربست آموزه‌های مسالمت‌آمیز مسیح برای وضعیت‌های واقعی جهان جنگ‌طلب بسیار شدید و جدی بود. با اینکه مسیحیان قرون وسطا آرمان‌های مسالمت‌آمیز مسیح را به‌مثابه اصول متعالی ارج می‌نهادند، غالباً این اصول را برای روابط شخصی و خصوصی به کار می‌بردند، درحالی که برای امور جمعی و عمومی در آیات جنگ کتاب مقدس عبری و کتاب مکاشفه به‌دنبال الگو و راهنما می‌گشتند.^{۹۷} مسیحیان قرون وسطا اغلب عیسی را جنگجویی تصور

می‌کردند که در حال ستیز با مخالفانش است. آن‌ها عبارات تند او را به‌مثابه توجیهی برای حملات خود بر مخالفان، تفسیر می‌کردند. این تلقی مسیحیان پادشاه صلح [مسیح] را به قهرمان جنگجوی جنگ مقدس بدل نمود. هرچه نباشد این جنگ‌ها به‌منظور برقراری صلح عادلانه برپا می‌شدند. یک شعر قدیمی انگلیسی، به‌نام *رؤیای راه عیسی* را «جنگجو... پادشاه نیرومند، رهبر آسمانی و مجری پیروزی» می‌خواند.^{۹۸} شارلمان،^{۹۹} که جنگجوی آرمانی مسیحیان قلمداد می‌شد، از پاپ تقاضای دعا نمود تا با «لشکریان ایمان» دشمنانش را شکست دهد.^{۱۰۰} آرمان شوالیه‌گری فیگور رهبانی وفاداری به مسیح را با روحیه دلیری در جنگیدن برای عدالت در هم آمیخت.^{۱۰۱}

انگاره کانونی در جنگ صلیبی اول این فرمان مسیح بود: «اگر کسی بخواهد مرا پیروی کند، باید خود را انکار کرده، صلیب خویش برگیرد و از پی من بیاید» (متی ۱۶: ۲۴). «جنگ مقدس [علیه مسلمانان] بر محور آیه ۲۴ از فصل ۱۶ متی، درک و طراحی شده بود.»^{۱۰۲} در طول قرن‌ها، جنگ‌های صلیبی، به‌مثابه روشی واقعی برای پذیرفتن چالش این آیه، شکل گرفتند. «این همان آیه‌ای بود که در گفت‌وگوی *وُلفر اهل کوفرن*^{۱۰۳} با *صومعه گوتویگ*، واقع در جنوب شرق آلمان، به آن استناد شد. *وُلفر* به این دلیل تصمیم گرفته بود در یورش نظامی سال ۱۰۹۶ به اورشلیم شرکت کند، تا این فرمان انجیل را عملی سازد: اگر کسی بخواهد مرا پیروی کند... صلیب خویش برگیرد و از پی من بیاید.»^{۱۰۴}

جنگ مقدس کتاب مکاشفه در این فرایند تأثیر بسیاری داشت. دشمنان زمینی بارها فرزند هلاکت، ضد مسیح یا از هم‌دستان آن‌ها انگاشته شدند. تصویرهای خونین از جنگ در کتاب مکاشفه به توحیهات یورش به بیت المقدس در سال ۱۰۹۹ شکل می‌بخشید. ریموند اهل آگولر^{۱۰۵} *صحنه معبد سلیمان* را پس از پیروزی سپاهیان صلیبی چنین توصیف کرد: «تنها نقل همین نکته کافی است که وقتی سپاهیان صلیبی در معبد سلیمان و ایوانش حرکت می‌کردند، خون تا زانو و لگام اسب‌هایشان می‌رسید.»^{۱۰۶} تایرمن یادآور شده است که «ریموند [در این توصیف] در حال بازگو نمودن آیه ۲۰ از فصل ۱۴ کتاب مکاشفه است: 'انگورها را در داخل آن ظرف که خارج از شهر بود، با پا آن‌قدر فشردند تا رودی از خون جاری شد، تا جایی که خون به افسار اسب‌ها رسید.' جای تردید نیست که معاصران ریموند، از باب صنایع ادبی

