

## مسیحیت و مدرنیته به روایت هانس کونگ\*

حسن قنبری

پروفسور هانس کونگ، الاهیدان و فیلسوف، در سال ۱۹۲۸ در محلی به نام سورس (sursee) در نزدیکی شهر لوزرن (Luzern) سوئیس به دنیا آمد، تحصیلات مقدماتی خود را در محل تولد به پایان برد، در سن بیست سالگی به رم رفت و در دانشگاه پاپی گریگوری سه سال فلسفه و چهار سال الاهیات آموخت. وی پایان‌نامه فلسفی خود را با عنوان «اومانیسیم الحادی ژان پل سارتر» و نیز تز الاهیات خود را با موضوع «کارل بارت» گذراند، سپس جهت ادامه تحصیل به فرانسه رفت و در طی سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۷۷ در مؤسسه کاتولیک و دانشگاه سوربن به تحصیل پرداخت. سپس به لوزرن بازگشت و مدت دو سال در کسوت کشیشی خدمت کرد و در سال ۱۹۶۰ دعوت دانشگاه توینگن آلمان جهت تصدی کرسی استادی الاهیات را پذیرفت و تا زمان بازنشستگی در آنجا به تدریس و تحقیق مشغول بود.

کونگ در سال ۱۹۶۲ به سمت مشاور رسمی پاپ یوهانس بیست و سوم در امور الاهیاتی منصوب شد که در این سمت نقش مهمی در تشکیل شورای دوم واتیکان (۱۹۶۵) داشت که به رسمیت شناختن سایر ادیان از جمله اسلام توسط کلیسای کاتولیک از دستاوردهای آن بود. وی در سال ۱۹۶۳ با تأسیس رشته

---

\* این مقاله شرحی است از دیدگاه هانس کونگ درباره عوامل پیدایش مدرنیته در جهان غرب و رابطه آن با مسیحیت. چنان‌که از عنوان مقاله پیداست این نوشتار، گزارشی است از این موضوع که در آن از یک طرف کوشیده‌ام تا به اصل دیدگاه حدشه و حنلی وارد نسازم، لذا از تحلیل و بررسی و تفسیر پرهیز کرده‌ام. از طرف دیگر خواسته‌ام آن را به بیانی غیر از زبان ترجمه درآورم، لذا مطالبی را با شرح و بسط‌های لازم همراه با تنظیم و تبویب جدید ارائه کرده‌ام.

الهیات تقریبی و مؤسسه تحقیقاتی «تقریب ادیان» در دانشگاه توپینگن کرسی تدریس این رشته تازه تأسیس و ریاست این مؤسسه را به عهده گرفت و در زمینه وحدت ادیان قدم‌های مؤثری برداشت. در سال ۱۹۷۲ با انتشار کتاب *خطاناپذیری که معصومیت پاپ را نفی می‌کرد رابطه او با کلیسای کاتولیک و پاپ تیره شد و سرانجام از مقام مشاورت پاپ، عزل و از کلیسای کاتولیک، اخراج شد. با تأسیس موسسه اخلاق جهانی در سال ۱۹۹۱ وی تلاش‌های مستمری جهت گفت و گوی تمدن‌ها به ویژه گفت و گو و وحدت میان ادیان به عمل آورد و در راستای این اقدام مسافرت‌های بسیاری به نقاط مختلف جهان داشته، در دانشگاه‌ها و مراکز مختلف فرهنگی به سخنرانی پرداخت؛ از جمله در سال ۱۹۷۲ به ایران سفر کرد. تا کنون بیش از ۴۰ کتاب، ۲۰۰ مقاله و ۴۰ مصاحبه از او انتشار یافته است. مهمترین ویژگی هانس کونگ تلاش برای جمع میان سنت و مدرنیته است و در واقع کاتولیک‌بودن و مدرن‌بودن وی الگوی قابل توجهی است. مقاله حاضر روایتی است از این موضوع و موضع در عالم مسیحیت.*

موضوع دین در دنیای جدید از مهم‌ترین موضوعاتی است که ذهن الاهی‌دانان و فلاسفه دین را به خود مشغول داشته است. مدعای اصلی در این موضوع این است که با ظهور مدرنیته انسان جدیدی متولد شد که فهم جدیدی از دین پیدا کرد. این فهم با تصور سنتی و رایج دین نه تنها ناسازگار بود، بلکه آن را به چالش می‌کشید. در نتیجه، دین‌داری و تجدد مسئله مهم دوران جدید گشت که هر متفکری به سهم خویش در پی حل آن برآمد. هانس کونگ این موضوع را در دو کتاب مهم خود، *مسیحیت<sup>۱</sup> و کلیسای کاتولیک<sup>۲</sup>* به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده و ضمن قبول اصل ادعا، سیر تاریخی آن را از ابتدای پیدایش تاکنون در دنیای غرب بررسی کرده است. در ابتدا متذکر می‌شود که تقسیم دوره‌های تاریخی امری نسبی است که مبتنی بر دیدگاه‌های گوناگون و علایق خاص است. در واقع این کار خود نوعی تفسیر تاریخ است. بخشی از ماجرا به دشواری تعریف مدرنیته بر می‌گردد. واژه *modernity* از ریشه *modern* به قدری در فرهنگ غربی تکثر معنا پیدا کرده که فهم معنای آن را با دشواری روبرو ساخته است. گرچه واژه مدرن

1. *The Religious situation of our time: Christianity*, SCM Press LTD 1995.

2. *The Catholic Church*, Weidenfeld and Nicolson, London 2001.

به لحاظ لغوی به معنای «نو» و «جدید» است و در هر زمانی می‌توان اموری را نو و جدید در مقابل امور دیگری به عنوان «کهنه» و قدیم قرار داد، اما کاربرد این واژه در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و تلقی‌های مختلفی که از آن ایجاد شده باعث ابهام معنای آن شده است. امروزه این ابهام به حدی است که بسیاری از محققان تعریف مدرنیته را بسیار دشوار و گاهی ناممکن دانسته‌اند. باین حال دربارهٔ برخی از ویژگی‌های آن نوعی اتفاق نظر وجود دارد، از جمله: خودبنیادی بشر و تفوق عقل، انکار اقتدار و اعتبار سنت‌های گذشته و نفی هر نوع تعبد نسبت به مرجعیت‌ها و سنت‌های قدیم، و تهور و جسارت انسان برای ورود به قلمروهایی که قبلاً جرئت ورود به آنها وجود نداشت.

بر این اساس دربارهٔ آغاز مدرنیته - با توجه به رابطهٔ آن با مسیحیت - دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی آغاز مدرنیته را به دورهٔ متأخر قرون وسطا (سده‌های ۱۱-۱۴) برمی‌گردانند. برخی آن را به دورهٔ رنسانس، یعنی زمانی که دنیای غرب شاهد تحولاتی در حوزه‌های علم و اجتماع بود، برمی‌گردانند. برخی آغاز مدرنیته را دورهٔ نهضت اصلاح دین می‌دانند؛ آنگاه که برخی از مصلحان و لوتری‌ها با نقد وضعیت دینی در صدد نقد الگوی قدیمی دین و تأسیس الگوی جدیدی از آن برآمدند. برخی از محققان آغاز مدرنیته را به عصر اکتشافات برمی‌گردانند، یعنی زمانی که اروپاییان در سده‌های ۱۵ و ۱۶ با کشف سرزمین‌های جدید و پس از دست یافتن به امکانات جدید جسارت بی‌ظنیری پیدا کرده، مدعی شدند که قبل از این اکتشافات، جهان در عصری غیرتاریخی و فقری فرهنگی قرار داشته است.

هانس کونگ معتقد است که هیچ یک از این مقاطع تاریخی را نمی‌توان آغازگر مدرنیته دانست؛ زیرا آن چیزی را که او «تحول در الگو» می‌داند در این دوره‌ها رخ نداده است. گرچه هر یک از این دوره‌ها تحولاتی را در حوزه‌های مختلف به همراه داشته‌اند، الگوی پیشین و قدیم دچار تحول اساسی نشده است؛ برای مثال گرچه مصلحان دورهٔ نهضت اصلاح تحولاتی را در مناسبات دینی مردم به وجود آوردند، همهٔ آنان وابسته به فنون و عقاید قرون وسطایی باقی ماندند. در واقع این تحولات نتوانست برای مسیحیت الگوی جدیدی را مطرح کند، یا این‌که کاشفان دنیای جدید کارهای مهمی انجام دادند، با این همه انسان‌های مدرنی نبودند؛ مثلاً کریستف کلمب علی‌رغم کارهای مهمی که

انجام داد در تفکر دارای ایده‌هایی برگرفته از اندیشه‌های قرون وسطایی و انتظارات اسطوره‌ای بود. در واقع منشأ این تحول بنیادی را باید در خود انسان جست‌وجو کرد؛ زمانی که انسان غربی به خود توجه پیدا کرد و قید و بندهای بسته‌شده به عقل را گسست، توانست تحولی عظیم در حوزه‌های مختلف انسانی به وجود آورد که این تحول بعدها به مدرنیته معروف گشت.

به اعتقاد هانس کونگ مجموعه‌ای از تحولات علمی، فرهنگی و سیاسی زمینه‌ساز ظهور مدرنیته شد که از آنها تحت عنوان «انقلاب» نام می‌برد. او همهٔ تحولات را به تحول در اندیشهٔ انسان غربی باز می‌گرداند. بدین ترتیب عوامل تأثیرگذار در پیدایش مدرنیته را فلسفهٔ جدید، علم تجربی، قانون طبیعی جدید، و فهم عرفی شدهٔ جدید از سیاست و دولت معرفی می‌کند.

