



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.6, No. 12, Fall & Winter 2025-
2026, pp 43-74

Theological Foundations and Tasks of Secular Theology¹ from the Perspective of Gogarten

Ehsan Shakuri Nezhad ²

Abstract

Christian theology has responded in a variety of ways to the challenges of the modern world and its emerging problems. These responses have ranged from open conflict and sharp criticism to efforts at empathy and mutual understanding. Among these challenges, the issue of secularization stands out as one of the most complex phenomena the Church has encountered. It took several centuries for the Christian Church to come to terms with secularization and to accept the processes of differentiation, institutional separation, and the reduction of its traditional social roles. Initially, secularization was met with strong resistance and rejection by many Christian theologians, who viewed it as a serious threat. However, over time, a number of theologians reconsidered their positions and retreated from their earlier critiques. In confronting this challenge, they began to articulate interpretations from within the Christian tradition that resonate more closely with the perspectives of scholars in the humanities and with the findings of empirical research in this field.

This study seeks to examine the works and views of Friedrich Gogarten in relation to this issue. The findings suggest that the roots of secularization can, in fact, be traced back to the Bible itself. Furthermore, it becomes evident that Gogarten, in his effort to preserve Christianity while fostering as much harmony as possible between modernity and secularization,

¹ . **Research Paper**, Received: 24/7/2025, Confirmed: 19/3/2025.

² . Doctor of Religions in Christian Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (eh.shakuri@gmail.com).

develops a distinct theological framework—one that may appropriately be described as a *theology of secularization*.

Keywords: Christianity, The Bible, Gogarten, Modernity, Secularization.

Introduction

The terms *secularism* and *secularization* are often used interchangeably—particularly in Persian academic discourse—but this usage overlooks an important conceptual distinction. Although the two concepts are related at certain points, their differences are significant and should not be ignored.

Secularism primarily refers to an intellectual or ideological position. It encompasses efforts to replace religious explanations with non-religious or customary ones and to articulate theoretical justifications for separating religious institutions from political authority. Secularization, by contrast, refers to a historical process. It describes the gradual transformation through which the Church has relinquished many of its traditional social functions and accepted a differentiation of roles within society. For this reason, theologians have often criticized scholars in the humanities, viewing them as advocates of secularism and supporters of secularization. Nevertheless, within theological circles—particularly among Protestant thinkers—there have always been individuals whose perspectives align more closely with those of humanities scholars and with empirical findings. In some cases, their theological reflections can even be understood as providing a foundation for the very process of secularization.

The height of this intellectual convergence between theologians and humanities scholars can be traced to the period leading up to the mid-twentieth century. During this time, figures such as Gogarten, Bonhoeffer, Cox, and others advanced the provocative claim that not only is secularization compatible with Christianity, but that its very foundations can be found within the Bible itself. To support their arguments, they frequently revisited the writings of the early Church Fathers and drew on their theological insights. In this sense, the modern era may be understood as a period marked by increasing reconciliation between Christian theology and the realities of secularization. Building on this background, the present study aims to demonstrate that Gogarten's theological thought represents a significant development in this field. By seeking to establish a meaningful harmony between modernity and secularization, Gogarten articulates a new form of theology—one that may be described as a theology attentive to, and engaged with, secular phenomena.

The term *secular* itself may be understood as expressing humanity's persistent and, in many ways, inevitable striving toward the realization of its own capacities and potential. From a theological perspective, one might trace the origins of this secular impulse back to the biblical narrative of the Garden of Eden. In that primordial setting, human curiosity awakened a desire for knowledge in Adam and Eve. With the loss of immediate access to divine life and the onset of hardship—manifested in suffering, natural disasters, and disease—human beings were nevertheless granted the possibility of survival through divine generosity. At the same time, responsibility for earthly existence was entrusted to humanity itself. In this way, a kind of implicit covenant emerged: human beings were granted a sphere of worldly responsibility and agency. Accordingly, by engaging thoughtfully with their environment, they are able to sustain life and make purposeful use of the world. From this perspective, it can be said that it was God's will for humanity to assume responsibility for life on earth. Historically, Christian theological reflection—from its earliest beginnings through the Middle Ages—was primarily centered on God and the divine attributes. However, with the advent of the Enlightenment and the rise of modernity, new intellectual movements such as humanism and rationalism began to shift the focus of theological inquiry. Increasingly, attention turned toward the human being—toward human capacities, talents, and possibilities. This shift contributed to the emergence of new forms of theology beginning in the nineteenth century. Importantly, this development did not entail the rejection of God or the elimination of religion from human life. Rather, it involved an effort to reinterpret the relationship between the divine and the human by exploring how divine attributes might be reflected or mediated through natural and empirical processes. As a result, human beings came to be seen as possessing the capacity to confront and resolve their own problems.