و زبانی، روی این متن مقدس اتکا داشتند.^{۱۰۷}

روابط با مسیحیان بدعت‌گذار

مثل عیسی درباره ضیافت بزرگ (لوقا ۱۴: ۱۶-۲۴) نقش بزرگی در شیوه رفتار با مسیحیان بدعت‌گذار ایفا نمود. در این حکایت، میزبان به تصمیم آزادانه میهمانان اصلی خود احترام می‌گذارد؛ چون آن‌ها دعوت را رد می‌کنند، در مهمانی مشارکت نمی‌جویند. اما گروه متأخری که از خیابان‌ها و کوچه‌ها حضور داشتند، باید همگی در مهمانی شرکت می‌کردند. در یکی از تأثیرگذارترین تفاسیر در کل تاریخ مسیحیت، آگوستین، با استناد به فرمان ارباب در مثل عیسی درباره ضیافت بزرگ (لوقا ۱۴: ۲۳)، ادعا می‌کند که می‌توان برای یکپارچه ساختن یا دست‌کم همرنگ کردن بدعت‌گذاران با کلیسای کاتولیک، به زور متوسل شد.^{۱۰۸} در جایی که میزبان این مثل به آزادی دعوت‌شدگان اصلی خود احترام می‌گذارد، سنت مسیحی متأخر دقیقاً نتیجه معکوس گرفته و کوشش می‌کند مخالفانش را وادار کند تا آموزه‌ها و رسوم مسیحیان ارتدکس را بپذیرند. در خلال مجادله با فرقه دوناتیست‌ها، آگوستین سومین دعوت این مثل (برو به خیابان‌ها و کوچه‌ها و مردم را اصرار کن...) را طوری تفسیر کرد که شامل بدعت‌گذاران و تفرقه‌افکنان شود.^{۱۰۹} از نظر آگوستین، پس از آنکه کلیسا به مثابه یک قدرت در اجتماع تأسیس شد، این مسئولیت و وظیفه را داشت تا جلوی ازدیاد را گرفته و بدعت‌گذاران را وادار به پیروی از عقیده و عمل کلیسای کاتولیک کند. این تفسیر آگوستین بعداً به منشور تفتیش عقاید کاتولیک بدل شد.^{۱۱۰}

در طول هزاره اول مسیحیت، بدعت‌گذاران شکنجه و آزار چندانی نمی‌دیدند. اما این رویه در هزاره دوم مسیحی کاملاً تغییر یافت. در سال ۱۲۰۸، بر اثر مواجهه با جریان گسترده دگراندیشی مسیحی در طی چندین قرن، پاپ اینوسنت سوم از پادشاه و نجیب‌زادگان فرانسه خواست تا به کاتارهای جنوب فرانسه حمله کنند.^{۱۱۱} با اینکه پادشاه فرانسه این تقاضای پاپ را رد کرد، بسیاری از نجیب‌زادگان فرانسه فراخوان پاپ را پذیرفته و در سال ۱۲۰۹ ساکنان شهر بیزیرس را، صرف‌نظر از اینکه چه عقیده‌ای دارند، قتل‌عام کردند. بعدها در سال ۱۲۳۳ تفتیش عقاید پاپی به‌منظور بازیافتن بازماندگان کاتار شکل گرفت. فراخوان جنگ‌های صلیبی فقط برای جنگ علیه دشمنان خارجی نبود، بلکه شامل جنگ با کسانی که خود را

منتسب به جامعه مسیحی می‌دانستند، نیز می‌شد.

ذیل بررسی این مسئله که آیا می‌توان غیرمؤمنان را به ایمان آوردن مجبور کرد یا نه، توماس آکویناس (متوفی ۱۲۷۴) نخست یادآور می‌شود که یوحنا زربین‌دهان^{۱۱۲} [یکی از آباء مهم کلیسا] مثل عیسی درباره گندم و علف‌های هرز (متی ۱۳: ۳۸) را این‌گونه تفسیر کرده است که بدعت‌گذاران نباید کشته شوند؛ اما آکویناس با ذکر فرمان عیسی در آیه ۲۳ از فصل ۱۴ لوقا مبنی بر اینکه «مجبور کنید تا ایمان بیاورند» دیدگاه وی را تعدیل می‌کند. آکویناس می‌گوید کسانی مانند یهودیان و کافران که هرگز طعم ایمان را نچشیده‌اند، نباید مجبور به ایمان آوردن شوند. با وجود این، او در این مسئله از سنت آگوستین درباره بدعت‌گذاران و مرتدان پیروی نموده و استدلال می‌کند که «بدعت‌گذاران و تمام مرتدان... باید حتی اگر شده تنبیه بدنی شوند، تا بلکه شاید به عهد خود وفا کنند و آنچه را که زمانی دریافت کرده بودند، حفظ کنند.»^{۱۱۳} آکویناس در عبارات بعدی‌اش تصریح می‌کند که اگر بدعت‌گذار فردی لجوج و سرسخت باشد، «کلیسا دیگر امیدی به تغییر او ندارد و با تکفیر و راندن او از کلیسا، به رستگاری دیگران می‌اندیشد. افزون بر این، او را به محکمه سکولار تحویل می‌دهد تا به‌موجب آن از صفحه روزگار محو و نابود شود.»^{۱۱۴} درهم‌آمیزی مرجعیت آگوستین و آکویناس در تفسیر آیه ۲۳ از فصل ۱۴ لوقا، طی قرن‌ها، توجیه الهیاتی برای تفتیش عقاید و شکنجه و آزار بدعت‌گذاران فراهم نمود.