### انقلاب در علم و فلسفه

بنیانگذار انقلاب علمی را باید فیلسوف، عالم تجربی و سیاستمدار انگلیسی فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) دانست. او با نقد روش‌شناسی علم قدیم که مبتنی بر منطق ارسطویی بود اساس روش علمی جدید، یعنی روش تجربی را پی‌ریزی کرد. از آن زمان به بعد این روش و علم تجربی به تدریج مصداق کامل «معرفت» دانسته شد و روش قیاس ارسطویی به تعبیر بیکن نوعی توتولوژی (این همانی) تلقی شد که هیچ معرفت جدیدی از آن به دست نمی‌آید. او اظهار داشت که دانش قدرت است و علم جدید باید همهٔ نیازهای بشریت را محقق سازد. قبل از او کوپرنیک (۱۴۷۲-۱۵۴۲) انقلاب بزرگی را در حوزهٔ فیزیک مطرح کرده بود. کار او که در وهلهٔ اول مربوط به نجوم و حوزهٔ فیزیک نجومی بود آثار مهمی در جهان‌بینی و متافیزیک به همراه داشت. خورشیدمرکزی عالم که توسط او مطرح شد تهدیدی آشکار علیه برداشت سنتی از تصویر کتاب مقدس از جهان بود. کارهای امثال کوپرنیک و بیکن زمینه را برای پیدایش نوعی احساس تفوق عقل مهیا ساخت.

نه تنها کلیسای کاتولیک بلکه طرفداران نهضت اصلاح دین و حتی خود لوتر نسبت به این تحولات جدید عکس‌العمل نشان دادند. کلیسا با تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید و محاکمهٔ عالمان و متفکران می‌خواست الگوی قدیم را حفظ کند. با این اقدامات کلیسا،

در میان عالمان طبیعی نوعی مهاجرت خاموش از کلیسای کاتولیک پیش آمد، اما با همّت دکارت آن تحول اساسی که انتظار می‌رفت تحقق یافت.

### دکارت مؤسس مدرنیته

دکارت را پدر فلسفه جدید دانسته‌اند و به حق باید او را مؤسس مدرنیته نیز دانست. اهمیت کار او در طرح خودبنیادی انسان جدید مشخص می‌شود. در واقع او این ایده را مطرح کرد که عقل انسان بدون نیاز به مکاتب و سنت‌های الاهیاتی و فلسفی پیشین و بدون نیاز به مراجع کلیسایی و غیرکلیسایی می‌تواند امور خود را اداره کند. پیام دکارت این بود که هر کس باید خود مسئولیت اداره زندگی خویش را به عهده بگیرد. بدین ترتیب او ایده عقل خودبنیاد و عقل جزئی‌نگر (Reason) را در مقابل تصور سنتی از عقل، یعنی عقل خدامحور و کلی‌نگر (Intellect) مطرح کرد. او به عنوان ریاضی‌دان و بنیانگذار هندسه تحلیلی در پی تحصیل یقین ریاضی حتی در حوزه علم و فلسفه بود و چنان که معروف است پس از شک تمام‌عیار در معرفت انسانی بنیان این یقین را در واقعیت وجود انسانی یافت. کوجیتوی<sup>۱</sup> معروف وی، زمینه‌ساز پیدایش انسانی جدید در تاریخ اندیشه غربی شد: موجودی طبیعی، خودکفا و محور عالم که به او عقل داده شده است تا از طریق آن و با تکیه بر توانایی‌های خویش، زندگی خود را سامان و توسعه دهد.

دکارت پایه‌گذار نوعی عقلانیت انسانی شد که مبنای آن عقل کلیسایی یا حتی عقل لوتری نبود، بلکه عقلی عملی بود؛ یعنی عقل مبتنی بر روش یا همان عقل کاربردی. به اعتقاد دکارت عقل به نحو مساوی بین همه انسان‌ها تقسیم شده است و تفاوت انسان‌ها در داشتن یا نداشتن روش است. بنابراین عقل عملی و کاربردی بنیان و مدار مدرنیته گشت. در واقع با ایمان به این عقل انسانی، مدرنیته به معنای دقیق آن آغاز گشت.

با این برداشت از عقل و عقلانیت همه مراجع سنتی - ارسطو یا فلسفه مدرسی و پاپ یا کتاب مقدس - خود را در یک بحران شدیدی یافتند. در واقع، مدرنیته به معنای دقیق معطوف به تفوق عقل در برابر ایمان، تقدم فلسفه بر الهیات، تفوق طبیعت بر فیض، تفوق اخلاق طبیعی بر اخلاق مسیحی، و تفوق جهان انسانی بر جهان مسیحی بود (کونگ، مسیحیت، صص ۶۷۰-۶۷۲).

بعد از دکارت از جمله کسانی که در تثبیت و توسعه مدرنیته نقش بسزایی داشتند فیلسوف معروف آلمانی ایمانوئل کانت بود. او با طرح ایده «انقلاب کوپرنیکی» در فلسفه، بنیانگذار تحول بزرگی در حوزه معرفت‌شناسی شد. کانت که عقل‌گرایی افراطی دکارتی برایش مسئله ساز شده بود و در واقع ادعاهای نامحدود عقل و دخالت آن در همه حوزه‌های معرفتی او را به حیرت درآورده بود در پی آن برآمد که عقل را با زنجیرهای خود عقل محدود سازد. او تصور سنتی را از حصول معرفت که در آن، ذهن کاملاً منفعل است و «داده خارجی» به عنوان متعلق معرفت در آن انعکاس می‌یابد به چالش کشاند و دگرگون ساخت. او نقطه آغاز معرفت را فاهمه انسانی‌ای دانست که فعال است و صورت‌های خود را بر داده‌های حواس تحمیل می‌کند. بنا به این نگرش، واقعیت آن چیزی است که ذهن و فاهمه بنیادی انسان آن را می‌سازد. با اقدام کانت آن انسان جدید متولد شده از زمان دکارت در واقع به بلوغ کامل رسیده، خود بنیانی عقل بشری به کمال رسیده، حاصل آن عقلی محدود در حوزه محسوسات می‌شود. کار او به اینجا منتهی گشت که عقل محض بشری فقط به اموری معرفت پیدا می‌کند که در محدوده حس و داده حسی قرار داشته باشد و در واقع معرفت به آن اموری تعلق می‌گیرد که متعلق حسی داشته باشد؛ در نتیجه اموری مانند خدا، جاودانگی نفس و به طور کلی امور متافیزیکی در محدوده معرفت عقل نظری قرار نمی‌گیرند (کونگ، مسیحیت، صص ۶۷۲-۶۷۳).

کانت کوشید با تمسک به عقل عملی جایگاهی را برای این امور دست و پا کند. او از یک طرف با تفکیکی که میان عقل نظری و عقل عملی صورت می‌دهد و «معرفت» را مربوط به حوزه عقل نظری، و عقل عملی را خاستگاه ارادیات و عواطف و احساسات و در واقع فاقد وجه معرفتی می‌داند در عمل، امور متافیزیکی را (که غالب مدعیات ادیان در این حوزه قرار می‌گیرند) اموری غیر معرفتی تلقی می‌کند و از طرف دیگر، با تفکیک میان نومن (بود، شی فی نفسه) و فنومن (نمود، شی چنان که به نظر می‌آید) و بیان این که ما تنها به نمودها معرفت پیدا می‌کنیم بنیان نوعی نسبییت معرفت‌شناختی را پی‌ریزی می‌کند.

با کوشش‌های دکارت و کانت و در کنار آنها عالمان تجربی نظیر گالیله (معاصر دکارت) و نیوتن (معاصر کانت) انقلاب علمی و فلسفی به حد کمال خود رسید و می‌باید ثمرات خود را نشان دهد. این ثمرات در قالب ارزش‌های جدیدی که می‌توان از آنها به

عنوان مشخصه‌های مدرنیته نام برد، مطرح شد. یکی از این ارزش‌ها ایده عقلانیت انسانی بود که قبلاً بیان شد. دومین ارزش جدید طرح ایده پیشرفت progress بود.

### انقلاب فرهنگی و الاهیاتی

در واقع انقلاب علمی و فلسفی منتهی به انقلاب فرهنگی عصر روشنگری شد. کانت روشنگری را چنین تعریف می‌کند: خروج انسانها از قیومتی که قبلاً خود را تسلیم آن کرده بودند (کونگ، مسیحیت، ص ۶۸۴). قیومت در نظر او عجز از کاربرد فاهمه بود. بر همین اساس شعار عصر روشنگری این بود: «شجاع باش و فاهمه خود را به کار انداز». در واقع این شعار متوجه مراجع کلیسایی بود که برعالم اندیشه سلطه داشتند. به عبارت دیگر نهضت روشنگری در پی روشنایی بخشی به جهانی بود که کلیسا آن را تاریک ساخته بود. تأثیر فوق‌العاده دین، کلیسا و الاهیات که از ویژگی‌های قرون وسطا و نیز عصر نهضت اصلاح دینی بود برای انسان عصر عقل قابل قبول نبود. در این عصر عقیده به قدرت مطلق عقل و امکان سلطه بر طبیعت گسترش یافت و اساس ایده جدید «پیشرفت» گردید. در قرن هجدهم این ایده به همه حوزه‌های زندگی سرایت کرد و کل فرایند تاریخ، فرایندی عقلاً روبه پیشرفت تلقی شد. با این تلقی از تاریخ، هر تحول جدیدی ارزشمند، و رکود یا بازگشت به گذشته ضدارزش پنداشته می‌شد. برای اولین بار در تاریخ مسیحیت انگیزه برای ایجاد یک الگوی جدید برای دنیا، جامعه، کلیسا و الاهیات، نه از درون خود کلیسا و الاهیات، بلکه از خارج از آنها به وجود آمد. انسان به عنوان فرد محوریت یافت و قلمرو انسانی تقریباً به طرز نامحدودی گسترش و تنوع پیدا کرد.