From Gogarten's perspective, secularization carries multiple meanings. First, it signifies the *desacralization of the world*. In this process, belief in multiple gods, spirits, and demonic forces diminishes, and the world itself is no longer regarded as a sacred, divine cosmos encompassing humanity. Gogarten interprets the Apostle Paul's discussion of meat offered to idols as an early example of this desacralization and as an expression of emerging Christian freedom. However, he emphasizes that desacralization is not an unqualified good; rather, it must be guided and limited by the broader demands of Christian faith, with its appropriate meaning discerned within specific contexts.

The second meaning of secularization concerns the differentiation of the sphere of faith, a concept closely linked to the idea of *adoption* (or adopted sonship). This notion highlights that the individual stands before God as a responsible agent—accountable both to God and to the world. Consequently, human activity in areas such as science, art, politics, and family life must proceed according to the principles of human reason.

Conclusion

Gogarten draws a clear distinction between secularization and secularism. In his view, secularism represents a form of submission to an overarching ideological system, much like religion itself. Secularization, by contrast, is understood as an ongoing human endeavor aimed at achieving integration between the individual and the social world. From this perspective, secularism entails the loss of genuine independence, whereas secularization serves to preserve it. One important implication of this distinction is the recognition of two distinct yet non-interfering spheres: faith and reason. These domains do not encroach upon one another; rather, the influence of faith upon reason is indirect, shaping the manner in which actions are carried out rather than dictating their content. Another significant implication is that God is encountered not through external structures, but within the depth of human awareness—specifically, in the sense of responsibility toward the world. In this light, Gogarten's project can be understood as an effort to safeguard Christianity while engaging constructively with the process of secularization. His work not only reflects a deep sympathy for the insights of humanities scholarship and empirical research, but also advances a more ambitious claim: that the roots of secularization are embedded within the Bible itself. Consequently, even God and Jesus Christ may be seen as participating in this historical and theological process.

Resources

- Coles, Robert (1999). *The Secular Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- De Gruchy, John W. (2004). "Bonhoeffer." In *The Blackwell Companion to Modern Theology*, edited by Gareth Jones. Oxford: Blackwell.
- Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gogarten, Friedrich (1956). *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag.
- Gogarten, Friedrich (1952). "Entscheidung im Nichts." *Eckart*, Vol. 21. Berlin: Eckart Verlag.



مبانی الهیاتی و وظایف الهیات سکولار از دیدگاه گوگارتن^۱

احسان شکوری نژاد^۲

چکیده

الهیات مسیحی در مواجهه با جهان جدید و مسائلی که پیش روی آن قرار داده، واکنش‌های مختلفی داشته است. این واکنش‌ها از ستیزه و نقد تا هم‌دلی و هم‌زبانی قابل صورت‌بندی هستند. موضوع سکولاریزاسیون یکی از آن مسائل پیچیده جهان مدرن است که کلیسا با آن مواجهه داشته است. قرن‌ها طول کشید تا کلیسای مسیحی با این پدیده کنار آمده و به تمایز، تفکیک و تقلیل نقش تن دهد. به دنبال آن، بسیاری از مسئولیت‌هایی که به صورت سنتی برعهده کلیسا بود، به نهادهای مدنی و اجتماعی واگذار شد. سکولاریزاسیون در آغاز توسط الهی‌دانان مسیحی به عنوان یک چالش نقد و انکار می‌شد. مشاجرات الهی‌دانان و اندیش-مندان علوم انسانی تصویر روشنی از این مواجهه است. اما طولی نکشید که شماری از الهی‌دانان از ادعاها و نقدهای اولیه عقب نشستند. کار تا جایی پیش رفت که آنان با ارائه شواهدی از درون مسیحیت تلاش کردند تا سکولاریزاسیون را سازگار با تعالیم کتاب مقدس دانسته و برای آن توجیهات الهیاتی ارائه بدهند. این تحقیق که ماهیتی کیفی و اسنادی دارد، در تلاش است به مطالعه آثار و آرای فریدریش گوگارتن، یکی از الهی‌دانان برجسته

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۴/۶/۲۲.

۲. دکتری الهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

(eh.shakuri@gmail.com).