پاپ‌های قرون وسطا دشمنان خود، از همه برجسته‌تر امپراتور فردریک دوم، را ضدمسیح می‌خواندند. گریگوری نهم (متوفی ۱۲۴۱) می‌پرسد: «آنطور که از کارهای فردریک برمی‌آید، ضدمسیح قبلاً در او تجلی کرده است؛ پس چرا باید منتظر آمدن ضدمسیح دیگری باشیم؟»^{۱۱۵} پس از اینکه رسم برجسپ «ضدمسیح» زدن به مخالفان رواج یافت، کاربردهای آن به‌شکلی گسترش پیدا کرد که حتی دامن خود پاپ را هم گرفت. مارتین لوتر (متوفی ۱۵۴۶) آشکارا پاپ را ضدمسیح می‌دانست؛ از آنجایی که لوتر محمد و مسلمانان را نیز ضدمسیح قلمداد می‌کرد، پیروان وی دکترین دوپاره‌ای را بسط دادند که هم پاپ و هم ترکان مسلمان را ضدمسیح معرفی می‌کرد.^{۱۱۶} چنین کاربردهای «ضدمسیح» جنگ‌های بسیاری را میان مسیحیان شعله‌ور ساخت.

نتایج تفسیر از طریق نمونه‌های تاریخی: یهودیان و مسیحیان با هم عهد جدید می‌خوانند وضعیت هرمنوتیکی عهد جدید، در طول نیمه دوم قرن بیستم، به شکل دراماتیکی دست‌خوش دگرگونی شد. یکی از عوامل این ماجرا به بی‌رحمی‌های هولوکاست مربوط می‌شود. با اینکه ایدئولوژی و جنایت‌های نازی عمیقاً ماهیت ضد مسیحی داشت، بسیاری از مسیحیان و یهودیان اعتراف کردند که قرن‌ها تهمت و بهتان مسیحیان بر یهودیان به‌شکلی غمبار زمینه را برای پروپاگند و بی‌رحمی‌های نازی فراهم ساخت.^{۱۱۷} عامل اصلی دیگر آگاهی از این مسئله بود که جامعه مسیحیت و یهودیت، برخلاف تصور رایج قبلی، در خلال قرن نخست میلادی به‌سادگی قابل تقسیم به دو دین متمایز نبودند. در این وضعیت تفسیری دگرگون‌شده، پژوهش‌های توصیفی و هنجاری درهم‌تنیده می‌شوند. یهودیان و مسیحیان در خلال گفت‌وگو با یکدیگر در پی درک متون عهد جدیدند.

شاید مسئله‌سازترین فقره از تمام عهد جدید، آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی باشد: «خون او بر گردن ما و فرزندان ما باد!» عالم یهودی، استیون ال جاکوبز به‌شدت این عبارت را نقد کرده است:

از منظر تاریخی، یهودیان به‌سادگی نمی‌توانند صحت آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی را تأیید کنند. سنت دینی‌ای که به تقدس خانواده به‌مثابه واحد اساسی و جزء سازنده اجتماع و تقدم فرزندان برای ساختن خانواده کامل پای می‌فشارد، نمی‌تواند پیرو آیه یا سناریویی باشد که نه تنها آن یهودیانی را که حضورشان در معرکه مشکوک است، خوار می‌شمارد، بلکه در دهان خودشان نفرینی علیه فرزندان‌شان، فرزندان فرزندان‌شان و همه نسل‌هایی که خواهند آمد، می‌گذارد. حتی اگر بپذیریم که آن یهودیان احتمالاً با رومی‌ها هم‌پیمان بودند و آن رهبران فاسد یهودی تمایل شدیدی به هم‌کاسگی با ستمگران رومی خود داشتند، این اظهار فی‌نفسه به‌قدری وحشتناک است که اعتبارش را زیر سؤال می‌برد، و از این‌رو، باید عنوان ترسیم حقیقی رویدادها رد شود.^{۱۱۸}