تداوم این انقلاب فرهنگی منتهی به جدایی فرهنگ از دین گشت، جدایی‌ای که ذیل عنوان سکولاریسم از آن یاد می‌شود. سکولار شدن secularization که به لحاظ تاریخی در وهله اول به معنای انتقال دارایی‌های کلیسا به حوزه عرفی توسط دولت و افراد بود، اینک تقریباً به همه حوزه‌های مهم حیات انسانی - علم، اقتصاد، سیاست، قانون، دولت، فرهنگ، تعلیم و تربیت، پزشکی و رفاه اجتماعی - سرایت کرده بود و در همه این حوزه‌ها فرایند جدایی آغاز شده بود. ادعا می‌شد که همه این حوزه‌ها باید از تأثیر کلیسا، الاهیات و دین خارج شوند و تحت مسئولیت مستقیم خود انسان‌ها درآیند. به همین ترتیب واژه رهاشدن emancipation که ابتداً معنای حقوقی داشت و به معنای

رها ساختن کودک از سلطهٔ والدین یا از قدرت استاد بود، اینک معنای سیاسی پیدا کرده بود، یعنی شهروندی برابر برای همهٔ کسانی که در یک دولت مستقل زندگی می‌کردند و در نهایت یعنی رهایی از مرجعیت و سلطهٔ دیگران. اینک این امر آشکار شده بود که انسان‌ها می‌خواهند انسان باشند؛ نه فرانس‌مان superman یا فروانسان subman (کونگ، مسیحیت، ص ۶۸۷).

انقلاب فرهنگی عصر روشنگری موجب بحران در ساختارهای الهیات سنتی شد. عامل مهم این بحران طرح نقد تاریخی کتاب مقدس بود. پرسش مهم در نقد تاریخی کتاب مقدس این بود که آیا مطالب کتاب مقدس از واقعیت تاریخی برخوردارند؟ مهم‌تر از همه، آیا عیسای تاریخی واقعاً وجود داشته است؟ این پرسش با پرسشی که در دورهٔ نهضت اصلاح دین مطرح شده بود تفاوت آشکاری داشت. در واقع پرسش مصلحان دربارهٔ میزان انطباق سنت‌های کلیسایی با کتاب مقدس بود، اما پرسش عصر روشنگری این بود که اساساً اصل وجود کتاب مقدس به عنوان کلام خدا، و عیسای تاریخی به عنوان وحی و انکشاف الهی از چه میزان واقعیت تاریخی برخوردار بوده است؟ پیش‌فرض نقد تاریخی این بود که کتاب مقدس مجموعه‌ای از منابع تاریخی‌ای است که مانند سایر منابع عرفی باید آن را با رویکرد تاریخی فهمید. این دیدگاه سنتی که کتاب مقدس نوعی الهام است و بدین جهت فهم و تفسیر آن با دیگر متون تفاوت دارد جای خود را به یک روش تفسیری جدیدی داد که هم در متون مقدس و هم متون عرفی به کار می‌رود. در این دوره تحقیقات بسیاری با روش نقد تاریخی در پیرامون حوادث و داستان‌های کتاب مقدس صورت گرفت. ریچارد سیمون اولین مسیحی‌ای بود که در سال ۱۶۷۸ اظهار داشت که پنج کتاب اول عهد قدیم نوشتهٔ حضرت موسی نیست و در واقع وحی بودن کتاب مقدس را نفی کرد. اسپینوزا نیز بعدها همین عقیده را اظهار داشتند. در فضای روشنگری این سنخ رویکرد به کتاب مقدس شدت یافت و کتاب‌های بسیاری دربارهٔ زندگی عیسی مسیح نوشته شد که در برخی از آنها به صراحت، وجود عیسای تاریخی انکار شد.

نتیجهٔ این تحولات، سست شدن اعتقادات سنتی و پیدایش نوعی تسامح دینی بود. با تضعیف اعتقادات دینی و سنتی و نیز افول جایگاه کلیسا در میان روشنفکران و حتی مردم عادی نوعی دل‌زدگی نسبت به دین پیدا شد. علاوه بر این، با گزارش‌هایی که



سیاحان و مبلغان راجع به سایر ادیان و فرهنگ ها می دادند و نیز پیشرفت ارتباطات بین‌المللی این امر آشکار شد که مسیحیت نیز دینی است در میان سایر ادیان و در واقع آن جایگاه یگانه و بی نظیری که کلیسا برای خود قائل بود از دست رفت. در نتیجه، آزادی عقیده و آزادی انتخاب دین در صدر فهرست حقوق بشر جدید قرار گرفت.

واکنش کلیسای کاتولیک به این تحولات جدید همان عکس‌العمل قدیم و استفاده از ابزارهای گذشته بود؛ یعنی تأکید بر الگوی کهن و عدم پذیرش این امر که اصولاً تحولی در عالم و آدم رخ داده است؛ همان برخوردهای حذفی با دانشمندان و متفکران؛ از قبیل استفاده از ابزار تکفیر و تهدید و درموردی از بین بردن آنان. علت این نوع واکنش در واقع پایبندی کلیسای کاتولیک به اعتقادات جزمی به ویژه مرجعیت و قدرت مطلقه کلیسا بود. در نتیجه در قلمرو کلیسای کاتولیک روح نقد تاریخی قبل از شکوفایی از بین رفت. اما در قلمرو الاهیات پروتستان به ویژه در آلمان وضع فرق می کرد. در آنجا به دلیل تداوم اصول نهضت اصلاح نوعی رویکرد انتقادی جدیدی توانست شکل و گسترش یابد. آلمان به دو دلیل توانست مبدأ پیدایش الاهیاتی شود که در نهایت توانست خود را با اصول و مبانی تفکر جدید سازگار و هماهنگ سازد؛ دلیل اول این بود که آلمان به دلیل جنگ های فرقه‌ای دیرتر از سایر کشورهای غربی وارد عصر روشنگری شد، در نتیجه، برخورد آن با پیامد های عصر روشنگری معتدل تر بود؛ برای مثال فرانسه که در واقع کانون عصر روشنگری بود به واسطه برخوردهای شدید کلیسای کاتولیک با اندیشه و اندیشمندان نهضت روشنگری دلزدگی از دین، و عکس‌العمل شدید نسبت به آن حادثه بود. دلیل دوم نقش فردریک بزرگ، پادشاه وقت آلمان بود که خود حامی روشنگری بود و با حمایت های خود از مصلحان و روشنفکران نقش بسزایی در تحولات دینی عصر خود داشت. (کونگ، مسیحیت، ص ۶۸۹)

به هر حال، روشنفکری در الاهیات پروتستان آلمان به تدریج رشد و نمو کرد. در ابتدا الاهیات و الاهی دانانی پیدا شدند که به الاهی دانان دوره گذار معروف شدند.<sup>۱</sup> در واقع این الاهیات نوعی انتقال نگرش از راست‌گیشی اواخر قرن هفدهم به عصر روشنگری بود که می خواست عقل و وحی را در یک سطح قرار دهد. این الهیدانان که پیرو کریستین ولف بودند بدون حمله به اعتقادات جزمی می خواستند دگماها را تعدیل کرده، برای

آنها جایگاهی در حد جایگاه عقل پیدا کنند. بعدها الاهی دانان دیگری پیدا شدند که عنوان «نواوران»<sup>۱</sup> به خود گرفتند. آنان منکر وحی و اعتقادات جزمی نبودند، اما معتقد بودند که با ضمیمه کردن آنها به هسته اصلی وحی که همانا دین مبتنی بر عقل، آزادگی و جاودانگی است رسیده‌اند. چیزهایی که قبلاً مهم تلقی می‌شد؛ مانند الوهیت مسیح، تولدش از باکره، مرگ و رستاخیز او و صعود و رجعت او دیگر برای آنان اهمیتی نداشت. آنان با هر نوع مبهم‌گویی مخالفت می‌شد. اصول مهمی که مردم آن زمان به آنها می‌اندیشیدند؛ مانند عمل به جای نظر، زندگی به جای آموزه، و عقیده و اخلاق به جای جزییات برای ایشان اهمیت داشت. از نظر آنان پرسش از مسیحیت اولیه معنا نداشت. مسیحیت اولیه چیزی جز یک انتظار ناامیدانه آخرالزمانی نیست که فضای نگارش اناجیل را فراهم آورد و در حقیقت، نویسندگان اناجیل ویژگی‌های انسانی خود را به نمایش گذاشته‌اند. باین رویکرد افراد زیادی مانند فردریک استرایوس، فردینالد کریستین بور و دیگران آثار زیادی درباره زندگی عیسی تاریخی نوشتند که در واقع به انقلابی در الاهیات انجامید. (کونگ، مسیحت، ص ۶۸۹)