در این زمینه پردازد. شیوه تحلیل داده‌ها در این پژوهش تحلیل محتوای عرفی است. نتایج این تحقیق این موضوع را نمایان می‌کند که مبانی سکولاریزاسیون را می‌توان در کتاب مقدس یافت. هم‌چنین روشن می‌شود که گوگارتن با هدف بقای مسیحیت و ایجاد هم‌دلی هرچه بیش‌تر میان مدرنیته و سکولاریزاسیون نوع جدیدی از الهیات را بازآفرینی کرده که می‌توان آن را الهیات ناظر به سکولاریزاسیون نامید.

کلیدواژگان: مسیحیت، کتاب مقدس، گوگارتن، مدرنیته، سکولاریزاسیون.

۱. مقدمه

اگرچه معمولاً و به اشتباه دو مفهوم سکولاریسم (secularism) و سکولاریزاسیون (secularization) دست‌کم در ادبیات فارسی به یک معنی به کار می‌روند، اما تفاوت ماهوی این دو اصطلاح را نباید نادیده گرفت. ممکن است که این دو اصطلاح در نقاطی با هم پیوندی داشته باشند، با این حال توجه به تفاوت آن‌ها بسیار اهمیت دارد. سکولاریسم بیش‌تر از اندیشه‌ای که تلاش می‌کند تا تبیین‌های عرفی را به جای تبیین‌های دینی بنشانند و یا مبانی نظری تفکیک نهاد دین و سیاست را نظریه‌پردازی کند، دفاع می‌کند. در حالی که سکولاریزاسیون به یک واقعیت بیرونی اشاره دارد که به دنبال آن کلیسا به تفکیک نقش‌های اجتماعی تن داده و بسیاری از مسئولیت‌های اجتماعی‌ای را که به صورت سنتی برعهده گرفته بود، واگذار کرد. به همین دلیل، الهی‌دانان همیشه اندیش‌مندان علوم انسانی را به عنوان مدافعان و گسترش‌دهندگان نظریه سکولاریسم و حامیان سکولاریزاسیون مورد انتقاد قرار می‌دادند. با این حال، همیشه در میان الهی‌دانان که البته بیش‌تر پروتستان هستند، افرادی بودند که تفکرات الهیاتی آنان به اندیشه‌های دانش‌مندان علوم انسانی و یافته‌های علوم تجربی در این زمینه نزدیک‌تر بوده‌اند. به‌طوری که تفکرات آنان را می‌توان به عنوان

اساس و مبناي الهیاتی سکولاریزاسیون در نظر گرفت. اوج این هم‌دلی الهی‌دانان با دانش‌مندان علوم انسانی در زمینه امر سکولار به پیش از نیمه دوم قرن بیستم باز می‌گردد. این تاریخ به زمانی اشاره دارد که برخی از افراد هم‌چون گوگارتن، بُن‌هوفر، کاکس و دیگران با ارائه نظریه‌هایی ادعا کردند که نه تنها مبانی سکولاریزاسیون با کتاب مقدس قابل جمع است، بلکه می‌توان پایه و اساس آن را در کتاب مقدس نیز یافت. آنان برای اثبات ادعاهای خود گاه به دوره آبای مسیحی بازگشته و به اندیشه‌های آنان ارجاع می‌دادند. از این‌رو، می‌توان دوران مدرن را روزگار آشتی و سازش بیش‌تر الهیات مسیحی و سکولاریزاسیون دانست. این تحقیق بر مبناي آنچه که گذشت، می‌کوشد تا نشان دهد که اندیشه‌های الهیاتی گوگارتن به‌عنوان یک الهی‌دان پیش‌رو در این زمینه با ایجاد هم‌دلی میان مدرنیته و سکولاریزاسیون نوع جدیدی از الهیات را بنا کرده که می‌توان آن را الهیات ناظر بر پدیده سکولار نامید (شکوری نژاد، ۱۴۰۲، ص ۲۹۱).

۲. مفهوم پدیده سکولار در سنت کتاب مقدس

به نظر می‌رسد که مقوله پدیده سکولار ریشه در سنت کتاب مقدس دارد. خداوند در کتاب مقدس عبری همیشه منتظر انسان است و اماکن گوناگون عبادی‌ای وجود دارند که بر تجلیل از اولویت تقدس اصرار می‌کنند، اما انسان آشکارا تسلیم یا در پی دنیاگرایی است. این دنیاگرایی شامل انگاره‌ها و ارزش‌ها و عادات و دل‌بستگی‌هایی است که خاستگاه همگی آن‌ها زندگی زمینی انسان است. از این‌رو، واژه سکولار به معنای تلاش به ظاهر اجتناب-ناپذیر احساس و اشتیاق انسان در جهت شکوفایی قابلیت‌ها و توانایی‌های او است. پولس قدیس بر گام نخست چنین سکولاری تأکید کرده و چنین اظهار می‌کند که نگه داشتن آن در انسان آن را در همه نسل‌ها گسترش می‌دهد، تا زمانی که انسان به دو گزینش نخستین خداوند یعنی آدم و حوا بدون هیچ تهدیدی از ناپیدی و انقراض بازگردد. این