جاکوبز از مسیحان می‌خواهد که نقش این فقره از انجیل متی را در زمینه‌سازی برای نسل‌کشی یهودیان درک کرده و آن را از فهرست آیات برگزیده‌ای، که در اعمال عبادی خود می‌خوانند، حذف کنند.^{۱۱۹}

شماری از الهی‌دانان مسیحی در باب این چالش جاکوبز به تأمل پرداخته‌اند. رادفورد روتر علیه جامعه مسیحی‌یهودی‌ای که آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی را پدید آوردند، داوری تندی کرده است: «این جامعه، در دهه دوم رسالت خود، به این باور رسید که یهودیت (که آگاهی دینی غالب آن را ارائه می‌داد) به‌طرز مایوسانه‌ای ارتدادآمیز است و میراث ارتداد بر جای می‌گذارد و این امر آن را سزاوار طرد شدن می‌سازد.»^{۱۲۰} دیوید تریسی نیز با اعتراف به این مشکل، می‌گوید: «اظهارات ضدیهودی عهد جدید حامل هیچ مرجعیتی برای مسیحیت ندارد. ... پیام اصلی عهد جدید - که همان عشق به خداست - می‌بایست قدرت اسطوره‌زدایانه معنای پیامبرانه خود را آزاد کند تا عهد جدید و مسیحیت را یک‌بار و برای همیشه از شر این‌گونه عبارات رها سازد.»^{۱۲۱}

کلارک ویلیامسون، به‌پیروی از لاک تیموتی جانسون، آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی را به‌عنوان نمونه‌ای از خطابه رایج آن زمان تفسیر می‌کند: «درک اینکه این نوع بهتان در آن روزگار امر رایجی بود که همه مردم آن را به کار می‌بردند، تفسیر ما از این بهتان را نسبی می‌سازد ... مشکلی که عهد جدید دارد این است که بیش از حد شبیه دیگر آثار زمان و مکان خودش است ... باید این بهتان را به‌عنوان نمونه بارزی از آنچه در گفتمان بینادینی در آن زمان می‌گذشته و دشمنی‌های اواخر قرن اول را بازتاب می‌داده، لحاظ کنیم، بی‌آنکه شدت این بهتان علیه یهودیان را، که در عهد جدید به چشم می‌خورد، انکار کنیم.»^{۱۲۲}

دنیل هارینگتون نیز تفسیر زمینه‌مند دیگری را پیشنهاد می‌دهد: «آیات ۱۱ تا ۱۶ از فصل ۲۷ متی (و به‌ویژه آیه ۲۵ این فصل) متن بسیار تأثیرگذاری در روابط گذشته و حال مسیحیان و یهودیان به‌شمار می‌رود. معلمان و واعظان این وظیفه سنگین را بر دوش دارند که با احتیاط و بی‌طرفی سراغ این متن بروند. ... مهم‌تر از همه اینکه آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی (‘خون او بر گردن ما و فرزندان ما باد!’) باید در زمینه متایی قرائت شود، نه اینکه در مورد همه یهودیان در هر دوره‌ای به کار رود یا فقط در مورد درصد کمی از یهودیان اورشلیم اعمال شود که خود را درگیر محاکمه عیسی در دادگاه پیلاتس کرده بودند. زمینه متایی که در اختلاف داخلی یهودیان ریشه دارد، هم زمان عیسی را دربرمی‌گیرد و هم زمان پس از وی تا سال ۷۰ میلادی را.»^{۱۲۳}

ریموند براون مشکلی را در متن یادآور می‌شود که مطمئن نیست توجه به زمینه‌مندی متن واقعاً بتواند آن را حل کند: «می‌توان از سر خیرخواهی گفت که آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی در مورد همه یهودیان زمان عیسی صدق نمی‌کند، زیرا شمار اندکی از آنان پیش پیلطس حضور داشتند. همچنین می‌توان گفت که سخن یهودیان [‘خون او برگردن ما و فرزندان ما باد!‘] برای تأیید این مطلب بود که آنان حاضرند آن مسئولیت را بپذیرند، نه اینکه سخنان درخواستی برای مجازات یا خیرخواهی برای آیندگان باشد. ... روی هم رفته رویکرد متی تعمیم‌دهنده و خصمانه است و ما نمی‌توانیم این نکته را پنهان کنیم.»^{۱۲۴} براون پیشنهاد کسانی را که می‌گویند این آیه را از فهرست آیات برگزیده در اعمال عبادی حذف کنیم، نمی‌پذیرد و روی مشکل هرمنوتیکی بنیادی‌تری تأمل می‌کند: «دیر یا زود، مسیحیان باید با محدودیت‌هایی، که مقتضیات زمانه بر متون مقدس تحمیل کرده‌اند، دست‌وپنجه نرم کنند. مسیحیان باید متوجه شوند که برخی طرزیرخوردهای مذکور در متون مقدس، هرچقدر هم که در روزگار پیدایش خود موجه بوده‌اند، اگر در زمان کنونی تکرار شوند، ممکن است نادرست باشند.»^{۱۲۵}