اما روح مدرنیته به واسطه شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) در الاهیات دمیده شد. او تجسم تحول در الگوی قدیم و تأسیس الگویی جدید در الاهیات است. او به تمام معنا انسانی مدرن است که فلسفه جدید را خوب می‌شناسد و تأیید می‌کند. او کسی است که نقد تاریخی را تصدیق، و خودش آن را در بررسی کتاب مقدس به کار می‌برد و نیز ادبیات مدرن، هنر و حیات اجتماعی جدید را تأیید و در محافل رماتیکی شرکت می‌کند و می‌کوشد تا از روشنگری فراتر رود. شلایر ماخر اولین کسی بود که در دانشگاه‌های جدید جایگاهی برای الاهیات به عنوان یک رشته تحصیلی جدید پیدا کرد. او می‌خواست نشان دهد که دیندار بودن با مدرن بودن ناسازگار نیست. در زمان او بسیاری از معاصرانش نظیر فیشته، شلینگ، هگل و هولدرلین از الاهیات به فلسفه روی آورده بودند. آنان به طور قطع دین را کنار نگذاشته بودند، اما آن را در نظام متافیزیکی خود ادغام کرده بودند. بسیاری از دوستان او نسبت به دین نوعی لادری‌گری را از خود نشان می‌دادند. در فضای روشنگری و رماتیسم کسی یافت نمی‌شد که بپرسد «دین چیست؟» او اولین کسی است که در این فضا درباره دین پرسش می‌کند. کتاب درباره دین او همین

پرسش را مطرح می‌کند. او وظیفه خویش می‌دانست که به رغم همه ایرادهایی که به آموزه‌های مسیحی داشت به عنوان یک متفکر انتقادی به روشی کاملاً جدید دین را مطرح کند.

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که دین مورد نظر شلایر ماخر چه دینی است؟ به عبارت دیگر دینی که می‌تواند با فضای روشنگری و رمانتیسم سازگار شود چه ویژگی‌هایی دارد؟ قطعاً این دین، آن مسیحیت عقلانی شده‌ای که ترکیبی از متافیزیک و اخلاق است نیست. همچنین دین نظام‌مند و تئوریزه شده یا مجموعه‌ای از آموزه‌ها و شعائر ایمانی نیست. دین صرفاً امری اخلاقی (مانند دین کانت) یا امری زیباشناختی (مانند دین شیلر و گوته) نیست. ویژگی منحصر به فرد «دین» در دیدگاه شلایر ماخر تجربه‌ای اسرارآمیز است. این دین شعله‌ای آسمانی است که وقتی یک جان مقدس با آن تماس پیدا می‌کند آتش می‌گیرد. این دین تفکر و عمل نیست، بلکه شهود و احساس است. می‌توان گفت که دین قلب است نه عقل؛ دین احساس و شوق به بیکرانه است. این دین مانند دین قرون وسطا و در دوره نهضت اصلاح نیست که در پی فراتر رفتن از این جهان و رسیدن به جهان فوق طبیعی باشد و نیز مانند دئیسم و دین عصر روشنگری حرکتی به سوی امری ماورای عالم و متافیزیک نیست، بلکه آگاهی یافتن، دیدن و شوق به بیکرانه و در واقع تجربه‌ای عینی و ملموس از امری نامتناهی است که نه خدای شخص‌وار مسیحیت سنتی است و نه روح مطلق فلسفه ایدئالیستی هگل، بلکه یک اصل ثابت متعالی و برتر از همه موجودات است.

در واقع از آنجایی که شلایر ماخر با ایدئالیسم حاصل از روشنگری سر و کار داشت و دین گاهی با اخلاق و گاهی با متافیزیک ایدئالیستی متحد پنداشته می‌شد، لذا دغدغه اصلی او استقلال دین از اخلاق و متافیزیک بود. دین از نظر شلایر ماخر امری کاملاً وجودی است که منشأ احساس است و بر همه اندیشه‌ها و اعمال تقدم دارد. نمی‌توان شلایر ماخر را طرفدار یک دین «طبیعی» و به دور از هر نوع وحی دانست. از نظر وی دین طبیعی یا عقلی محصول تأملاتی فلسفی است که حیات و پویایی ادیان معتبر را ندارد. از نظر او «دین» امری «عمومی» نیست، بلکه واقعیتی فردی، زنده و عینی است. او یهودیت، مسیحیت و اسلام را ادیان فردی، زنده و عینی می‌داند. به اعتقاد او «دین» باید خود را در ادیان مختلف به فردیت برساند. ملاحظه می‌کنیم که شلایر ماخر میان Religion

و religion<sup>۱</sup> تمایز قائل می‌شود و معتقد است که کلید فهم «دین» (واژهٔ نخست، با حروف بزرگ) در فهم ادیان مختلف است. از نظر او ممکن است ادیان به واسطهٔ متحدشدن باشعائر و اعتقادات، حیات اصلی خود را از دست داده، منحرف شوند، اما در عین حال صورت‌های تفریدیافتهٔ «دین» اند؛ چرا که تجربهٔ نامتناهی را در انسان دست‌یافتنی می‌سازند.

با این تعریفی که از «دین» ارائه می‌دهد و در واقع با واردکردن عنصر تجربهٔ دینی در الاهیات جدید می‌کوشد تا زنده و عینی بودن دین را نشان دهد. به عبارت دیگر تجربهٔ دینی زنده و پویا در الاهیات شلایرماخر اشاره به نوعی سازگاری الاهیات با مدرنیته است. با این حال، جای این پرسش کارل بارت از شلایرماخر مفتوح است که آیا الاهیات شلایرماخر واقعاً یک الاهیات مسیحی است که لباس فلسفهٔ زمان خود را پوشیده است یا فلسفهٔ خنثای مسیحی است که خود را در لباس الاهیات مسیحی مخفی کرده و معتبر جلوه داده است؟ در واقع این پرسش ناظر به توفیق او در جمع میان سنت و مدرنیته است. بسیاری از نمایندگان الاهیات دیالکتیک به تبع کارل بارت، شلایرماخر را متهم به انحلال الاهیات در فلسفه کرده‌اند. اما امروزه بسیاری بر این باورند که شلایرماخر با استفاده از ابزارهای فلسفی دفاعیه‌ای در خور برای مسیحیت فراهم آورد. هانس کونگ معتقد است که کار شلایرماخر نه فلسفهٔ خنثای مسیحی است و نه الاهیات جزم‌اندیش و کلیسایی. شلایرماخر عامدانه رویکرد دیگری برای الاهیات خود برگزید. باید پذیرفت که الاهیات‌سازی شیوهٔ واحدی ندارد؛ ما می‌توانیم شیوه‌های گوناگونی از الاهیات را به دست دهیم. می‌توان همین پرسش را از کارل بارت کرد که آیا کتاب اصول اعتقادی کلیسا و الاهیات مسیحی است؟

امیل بروئر پرسش دیگری از شلایرماخر دارد و آن این است که با جایگزین کردن احساس درونی انسان به جای کلام خدا آیا الاهیات او انسان‌مدار و خودبنیاد نمی‌شود؟ پاسخ هانس کونگ این است که گرچه شلایرماخر در ضمن سنت فکری‌ای حرکت می‌کند که در آن خودبنیادی انسان از دکارت تا کانت ادامه داشته است و بر این اساس او نیز الاهیات خود را از سوبژه و تجربهٔ شخصی آغاز می‌کند با این همه، نمی‌توان گفت الاهیات او انسان‌مدار است. او در آثار اولیه‌اش تصریح می‌کند که بدون این «دین» مبتنی

۱. مانند تمایزی که سنت گریانی نظیر دکتر نصر میان «الدین» و «دین» قائلند و معتقدند که «الدین» همانا گوهر همهٔ ادیان و حکمت خالده است که در همهٔ سنت‌های دینی وجود دارد و «دین» ظهور و بروز حکمت خالده در ادیان مختلف است.

بر این احساس، انسان تسلیم این میل می‌شود که خود را محور همه چیز بداند. در «دین» انسان می‌خواهد که همه چیز را در امر بیکرانه ببیند. ابژه دین «امر بیکرانه» است که در امر متناهی تجلی می‌یابد. بنابراین درباره او نمی‌توان سخن از انسان‌مداری یا انحلال الاهیات در انسان‌شناسی گفت. با این حال باز هم جای این پرسش کارل بارت هست که آیا الاهیات شلایرماخر واقعاً یک الاهیات مسیحی است؟ شکی نیست که شلایرماخر سهمی اساسی در تعریف ماهیت مسیحیت داشته است. از نظر او ماهیت هر دینی را باید در بینش آن دین نسبت به امر نامتناهی دید. به عقیده شلایرماخر جوهر «دین» را به نحو خالص فقط در مسیحیت می‌توان دید. او در کتاب ایمان مسیحی که تحلیل سنت و مدرنیته است مهم‌ترین اعتقادات جزئی دوران جدید را مطرح می‌کند. او عمده‌واژه «دگما» را به کار نمی‌برد و به جای آن از ایمان مسیحی استفاده می‌کند. جهت‌گیری او در این کتاب کاملاً تاریخی و در ارتباط با تجربه است. او در این کتاب، جوهر مسیحیت را ایمانی توحیدی می‌داند که در آن هر چیزی مرتبط با نجات است که توسط عیسی مسیح محقق می‌شود. ویژگی ممتاز مسیحیت از نظر شلایرماخر همان رهایی‌بخشی آن است که بر محور مسیح تحقق می‌یابد. او در این کتاب از مفاهیم و عقاید مسیحی به نحو قابل توجهی اسطوره زدایی می‌کند. او نه تنها از داستان‌های عهد قدیم بلکه از داستان‌های عهد جدید در باب تولد عیسی از باکره، معجزات، رستاخیز، صعود و رجعت مسیح نیز اسطوره زدایی می‌کند. برای مثال درباره عیسی می‌گوید: او انسانی مانند دیگر انسان‌هاست؛ با این تفاوت که قوه دائم آگاهی از خدا را دارد که در تمام لحظه‌ها خدا آگاهی او را مطلق می‌سازد و حضور واقعی خدا در او به معنای خدا آگاهی مطلق اوست. او بیان می‌دارد که با این تفسیر از الوهیت مسیح، آگاهانه از معنای سنتی تثلیث دور شده است.

هانس کونگ در اینجا به پرسش مذکور پاسخ روشنی نمی‌دهد، اما دوباره آن را به نحو دیگری مطرح می‌کند: آیا شلایرماخر تسلیم روح مدرنیته شد؟ و در پاسخ به آن نکاتی را متذکر می‌شود: اولاً در الاهیات شلایرماخر قطعاً جا برای بازگویی داستان عیسی وجود دارد، یعنی می‌توان آن را الاهیات نقلی نام نهاد، ثانیاً از آنجا که این الاهیات از سوژه انسانی آغاز می‌کند خطر تبدیل شدن مسیح‌شناسی به انسان‌شناسی در آن وجود دارد، ثالثاً تفسیر ایدئالیستی شلایرماخر از واقعیت، نگرش‌های منفی به انسان،

یعنی از خودبیگانگی و فساد انسان‌ها را جدی نمی‌گیرد. رابعاً، این تفسیر جایگاهی برای صلیب، مرگ و رستاخیز عیسی که در عهد جدید محوریت دارند قائل نمی‌شود. با توجه به این نکات دیدگاه هانس کونگ درباره‌ی الاهیات شلایرماخر این است که این الاهیات مدرن حال و هوای تاریک و روشنی دارد، یعنی در برخی از ابعاد تسلیم مدرنیته شده، در عین حال تجسم روح مدرنیته و سرآغاز رویکردی جدید به مسیحیت و به طور کلی نگرشی نوین به دین در دنیای مدرن بوده است. این رخداد در مسیحیت پروتستان، مایه‌ی تحول الگوی قدیم و پیدایش الگوی جدید مسیحیت بود.

در پی انقلاب فرهنگی و الهیاتی عصر روشنگری، انقلابی سیاسی به وقوع پیوست. این انقلاب سیاسی، انقلاب بزرگ فرانسه بود. در اینجا به جزئیات این انقلاب پرداخته نمی‌شود، بلکه اهمیت آن برای مسیحیت مورد نظر است. همان‌طور که انقلاب در علم و فلسفه موجب پیدایش ارزش جدید «عقل»، و انقلاب در فرهنگ موجب پیدایش ایده «پیشرفت» به عنوان یک ارزش گردید، انقلاب در سیاست و دولت نیز موجب پیدایش ایده «مردم» به عنوان سومین ارزش مدرنیته گردید. توجه به مردم به عنوان حاکم مطلق بر سرنوشت خویش ارزشی بود که در پی پیدایش انقلاب سیاسی فرانسه محقق گردید. این انقلاب در وهله اول علیه دین و کلیسا نبود، بلکه انقلابی بود برای بهبود وضعیت اجتماعی و اقتصادی. اکثریت روحانیون پایین مرتبه در ابتدا از آن حمایت کردند؛ به امید این‌که وضع اقتصادی بهتری پیش بیاید. تحقیقات جدید نشان می‌دهد که انقلاب فرانسه بیشتر، سیاسی - اجتماعی بود تا اقتصادی - اجتماعی؛ گرچه بحران اقتصادی و اجتماعی دهه ۱۷۷۰ پیش شرط آن بود. در واقع این بحران که شامل موج شورش‌های ناشی از قحطی، بی‌کاری و فقر شدید بود، تشدیدکننده حرکت انقلاب بود. به هر حال تأثیر این انقلاب بر دین و کلیسا تردیدناپذیر است و در واقع کلیسا مهم‌ترین قربانی آن بود. این امر به دلیل رابطه بسیار تنگاتنگ دین و دولت در فرانسه بود. کلیسای کاتولیک دین دولت محسوب می‌شد و هر کس رژیم قدیم را منکر می‌شد باید منتقد کلیسای کاتولیک نیز می‌بود. لذا این انقلاب هر چند در وهله اول انقلابی سیاسی و اجتماعی بود، پیامدهای اجتناب‌ناپذیری برای دین داشت. چنان‌که قبلاً بیان شد این انقلاب مسبوق به تحولات فکری و فرهنگی و فرایند عرفی شدن بود، لذا دیگر دوره حکومت دینی قرون وسطا که پاپ تجسم آن بود و نیز دوره حکومت مطلقه پادشاهانی مانند فردریک و

جوزف گذشته بود. نمایندگان مردم، تشکل یافته تحت عنوان مجمع ملی در سال ۱۷۸۹ در «ورسای» گرد هم آمدند و دموکراسی جدید را پی ریزی کردند.

انقلاب که با خشم توده‌های مردم و تحت نوعی ایدئولوژی عمل‌گرا هدایت می‌شد با شعار آزادی (بُعد سیاسی)، برابری (بُعد اجتماعی) و برادری (بُعد عقلی) همراه بود. سرانجام در ۱۴ جولای ۱۷۸۹ لوئیس شانزدهم ناگزیر شد، انقلاب و استقلال مجمع ملی را به رسمیت بشناسد. بالاخره مجمع ملی الغای همه حقوق فئودالی، و فروپاشی رژیم قدیم را اعلام، و راه را برای اعلامیه، حقوق بشر و حقوق مدنی در ۲۶ آگوست ۱۷۸۹ باز کرد.

مجمع ملی در وهله اول برای از بین بردن فسادهای مالی دولت، اقدامات انقلابی مهمی انجام داد؛ از جمله دارایی‌های کلیسا را مصادره کرد و درآمدهای روحانیون را محدود، صومعه‌ها را از بین برد. این اقدامات موجب حرکت‌های ضدانقلابی به ویژه در شهرهای کوچک گشت که به نوبه خود دشمنی با کلیساها و دین را در میان انقلابیون فرانسه برانگیخت. اقدام دیگر انقلابیون تشکیل کلیسای ملی و مستقل از رم و با روح آزادی‌های فرانسوی بود. این کار مقاومت زیادی را در میان روحانیون ایجاد کرد و از طرف دیگر موجب تندروی‌های شدیدی از سوی انقلابیون شد. هر روحانی می‌باید نسبت به ساختار مدنی سوگند وفاداری یاد می‌کرد. بسیاری از روحانیون از این کار سرباز زدند و همگی مناصب خود را از دست دادند. رم و شخص پیوس ششم نهاد مدنی سال ۱۷۹۱ را بی اعتبار دانست و فلسفه «حقوق بشر» را مضمضکننده، و آزادی انتخاب دین، عقیده و مطبوعات، و برابری همه انسان‌ها را منکر شد. با این کار روابط دیپلماتیک میان فرانسه و رم قطع شد و کلیسای کاتولیک رومی دشمن بزرگ تحول انقلابی قلمداد شد.

سرانجام جدایی کامل از الگوی قدیم دین پیش آمد. شاید علت اساسی این شقاق کامل وضع دینی فرانسه بود، زیرا این کشور نهضت اصلاح دینی پروتستان را تجربه نکرده بود. به عبارت دیگر، کشورهایی که نهضت اصلاح دینی در آنها رخ داده بود علی‌رغم همه انتقادهایی که به دین وجود داشت هنوز عقیده به خدا و دین در آنها وجود داشت. اما در فرانسه عکس‌العمل‌های شدید کلیسا نسبت به تحولات جدید علاوه بر این که خود کلیسا را قربانی خود ساخت نوعی دل‌زدگی شدید نسبت به دین و کلیسا را نیز به بار آورد. اقتضائات جدید حاصل از این انقلاب را در مقابل اقتضائات نظام

کلیسای رومی اینگونه می‌توان نشان داد:

- پایان نظام مطلقه در برابر حفظ نظام مطلقه در نظام کلیسای رومی
- از بین رفتن مقامات کلیسایی در برابر حفظ مقامات کلیسایی
- حقوق بشر و شهروندی در برابر محکومیت حقوق بشر
- حاکمیت مردم در برابر محرومیت مردم و روحانیون از انتخاب اسقف‌ها و پاپ‌ها
- تقسیم قدرت (مقتنه، مجریه، قضائیه) و در برابر آن در نظام رومی همه قدرت‌ها در دست اسقف‌ها به ویژه پاپ
- برابری در مقابل قانون در برابر نظام طبقاتی روحانی و عامی در نظام رومی
- انتخابات آزاد در همه سطوح در برابر انتصاب به واسطه مرجعیت اعلا (اسقف‌ها و پاپ‌ها)

- برابری همه ادیان در برابر دین دولتی کاتولیک

همچنین تحولاتی در امور اجتماعی به وجود آمد: فهرست حقوق بشر جایگزین آیین مسیحی، و قوانین دولتی جایگزین قانون کلیسایی شد. پرچم فرانسه جایگزین صلیب، معلمان جایگزین کشیشان، نام‌های ملی جایگزین نام‌های دینی محله‌ها و شهرها و خیابان‌ها گشت... و احترام به شهدای قهرمان جایگزین احترام به قدیسان گشت.