رابرت دالی اشاره می‌کند که در محیط مسیحیت سنتی انکار آموزهٔ جانشینی بسیار سخت است. از نظر وی، کار نسبتاً آسان‌تر این است که اعلام کنیم «یهودیان قاتل عیسی نیستند، هرچند تعداد بسیار فراوانی از مسیحیان گذشته چنین می‌اندیشیدند. ادعای اینکه یهودیان قاتل مسیح یا قاتل خدا هستند، دروغی وحشیانه و مرگ‌بار است.»^{۱۲۶} دالی هم اهمیت و هم محدودیت‌های توضیح زمینهٔ تاریخی را یادآور می‌شود، اما در نهایت، اظهار می‌کند که تنها زمانی تفسیر مسیحی از کتاب مقدس مصون از خطا خواهد بود که مفسران مسیحی با رویگردانی از آموزهٔ جانشینی، «بیاوزند که یهودیان را دوست داشته باشند.»^{۱۲۷}

کمیسیون اسقفی انجیلی کلیسای کاتولیک، در بررسی مشکل مطرح‌شده در آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی، ادعا می‌کند که زمینهٔ اصلی متی نه تنها از پیوستگی با عهد قدیم حکایت می‌کند، امری که دلالت ضمنی بر امکان روابط برادرانه میان یهودیان و مسیحیان دارد، بلکه همچنین وضعیت تنش و حتی ستیز میان دو جامعه را نیز بازتاب می‌دهد. ... از آنجایی که اکنون این وضعیت [تنش] به شکل ریشه‌ای تغییر یافته است، دیگر لزومی ندارد بحث‌و‌جدل متی تأثیری بر روابط میان مسیحیان و

یهودیان بگذارد؛ بنابراین جنبه پیوستگی می‌تواند و می‌باید غالب آید.»^{۱۲۷}

جان دومینیک کروزان از طریق این گفته مسیح در آیه ۳۴ از فصل ۲۳ لوقا («پدر، آن‌ها را ببخش؛ زیرا آن‌ها نمی‌دانند چه می‌کنند») شرحی بر آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی نگاشته است. کروزان با در نظر گرفتن این نکته که هر دو در انجیل خاص خود منحصر به فرد هستند، یادآور می‌شود: «اگر برخی مسیحیان تمام سخنان مربوط به مصائب مسیح را سخنانی ناظر به واقعیت‌های تاریخی واقعی می‌دانند، پس باید هردو آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی و آیه ۳۴ از فصل ۲۳ لوقا را داده‌های تاریخی قلمداد کنند. اما، به دلیل اینکه دعای عیسی برای بخشش مردم در لوقا پس از پذیرش مسئولیت مرگ وی توسط مردم در متی رخ داده است، یقیناً فقره لوقا باید فقره متی را خنثی کند. البته، مگر اینکه خداوند دعای مسیح را اجابت نکرده باشد. اما برای مسیحیانی مانند من که معتقدند متی و لوقا آن آیات را خارج از پس‌زمینه الهیاتی آن‌ها به وجود آورده‌اند، استنتاج کم‌وبیش متفاوتی وجود دارد. متون الهام‌شده مسیحی هم حاوی تندی زهرآگین است و هم حاوی بخشش بزرگوارانه. لازم است که تفاوت را بازشناسیم و بر طبق آن داوری کنیم.»^{۱۲۸}

در نهایت، چنان‌که جان‌اتان ساکس پافشاری کرد، مفسران هستند که انتخاب می‌کنند کدام متون را برجسته سازند. اکثر پیشنهادها تفاسیری مسیحیان متأخر آشکارا این نکته را پذیرفته است که تفسیر مسیحیان سنتی از آیه ۲۵ از فصل ۲۷ متی بسیار زیان‌بار بوده است. توجه به زمینه‌های تاریخی مهم است، اما کافی نیست. افق تفسیر، که شامل کل شبکه پیشفرض‌های تفسیری می‌شود، باید تغییر کند؛ این کاری است که در نیم‌قرن اخیر در خلال گفت‌وگوی یهودی-مسیحی به‌صورت جدی آغاز شده است. یقیناً مشکلاتی باقی مانده است، اما همکاری گسترده و بی‌سابقه‌ای در گفت‌وگوی یهودی-مسیحی شکل گرفته است که میراث آشفته و خشونت‌آمیز متون عهد جدید را بررسی می‌کند.