نتیجه این تحولات در فرانسه، شکاف میان امور دینی و غیر دینی و در واقع شکل‌گیری دو فرهنگ متخاصم بود: فرهنگ جدید افراد غیر روحانی جمهوری خواه، جنگ طلب و بورژوازی حاکم، و فرهنگ پاپی یا شبه‌فرهنگ کلیسا و سرانجام حرکت آهسته کلیسای رسمی کاتولیک به سوی نوعی انزوای فرهنگی. (کونگ، کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۱)

سرانجام انقلاب بزرگ فرانسه به دست ناپلئون بناپارت افتاد. او بر ارزش‌های انقلاب تسلط یافت و به آنها پایان داد و با جنگ‌های خانمان‌سوز خویش موجب نابودی هزاران نفر گشت. بعد از ربع و وحشت‌های ناشی از انقلاب و جنگ‌های ویرانگر ناپلئونی آرزوی رسیدن به روزهای خوش همه جا نمایان گشت، تلاش‌های فراوانی در حوزه‌های پروتستان و کاتولیک برای بازگرداندن الگوی قدیم تحت عنوان «اراده خدا» صورت گرفت، نوعی دفاع از سلطنت به عنوان شکلی از دولت، دفاع از جامعه طبقاتی، دفاع از کلیسای سلسله‌مراتبی و دفاع از خانواده و دارایی به عنوان ارزش‌های اساسی شکل گرفت و مقام پاپی که سابقه مخالفت با انقلاب و مقاومت در برابر ناپلئون را داشت اینک تضمینی برای کارهای خود به دست آورده بود و دوباره مبدل به یک مرجعیت



اخلاقی گشت اما استقرار مدرنیته و ارزش‌های آن به گونه‌ای نبود که با وجود آنها بازگشت به الگوی قدیم میسر باشد، بلکه به اشکال دیگری تداوم یافت. فرانسه در اثر اقدامات افراطی انقلابیون و جنگ‌های ویرانگر ناپلئونی نتوانست تعیین‌کننده قدرت سیاسی باقی بماند. اما بریتانیای کبیر که انقلاب شکوهمند خود و پارلمان رسمی را به عنوان نظام سیاسی خود یک قرن قبل از فرانسه محقق ساخته بود، رهبری انقلابی دیگر تحت عنوان انقلاب صنعتی و تکنولوژیک را به عهده گرفت. این انقلاب مقدمه نظام اقتصادی جدید و در واقع تمدن جهانی گشت.

دموکراسی و انقلاب تکنولوژیک به پیشرفت‌های پیروزمندانه خود ادامه دادند: تحولات شگرفی در زمینه‌های راه‌سازی، برق، توسعه لوکوموتیو، کشتی بخار و تلگراف به وجود آمد. این تحولات مقدمه انقلابی بزرگ در حوزه تکنولوژی، فرایندهای تولید، اقتصاد روستایی، بازار و نیز در حوزه اندیشه و ساختارهای اجتماعی بود. این تحول بزرگ همراه بود با انفجار جمعیت، انقلاب کشاورزی و توسعه نسجیده شهری. اینک جامعه بورژوا-کاپیتالیستی جایگزین جامعه بی‌روح اشرافی شد و در آن «صنعت» و «صنعتی‌بودن» ارزش تلقی شد.

اما این فرایند صنعتی شدن که جهانی شده بود در درون خود متحمل نزاع‌هایی شد. بخش‌های عظیم جمعیت کارگری متحمل رنج‌های فراوانی می‌شد؛ دستمزدهای پایین، ساعات کار زیاد، شرایط نامطلوب زندگی، عدم امنیت اجتماعی و بهره‌کشی از زنان و کودکان منجر به واکنش طبقه کارگر شد. در نیمه دوم قرن نوزدهم در مواجهه با سلطه بی‌حد و حصر سرمایه‌داری خصوصی، نهضت سوسیالیسم به وجود آمد و به جای آزادی فردی (تعلق خاطر اساسی لیبرالیسم) به نحو روز افزونی، عدالت اجتماعی و نظام عادلانه اجتماعی (تعلق خاطر عمده سوسیالیسم) به دغدغه اصلی تبدیل شد.

در واقع فرایند مدرنیته در جریان رشد و توسعه خود به انقلاب صنعتی و ایدئولوژی‌های لیبرالیسم و سوسیالیسم رسیده بود که هر یک به نحوی، دین را به طور کلی و کلیسای کاتولیک را به صورت خاص به چالش می‌کشاندند. کلیسای کاتولیک که همیشه بازگشت به الگوی قدیم، سرلوحه برنامه‌های آن بود در پی جذب انبوه کارگرانی بود که به واسطه برخی اعمال کلیسایی آنها را از دست داده بود و از این‌رو خود را طرفدار فقرا و طبقات پایین نشان داد و به اقداماتی نظیر ایجاد نهضت‌های تبشیری، ایجاد مؤسسات خیریه و عام‌المنفعه و مهم‌تر از همه، تأسیس مجمع مردمی کاتولیک در

آلمان دست زد که در واقع بزرگ‌ترین مجمع کاتولیک در جهان بود.

پاپ پیوس نهم پس از آشنا شدن با اصلاحات لیبرالی، فرمان عفو عمومی صادر کرد و مردم با شور و شوق از او استقبال کردند و تحت حمایت او جماعتی از مردان و زنان تحت عنوان مجامع پیوس به وجود آمدند. استراتژی این مجامع استحکام در داخل و انزوا در خارج بود. در واقع در جهان مدرن، بی‌تفاوتی دینی، دشمنی با کلیسا و فقدان ایمان حاکم بود، اما در درون کلیسا تعمید، مریم‌گرایی، زیارت‌ها، شام‌های مقدس به آن گرما می‌بخشید.

از طرف دیگر مکتب نومذرسی سهم بسیاری در ایجاد نظام ضد مدرن داشت. کلیسا این مکتب را الهیات کاتولیکی معتبر برای همه کلیساها دانست. به دنبال این اقدام نهضت‌های احیای الهیاتی در کشورهای مختلف به ویژه در دانشکده‌های دولتی آلمان بروز یافت و، تعدادی از اساتید اخراج شدند، حتی آثار برخی از آنان در فهرست آثار ممنوعه قرار گرفت، الایدانان اصلاح طلب منزوی شدند و به همراه تعداد بی‌شماری از الایدانان و منتقدان کلیسا، پدران فلسفه جدید، یعنی دکارت، پاسکال، مالبرانش و اسپینوزا، همراه با تجربه‌گرایان انگلیسی هابز، لاک و هیوم محکوم شدند. کتاب نقد عقل محض کانت، آثار روسو، ولتر، جان استوارت میل و نیز آثار مورخان بزرگی مانند گیبون، کندرک، رانک و تاین ممنوع شدند. کلیسای کاتولیک وارد بحثی جدی و انتقادی با سکولاریزم و الحاد جدید نشد، بلکه از همان ابزارهای قدیم، یعنی صدور محکومیت‌ها و دفاعیه‌های کلیشه‌ای استفاده کرد. (کونگ، کلیسای کاتولیک ۲۰۰۱)

ناگفته نماند که تلاش‌های ضد اصلاحی فقط مختص حوزه‌های کاتولیک نبود، بلکه در حوزه آیین پروتستان نیز اقدامات مشابهی انجام می‌گرفت. کلیساهای پروتستان نیز به سمت احیا کشیده شدند، اما به روش دیگری؛ در آنها به دلیل عدم وجود یک الگو و مرجعیت رسمی، شعار احیا، بازگشت به الگوی قدیم نبود، بلکه بازگشت به نوعی فرقه‌گرایی همراه با زهدگرایی جدید و نوعی راست‌کیشی جدید لوتری بود که در عبادت، الهیات، موعظه و نظام کلیسایی سمت و سوی راست‌کیشی قرن هفدهم را داشت. این تعبیر پروتستانی از احیا در دانشکده‌های الهیات و در میان روحانیون آلمان به ویژه در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ به اوج خود رسید. مواجهه سنت‌گرایان پروتستان با مدرنیته واقعاً بهتر از مؤمنان سنتی کاتولیک نبود. مدرنیته اینک به شکل الحاد فویرباخ، شوپنهاور، مارکس و نیچه به اوج خود رسیده بود. سنت‌گرایان (کاتولیک و پروتستان)

نمی‌توانستند به عقب بازگردند و تصور کنند که چه مقدار جهان اطرافشان تغییر کرده است. پروتستان‌های محافظه‌کار نیز مانند پاپ‌ها حقوق بشر و دموکراسی را انکار می‌کردند. به هر حال آشکار شد که دموکراسی جدید و نظام رومی با هم در تقابل اند و در واقع مانند آب و آتشند. در این میان، دنیای مدرن راه خود را می‌رفت و متأثر از آرمان‌شهر عقب‌مانده دیوان‌سالاری دولت-کلیسا که در ماتم قرون وسطا و دشمن اصلاحات بود، نبود. آشکار گشت که حتی رمانتیسم و نهضت احیای سیاسی بعد از آشوب‌های انقلاب فرانسه نمی‌توانند پیشرفت پیروزمندانه مدرنیته را متوقف سازند، بلکه برعکس، در قرن نوزدهم علوم طبیعی و پزشکی بیش از پیش پیشرفت کردند و همراه با علوم طبیعی، تاریخ‌شناسی انتقادی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به پیشرفت‌های مهمی دست یافتند. در بعد اجتماعی نیز تحولی تدریجی به سوی نظام‌های پارلمانی مشهود بود.

این تحولات به همراه غلبه ایدئولوژی جدید لیبرالیسم و بعد سوسیالیسم فضایی را برای تفاسیر جدیدی از مسیحیت مساعد ساخته بود. در واقع این کار در سایه توجه بیشتر به دنیای جدید که به سرعت در حال تحول بود صورت می‌گرفت. این تفاسیر منتهی به نوعی کثرت‌گرایی در نظام کلیسا، الهیات و تدین شد که در آیین پروتستان منجر به شکل‌گیری احزاب و گروه‌های انحصارگرا شد. گاهی از این فرایند به عنوان فروپاشی مسیحیت یاد می‌شود.

از پیامدهای این کثرت‌گرایی تشکیل گروه افراد «ناهمرنگ با جماعت» در انگلستان بود که در ابتدا از نوآوری‌های سیاسی-اجتماعی حمایت کردند، اما بعدها بر ویژگی‌های خاص خود به عنوان کلیساهای آزاد و نیز بر مرجعیت خود تأکید کردند. آنان هیچ اصلاح سیاسی‌ای ایجاد نکردند و سرانجام با قبول نیازهای طبقه متوسط به بومی شدن و سطحی شدن ناهم‌رنگی با جماعت در انگلستان انجامید. در آلمان کلیساها از کارگران دور شدند و تفکر ماتریالیستی و الحادی گسترش یافت و کسانی از نتایج تاریخ‌شناسی انتقادی و شکوفایی علوم طبیعی علیه کلیسای مسیحیت بهره‌برداری کردند. خلاصه، فرایند سکولار شدن که با فلسفه، علم و تکنولوژی جدید آغاز شده بود با دموکراسی و صنعتی شدن به اوج خود رسید، و نوعی قبول و اقبال به دنیا در پرتو دین مسیحی ممکن گشت. فلسفه، علم، اقتصاد و سیاست، قانون، تعلیم و تربیت و فرهنگ از قید و بند کلیسا آزاد شدند. برای اولین بار در تاریخ اروپا نوعی جهان‌بینی ضدکلیسایی و

ساحت وجودی دیگری ندارد نیست. حتی در خود فلسفه جدید، پاسکال به عنوان فیلسوف، ریاضی دان و پزشک به مبالغه دکارت درباره عقل و تلاش‌های او برای ساخت یک علم واحد بر اساس ریاضیات ایراد گرفت و اظهار داشت که نه تنها عقل، بلکه ساحت‌های دیگر وجود انسان، از جمله اراده و احساس، تخیل و میل، عواطف و احساسات نیز حق حیات دارند. در اوج عصر روشنگری شلایرماخر توجه دوستان خود را به اهمیت تجربه، اهمیت معرفتی احساسات و ساحت درونی انسان جلب کرد. بنابراین نقاد مدرنیته این پرسش را به حق مطرح می‌کند که آیا روش‌ها و علم نباید ابزارهایی برای انسانی کردن انسان‌ها باشند نه یک هدف مطلق؟ آیا ریاضی کردن، کمی کردن و صوری کردن امور برای سرپوش گذاشتن بر امور کیفی انسان‌ها، کفایت می‌کند؟ امروزه آشکار شده است که خودمطلق بینی عقل که مدعی است همه چیز را باید با آن سنجید و به هیچ سنتی احترام نمی‌گذارد و برای هیچ چیز تقدس قائل نیست، از دست رفته است. امروزه با یک رویکرد کل نگر، «عقل ابزاری» در همه ابعاد مورد تردید واقع شده و عقل مجبور است که مشروعیت خود را تبیین کند. حتی در علوم طبیعی بعد از تئوری نسبیّت انشتین و مکانیک کوانتوم هاینبرگ نوعی تفکر کل نگر استقرار یافته و بنابراین نوعی تحول الگویی در فیزیک مکانیکی مدرنیته در کار است.

نقد ایده پیشرفت: این واژه با وجود این که به لحاظ تعریف و معنا دارای ابهام است و یک تعریف جامع و واضحی از آن در دست نیست، اما مطابق آنچه طرفداران این ایده بیان داشته‌اند بدین معناست که در دوره مدرن به دلیل تحولاتی که در حوزه‌های مختلف انسانی رخ داد وضع عمومی زندگی انسان از گذشته بهتر شد و این بهبودی پیوسته رو به بهتر شدن بوده است. اما به نظر می‌رسد که در اینجا نیز نوعی مبالغه در کار است. شکی نیست که با دستاوردهای مدرنیته تحولات مفیدی در وضع زندگی انسان‌ها پیش آمد، اما نباید از کنار آثار سوء آنها به راحتی گذشت. اگر در گزارش خلقت عهد قدیم می‌خوانیم که خداوند انسان را به مهار زمین فرا می‌خواند (پیدایش، ۱: ۲۸) قطعاً این مهار به معنای استفاده مسئولانه و توأم با محبت از طبیعت است، نه تخریب و نابودی آن. آیا دستاوردهای مشکل آفرین انسان مدرن که خود را عقلاً بالاتر از طبیعت قرار داده و تمام توانایی‌های خود را برای مهار و کنترل آن به کار بسته مسئول صدمات بی شمار و تخریب بنیان‌های حیات طبیعی نیست؟ در بسیاری از موارد آنچه پیشرفت به نظر رسیده در واقع جهت عکس داشته است. در واقع پیشرفت دائمی، عام و دارای قدرت مطلق که خدای

بزرگ مدرنیته با فرمان سخت خود که «شما باید... بیشتر و بیشتر، بهتر و بهتر و قوی تر و قوی تر شوید» خواسته است، چهره مخرب و دوگانه خود را آشکار سازد. امروزه بهای سنگینی را که ما برای این نوع پیشرفت پرداخته‌ایم همه روزه در مقابل چشمان خود در رسانه‌های گروهی می‌بینیم و می‌شنویم: کمبود منابع، مشکلات حمل و نقل، آلودگی محیط، تخریب جنگل‌ها، باران‌های اسیدی، زباله‌های فراوان، انفجار جمعیت، بیکاری فراوان، جنگ‌افزارهای کشتار جمعی و... آیا انسان رو به پیشرفت قادر خواهد بود که بر این مسائل غلبه کند؟

نقد ایده ملت: ملی‌گرایی که در دوران مدرنیته به وجود آمد و ایده ملت را مطلق ساخت به نظر می‌رسد که حداقل بعد از جنگ اول جهانی از دست رفته است. حداقل در جامعه اروپایی از کشتارهای مخوف ملت‌ها در جنگ‌های اول و دوم جهانی گرفته تا قتل و کشتار مردمان بی‌گناه در گوشه و کنار کشورهای مختلف، این امر آشکار شد که ایدئولوژی ملی‌گرایی نتوانسته است ایده ملت را به عنوان یک ارزش مهم در دوران مدرن مستقر سازد. بعد از آن، دو ایدئولوژی مهم دیگر ملی‌گرایی را تحت الشعاع خود قرار دادند؛ لیبرالیسم که نتوانست عدالت اجتماعی را محقق سازد و سوسیالیسم که آزادی فردی را از بین برد و سرانجام نظام‌های اجتماعی کاپیتالیسم و کمونیسم که نتیجه این دو ایدئولوژی بودند به همین سرنوشت دچار شدند.

عکس‌العمل‌های نادرست: بحث و نزاع درباره پایان مدرنیته از مدت‌ها قبل آغاز شده است. در واقع این بحث درباره ارزیابی مدرنیته و در نتیجه بحث درباره حال و آینده جهان ماست. در این باره سه نگرش مطرح شده است: فرامدرنیسم<sup>۱</sup>، پست‌مدرنیسم و سنت‌گرایی (ضد مدرنیسم).

طرفداران نگرش اول گویی چشم خود را بر واقعیت‌های تلخ دوران مدرن می‌بندند و اظهار می‌دارند که مدرنیته هنوز به ثمرات و نتایج نهایی خود نرسیده و با پیشرفت‌های علم و تکنولوژی و در واقع با علم بیشتر و تکنولوژی بیشتر سرانجام مدرنیته به سر منزل مقصود خواهد رسید. آنان نمی‌پذیرند که نهضت روشنگری نتوانست از بربریت و جرم‌های بی‌سابقه علیه انسانیت جلوگیری کند. آنان به این واقعیت که پایان دین، و مرگ خدا (که بارها و بارها اعلام شد) توهمی بیش نبود و بی‌توجهی گسترده به دین در علوم اجتماعی و فلسفه یک اشتباه محض بوده است، گردن نمی‌نهند. با کمال تعجب نماینده

این نگرش، یعنی فیلسوف آلمانی، یورگن هابرماس علیه «پست مدرنیسم» بحث می‌کند؛ بدون این که دربارهٔ تحولات عصر ما تأمل کند. از طرفداران این نگرش باید سؤال کرد که آیا می‌توان عقل را با خود عقل اصلاح کرد؟ آیا نواقص علم جدید و صدمات بزرگ تکنولوژی را با علم و تکنولوژی بیشتر می‌توان ترمیم کرد؟ علم و تکنولوژی می‌توانند در فروپاشی اخلاق سنتی مشارکت بجویند، اما تجربه‌های ما نشان می‌دهد که نمی‌توانند در ایجاد یک اخلاق جدید مشارکت داشته باشند. (کونگ، مسیحیت، صص ۷۷۰-۷۷۱)