1. Unless otherwise noted, all scriptural quotations are taken from the new Revised Standard Version. Used by permission. For a range of interpretations of the teaching of Jesus on peace and violence, see Willard M. Swartley, ed., *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); Michel Desjardins, *Peace, Violence, and the New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997).
 2. Origen, *On First Principles*, trans. G. W. Butterworth (Gloucester: Peter Smith, 1973), 269–87; Augustine, *Teaching Christianity [De Doctrina Christiana]*, trans. Edmund Hill, ed. John E. Rotelle, Works of Saint Augustine (Hyde Park: New City, 1996), 175–80; Vatican Council II, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Dei Verbum*, in *Vatican Council II: The Conciliar and Postconciliar Documents*, ed. Austin Flannery, rev. ed. (Northport: Costello, 2004), 756–58.
 3. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholars, 1977), 115–17.
 4. Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, rev. ed. (London: Continuum, 2003), 207–8.
 5. William C. Wienrich, ed., *Revelation*, vol. 12 of *Ancient Christian Commentary on Scripture* (Downers Grove: Intervarsity, 2005), xx.
۶. گروهی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در میان یهودیان در زمان معبد دوم بودند (مترجم).
۷. صدوقیان فرقه‌ای از یهودیان هستند که در طبقات بالای اجتماع جای داشتند برخلاف فریسیان که در طبقات پایین‌تر جامعه بودند. این دو گروه رقیبان یکدیگر بوده و جنگ‌های فراوانی با هم داشته‌اند (مترجم).
8. Donald Senior, *The Gospel of Matthew* (Nashville: Abingdon, 1997), 159.
 9. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X–XXIV)*, vol. 28a of *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1985), 1053.
 10. Ibid.
 11. Ibid., 1057. Fitzmyer notes the similar situation in Genesis 19:3.
 12. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004); Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds., *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress, 2007).
 13. Luke Timothy Johnson, “The new testament’s anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic,” *Journal of Biblical Literature* 108 (1989): 419–41.
 14. Amy-Jill Levine, “Matthew, Mark, and Luke: Good news or Bad?,” in *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, ed. Paula Fredriksen and Adele Reinhartz (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 78.
 15. John P. Meier, *Companions and Competitors*, vol. 3 of *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (New York: Doubleday, 2001), 339–40.
 16. E. P. Sanders, “Jesus, ancient Judaism, and modern Christianity,” in *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, ed. Paula Fredriksen and Adele Reinhartz (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 54.
 17. Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Anchor Bible Reference Library (1997; New York: Doubleday, 2007), 166.
 18. Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, sacra Pagina (1991; Collegeville: Liturgical Press, 2007), 392.
 19. Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, sacra Pagina (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 10.
 20. Ibid., 11.
 21. John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

151

22. Adele Reinhartz, "The Gospel of John: How 'the Jews' Became Part of the Plot," in Fredriksen and Reinhartz, *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism*, 102.
23. Ibid., 110.
24. Brown, *An Introduction to the New Testament*, 383.
25. Kenneth Grayston, *The Johannine Epistles*, new Century Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 76.
26. Ibid., 78.
27. Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, sacra Pagina (Collegeville: Liturgical, 1992), 114–20; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, vol. 31 of *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1998), 364–86.
28. Johnson, *Acts*, 120.
29. Fitzmyer, *Acts*, 309.
30. Earl J. Richard, *First and Second Thessalonians*, sacra Pagina (1995; Collegeville: Liturgical Press, 2007), 122.
31. Ibid., 125.
32. Ibid., 127. Brown offers arguments for and against Pauline authorship: *An Introduction to the New Testament*, 463.
33. Gerd Lüdemann, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible*, trans. John Bowden (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 83. Karl P. Donfried also argues for the authenticity of the passage: "Paul and Judaism: 1 Thessalonians 2:13–16 as a test case," *Interpretation* 38 (1984): 242–53. Robert Jewett also reviews the literature and argues for Pauline authorship: *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress, 1986), 36–46.
34. Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, sacra Pagina (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 61.
35. Frank J. Matera, *Galatians*, rev. ed., sacra Pagina (Collegeville: Liturgical Press, 2007), 173.
36. So also Brown, *An Introduction to the New Testament*, 473.
37. Ibid., 590–94. For a survey of views and a defense of Pauline authorship, see i. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, new Century Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 25–45. For a deuterio-Pauline interpretation, see Bonni Turston, *Reading Colossians, Ephesians, and 2 Thessalonians: A Literary and Theological Commentary* (New York: Crossroad, 1995), 157–63.
38. Grayston, *The Johannine Epistles*, 188–90.
39. Turston, *Reading Colossians, Ephesians, and 2 Thessalonians*, 178.
40. Ibid., 179.
41. Adela Yarbro Collins, "The Book of Revelation," in *The Continuum History of Apocalypticism*, ed. Bernard J. McGinn, John J. Collins, and Stephen J. Stein (New York: Continuum, 2003), 196.
42. Peder Borgen, "Polemics in the Book of Revelation," in *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemics and Faith*, ed. Craig A. Evans and Donald A. Hagner (Minneapolis: Fortress, 1993), 200.
43. Ibid., 199–200.
44. Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse* (Wilmington: Michael Glazier, 1979), 17. See also Wilfred J. Harrington, *Revelation*, rev. ed., sacra Pagina (Collegeville: Liturgical, 2008), 59.
45. Collins, *The Apocalypse*, 28.
46. Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984).
47. See Boyarin, *Border Lines*, and Becker and Reed, *The Ways That Never Parted*.
48. John G. Gager, "Did Jewish Christians see the Rise of Islam?," in Becker and Reed, *The Ways That Never Parted*, 370.