پست مدرنیسم دیدگاهی است که در پی وصف تحولاتی است که واقعاً از مدرنیته به جای مانده‌اند؛ بدون این‌که با دیدگاهی بدبینانه دستاوردهای مدرنیته را به نقد و چالش در آورد. در این نگرش بازگشت به نوعی تفسیر واحد از جهان مطرح نیست، بلکه تکثیر اشکال زندگی، الگوهای عمل، بازی‌های زبانی، نظام‌های اقتصادی، الگوهای اجتماعی و جوامع دینی مطمع نظر است. این نگرش نیز نمی‌تواند خود را از بحران مدرنیته خارج بداند؛ زیرا در حالی که پایان مدرنیته را اعلام می‌دارد تنها نسبیّت یا پلورالسیم افراطی را به عنوان بدیل آن عرضه می‌دارد. بنابراین این پرسش انتقادی را می‌توان مطرح کرد که: آیا با اموری نظیر بی‌حساب و کتانی، در هم آمیختن همه چیز، هرج و مرج در تفکر و سبک، همهٔ امور را به طرز روش‌شناختی دیدن و اخلاقی دانستن چیزی که لذت آور است، می‌توان بر تنگناهای مدرنیته فائق آمد؟ مدرنیته با همهٔ نواقص و تناقضاتش با این امور پایان نمی‌یابد، بلکه به اشکال دیگری تکرار می‌شود.

سنت‌گرایی: سنت‌گرایان به ویژه کلیسای کاتولیک صرفاً می‌خواهند الگوی کاتولیک رومی قرون وسطا را حفظ کنند؛ الگویی که در آن آنان بیشتر قدرت و مرجعیت داشتند. بنابراین طبیعی است که آنان نه تنها علیه نهضت اصلاح دین، بلکه علیه نهضت روشنگری نیز موضع‌گیری کنند. بر اساس دیدگاه آنان در باب تاریخ، دور شدن (ارتداد) از پاپ و کلیسا در نهضت اصلاح دین ضرورتاً منجر به دوری از مسیح در عصر روشنگری و دوری از خدا در قرن نوزدهم و سرانجام افتادن در هرج و مرج قرن بیستم گشت. آنان پیش‌دآوری محافظه‌کارانه‌ای دربارهٔ گذشته دارند و بر همین اساس آرزوی بازگشت به «روزهای خوش گذشته» را در سر می‌پروراند. بنابراین تعجبی ندارد که آنان نوعی دیدگاه ضد روشنگری و احیای سیاسی کلیسا را در پوشش «انجیلی شدن مجدد» تبلیغ کنند؛ در حالی که پست مدرن‌ها پلورالسیم را تبلیغ می‌کنند سنت‌گرایان وحدت را به

شکل نوعی استبداد روحانی مطرح می‌کنند. نمونه بارز سیاسی آن لهستان است که در آنجا کوششی تحت عنوان «احیای معنوی اروپا» صورت گرفت. ابزارهایی که بدین منظور به کار برده شد عبارت بودند از: قوانین کنترل‌کننده رسانه‌های جمعی، قوانین محدودکننده اخلاق جنسی، جایگزینی ازدواج کلیسایی به جای ازدواج مدنی، محدودکردن تعالیم دینی به مدارس روحانی و احیای نفوذ هر چه بیشتر کلیسا. نتیجه این سیاست دوری گروه‌های زیادی از مردم به ویژه جوانان از کلیسا و در نتیجه از مسیح و سرانجام از خدا شد (کونگ، کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۱). این امر درباره بنیادگرایان پروتستان نیز صادق است؛ آنان نیز می‌خواستند به یک روش پیش‌کوپرنیکی و پیش‌داروینی در الگوی نهضت اصلاح دینی قرن شانزدهم باقی بمانند و در حالی که سنت‌گرایان کاتولیک از حمله بی‌امان مدرنیته، به پاپ به عنوان روحانی خطاناپذیر پناه می‌بردند، بنیادگرایان پروتستان به کتاب مقدس پناه می‌بردند.

به هر حال، فرامدرنیسم، پست‌مدرنیسم و سنت‌گرایی همه تلاش‌های ناامیدانه و نادرستی علیه مدرنیته هستند که بی‌نتیجه بودن آنها امروزه کاملاً آشکار شده است. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که عکس‌العمل درست نسبت به آثار سوء مدرنیته چیست؟ به عبارت دیگر، با نفی و اکنش‌های رایج، شیوه مناسب در برخورد با مدرنیته، شیوه‌ای که به گونه‌ای میان سنت و مدرنیته جمع کند چیست؟

هانس کونگ پاسخ را در قالب دیدگاهی که خود آن را پست‌مدرنیسم واقعی می‌داند می‌جوید و اظهار می‌دارد که اگر مسیحیت بخواهد باقی بماند و اگر آیین کاتولیک نخواهد همیشه به صورت یک فرهنگ فرعی باقی بماند ناگزیر باید از یک طرف شکل انسانی مدرنیته را بپذیرد و از طرف دیگر در برابر قید و بندهای غیر انسانی و آثار مخرب آن مقاومت کند. مسیحیت باید با یک تحلیل جدید، کل‌گرا و کثرت‌گرا از هر دو موضع فرامدرنیسم و پست‌مدرنیسم رایج فراتر رود و به پست‌مدرنیسم واقعی برسد. با هر بیان و هر اصطلاحی که بخواهیم از پسا‌تجدد سخن بگوییم در این واقعیت نزاعی نیست که از جنگ‌های اول و دوم جهانی به بعد، ما وارد قلمرو جدیدی شده‌ایم. در این قلمرو جدید می‌خواهیم تحولاتی را که در پس مدرنیته باقی مانده است وصف و نقد کنیم. قطعاً در یک الگوی واقعاً پست‌مدرن انواع فراوانی از الگوهای زندگی، الگوهای عمل، بازی‌های زبانی، علوم مختلف، نظام‌های اقتصادی و مدل‌های اجتماعی گوناگونی وجود دارد. اما نکته مهم این است که این تکثر مانع پی‌جویی یک توافق اجتماعی بنیادی

نیست. ما نباید پست مدرنیته را صرفاً به معنای رمانتیک کردن معماری و جامعه، یا یک تئوری ناظر به سازمان‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و دینی بدانیم، بلکه مراد از پست مدرنیسم واقعی تلاش‌هایی است که در یک مجموعه جهانی جدید (از جنگ جهانی اول به بعد) برای متحداختن اعتقادات انسانی (شامل باورهای مؤمنان و غیرمؤمنان) برای رسیدن به یک توافق اساسی صورت می‌گیرد. جامعه جهانی تکثرگرای دموکراتیک باید به این توافق اساسی برسد و در رسیدن به این مهم نمی‌تواند نقش دین را نادیده بگیرد. دین سرشار از بنیان‌های انسانی‌ای است که با تکیه بر آنها می‌توان اساس این توافق را پی‌ریزی کرد. در این فضا که تحول الگویی از مدرنیته به پست مدرنیته کاملاً آشکار است مسیحیت و ظایف جدید فراوانی دارد. این وظایف با ساحت‌های مختلفی از واقعیت ارتباط پیدا می‌کنند: ساحت کیهانی (انسان و طبیعت)، ساحت انسان‌شناختی (مرد و زن)، ساحت سیاسی اجتماعی (فقر و غنا) و ساحت دینی (انسان‌ها و خدا). در این ساحت‌ها پرسش‌های مختلفی برای ادیان به ویژه مسیحیت مطرح می‌شود؛ در ساحت اول این پرسش مطرح است که آیا در دوره پست مدرن به جای بهره‌کشی و تخریب طبیعت نوعی مشارکت در طبیعت ضروری نیست؟ ادیان مختلف به ویژه ادیان ابراهیمی چگونه می‌توانند در قالب الگوی پست مدرنیته در ایجاد نوعی تحول در آگاهی انسان‌ها نسبت به طبیعت، مشارکت جویند؟ در ساحت دوم این پرسش مطرح است که آیا برابری زنان و مردان یک ضرورت نیست؟ ادیان مختلف به ویژه ادیان ابراهیمی چگونه می‌توانند، بر اساس یک احساس زن‌گرایانه دینی، در تحقق حقوق سیاسی و اجتماعی انسان‌ها سهیم باشند؟ در ساحت سوم این پرسش مطرح می‌شود که آیا عدالت توزیعی بین‌المللی برای همه مردم ضروری نیست و نحوه مشارکت ادیان در این امر چگونه است؟ در ساحت چهارم این پرسش مطرح می‌شود که آیا در قلمرو جدید نباید نوعی گشودگی نسبت به یک واقعیت اساسی و نهایی که ادیان ابراهیمی آن را خدا می‌نامند وجود داشته باشد؟

نباید تصور شود که پرسش‌های مربوط به سه ساحت اول صرفاً سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌اند؛ آنها ماهیتی عمیقاً اخلاقی و دینی دارند و انسان‌های پست مدرن ناگزیرند که آنها را جدی بگیرند و به آنها پاسخ دهند. بنابراین ملاحظه می‌کنیم که در پایان مدرنیته هنوز از دین سخن به میان می‌آید و ادیان تحت سلطه مدرنیته در نیامده‌اند و همچنان زنده‌اند.