49. Ibid.
50. Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman (Berkeley: University of California Press, 2006).
51. Marcion
52. W. n. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984), 193–218.
53. Alan F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1986), 142. see also William nicholls, *Christian Antisemitism: A History of Hate* (Northvale: Jason Aronson, 1993), 170–87; Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (New York: Doubleday, 2008), xiv–xv.
54. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, trans. Tomas B. Falls, revised by Tomas P. Halton, ed. Michael Slusser (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003), 44.
55. Melito of Sardis, *On Pascha With the Fragments of Melito and Other Material Related to the Quartodecimans*, trans. Alistair Stewart-Sykes (Crestwood: St Vladimir's Seminary, 2001), 62–63, 64.
56. For a survey of the Latin patristic authors, see Rainer Kampling, *Das Blut Christi und die Juden: Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen* (Münster: Aschendorff, 1984).
57. Quoted by Lüdemann, *The Unholy in Holy Scripture*, 98–99. see Origen, In Matt. 27:22–26.
58. Eusebius of Caesarea, *The History of the Church from Christ to Constantine*, trans. G. A. Williamson (Harmondsworth, UK: Penguin, 1965), 80.
59. Augustine, *The City of God against the Pagans*, ed. and trans. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 86.
60. Ambrosiaster
61. Kevin I. Hughes, *Constructing Antichrist: Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), 43.
62. Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 268.
63. Augustine, *City of God* 18:46; translation of Augustine's use of the Psalm by Dyson.
64. Augustine, *City of God* 18:46; p. 892; Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 351–52.
65. John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 1.5; quoted by Robert I. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Berkeley: University of California Press, 1983), 125.
66. John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 5.1; quoted in Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 126.
67. John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, 1.2; quoted in Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 124.
68. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, 124.
69. Rodolphus Glaber
70. Rachel Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* (New York: Columbia University Press, 2002), 65.
71. Pope Urban II
72. Robert Chazan, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 56.
73. Robert Chazan, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives* (Berkeley: University of California Press, 2000), 144–45. Thomas Aquinas shared the belief that the exile of the Jews was a divinely willed punishment for their guilt in the crucifixion of Jesus. See John Y. B. Hood, *Aquinas and the Jews* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 77–111.
74. Christopher Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades* (Cambridge, Ma:

- Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 104.
75. Ibid., 79.
76. David nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 200–30.
77. Ibid., 203.
78. David Nirenberg
79. Ibid., 218.
80. Quoted in F. e. Peters, Jerusalem: the Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times (Princeton: Princeton University Press, 1985), 175.
81. Text found in *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, trans. andrew Palmer and sebastian Brock (liverpool: liverpool University Press, 1993), 222–42; Paul Julius alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothy de F. abrahamse (Berkeley: University of California Press, 1985); F. J. Martinez, “eastern Christian apocalyptic in the early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-athanasius” (PhD diss., Catholic University of america, 1985), 58–246.
82. Apocalypse of Pseudo-Methodius 11.5 [section of the text itself], in *Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 231 [page of the trans.].
83. Apocalypse of Pseudo-Methodius 11.17; *Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 233. see also alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 20–21.
84. Apocalypse of Pseudo-Methodius 13.4; *Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 236.
85. Apocalypse of Pseudo-Methodius 13.11; *Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 237.
86. Apocalypse of Pseudo-Methodius, 14.13; *Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 242.
87. Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), 70.
88. Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (san Francisco: HarpersanFrancisco, 1994), 88.
89. on the relation of the Greek translation to the syriac original, see alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 31–60.
90. McGinn, *Visions of the End*, 72.
91. Bernard McGinn, *Antichrist*, 85–86; norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (1960; oxford: oneworld, 2000), 210–12.
92. Cf. kevin I. Hughes, *Constructing Antichrist*.
93. McGinn, *Antichrist*, 150.
94. Daniel, *Islam and the West*, 133–34.
95. Maryjane Dunn and linda kay Davidson, eds., *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages* (New York: Routledge, 1996); Javier García turza, *El Camino de Santiago y la Sociedad Medieval* (logroño: ediciones instituto de estudios Riojanos, 2000).
96. Tyerman, *God’s War*, 29.
97. Ibid., 30.
98. M. H. abrams, ed., *The Norton Anthology of English Literature*, 5th ed. (New York: W. W. norton, 1986), 1:23, 24.
99. Charlemagne
100. Tyerman, *God’s War*, 36.
101. Alan Baker, *The Knight* (Hoboken: John Wiley and sons, 2003), 158–90.
102. Tyerman, *God’s War*, 32.
103. Wolfer of Kuffern
104. Ibid.
105. Raymond of Aguilers

106. Quoted by tyerman, *God's War*, 31.
107. Ibid.
108. Augustine *Contra Gaud. Don.* 1.25, 28 [Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 53. 226–27]; cited by Fitzmyer, *Gospel of Luke X–XXIX*, 1057. see also F. a. norwood, “‘Compel Them to Come in’: The History of luke 14:23,” *Religion in Life* 23 (1953–54): 516–27.
109. Norwood, “‘Compel them to Come in,’ ” 517; augustine, *Correction of the Donatists*, 6; augustine, *Letter*, 93.2.5; Frend, *The Rise of Christianity*, 671–72.
110. Norwood, “‘Compel them to Come in,’ ” 519.
111. Malcolm lambert, *The Cathars* (Malden, Ma: Blackwell, 1998), 92–111.
112. John Chrysostom
113. Tomas aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the english Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947), 2–2.8; 2:1219. see also 2–2.11.3; 2:1226.
114. Ibid., 2–2.11.3; 2:1226.
115. Quoted in McGinn, *Antichrist*, 153.
116. McGinn, *Antichrist*, 206–13; Daniel, *Islam and the West*, 404–5.
117. Jules isaac, *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism*, trans. Helen Weaver, biographical intro by Claire Huchet-Bishop (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964); Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: seabury, 1974); edward H. Flannery, *The Anguish of the Jews: Twenty-Tree Centuries of Anti-Semitism* (New York: Macmillan, 1965); James Carroll, *Constantine's Sword: The Church and the Jews: A History* (Boston: Houghton Mifflin, 2001); David i. kertzer, *The Popes against the Jews: The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism* (New York: alfred a. knopf, 2001).
118. Steven I. Jacobs, “Blood on our Heads: a Jewish Response to saint Matthew,” in *A Shadow of Glory: Reading the New Testament after the Holocaust* (New York: Routledge, 2002), 62–63.
119. Ibid., 63, 65.
120. Ruether, *Faith and Fratricide*, 94.
121. David a. tracy, “Religious values after the Holocaust: a Catholic view,” in *Jews and Christians after the Holocaust*, ed. abraham J. Peck (Philadelphia: Fortress, 1982), 96–97.
122. Clark M. Williamson, *A Guest in the House of Israel: Post-Holocaust Church Theology* (louisville: Westminster John knox, 1993), 146, 148.
123. Harrington, *Gospel of Matthew*, 393.
124. Raymond e. Brown, *A Crucified Christ in Holy Week: Essays on the Four Gospel Passion Narratives* (Collegeville: liturgical Press, 1986), 42.
125. Ibid., 16.
126. Robert J. Daly, “Removing anti-Judaism from the Pulpit: Four approaches,” in *Removing Anti-Judaism from the Pulpit*, ed. Howard Clark kee and irvin J. Borowsky (Philadelphia: Continuum, 1996), 52.
127. Pontifical Biblical Commission, *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*, 3.B.1. This document is available on the vatican's website.
128. John Dominic Crossan, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (san Francisco: HarpersanFrancisco, 1996), 158.