موضوع به‌خوبی نشان می‌دهد که انسان در زندگی زمینی همیشه با پدیده سکولار مواجه است. در واقع، برای نخستین بار پدیده سکولار در آن باغ افسانه‌ای در زمانه بسیار دور متولد شد، هنگامی که حس کنجکاوی شناخت را در آدم و حوا ایجاد کرد: «آن‌گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد» (سفر پیدایش: ۳: ۷). این موضوع بدین معنی است که انسان به یک آگاهی روشن و گاهی خوف‌ناک از خود و جهان اطراف خود و زمان و مکان دست یافت. نتیجه این موضوع عقلی بود که به دقت می‌نگریست و کنجکاوی و کاوش می‌کرد. اما این عقل بی‌درنگ ناگزیر بود با یورشی از هیجانات و احساسات انسانی مواجه شود. گرچه این آگاهی با نوع جدیدی از فعالیت ذهنی هدایت شد، اما انسان به زودی ناگزیر شد که بدترین معامله خود را انجام دهد. بدین معنی که حق حیات آسمانی خود را واگذار کرده و در عوض رنج بسیار فراوانی را جای‌گزین آن کند. نتیجه چنین دادوستدی این بود که سخاوت خداوند بقای نوع بشر را تضمین کرد و انسان نیز اجازه یافت با ظرفیت‌هایی به‌طور پیوسته رو به افزایش بهترین وضعیت سرنوشت خود را بسازد. ظرفیت‌هایی هم‌چون آزادی و نیاز به کاوش، تجربه و دانش‌ورزی درباره آن‌چه که انسان می‌بیند و لمس می‌کند، به بهترین شکل ممکن در او شکوفا شد. در واقع، نوعی توافق نانوشته‌ای به‌دست آمد و حقوق و مزایای سکولار انسان تأیید شد: «و خوف شما و هیبت شما بر همه حیوانات زمین و بر همه پرندگان آسمان، و بر هرچه بر زمین می‌خزد، و بر همه ماهیان دریا خواهد بود، به دست شما و تسلیم شده‌اند» (سفر پیدایش: ۹: ۲). بنابراین، انسان می‌تواند به محیط توجه کند و از آن همان‌گونه که از او خواسته شده، بهره بگیرد. پس نوع بشر می‌تواند هوش‌مندانه زنده بماند. اما این هدیه خداوند وابسته به جهان خارج با زیر پا گذاشتن اندیشه و قلب و روح انسان هم‌خوانی نداشت. به عبارت دیگر، یهودیت میثاقی پیروزی پیش‌رونده انسان را بر طبیعت خشن، تهدیدکننده و بالقوه ویران‌گر مورد توجه قرار داد که در عین حال به او هیچ مهلتی برای اندیشه و درک زندگی نداد. بدین معنی که حیوانات می‌توانند شکار انسان

باشند، اما حیوان درون او نیز می‌تواند به طور موردی قدرت‌مند یا پنهانی در پی شکار باشد. البته نه این که خداوند دل‌بستگی انسان به نگرش‌هایش و چرایی آن را نادیده گرفت. بلکه خداوند کتاب مقدس عبری همیشه مراقب و در حال امتحان کردن انسان است. در نهایت، به نظر می‌رسد که خداوند آماده است تا اجازه دهد که انسان در میان موجودات زنده تا پایان حیات بشری در این سیاره مسئول باشد. هم‌زمان خداوند می‌خواهد که بینش-های اخلاقی خود را بر انسان متمرکز کند. در واقع، خداوند می‌خواهد که مطمئن شود که انسان به اهمیت علاقه خداوند درباره چگونگی رفتار انسان، باورهای او و به ویژه چگونگی تکریم خداوند توسط انسان آگاه است. این فرض اخیر درباره خداوند توسط کارل بارت الهی‌دان قرن بیستم مطرح شد که خداوند به‌طور ضمنی در زندگی سکولار ما نقش ایفا می‌کند. بدین معنی که انسان به میزان کافی مطلوب هست تا دل‌بستگی ماندگار خداوند را به‌دست آورد. پس خودمشغولی‌های انسان از طریق اشتغال خداوند به او تأیید می‌شوند (Coles, 1999, pp 11 – 42).

۳. مبانی نظری الهیات سکولار

به نظر می‌رسد که تحولات پس از عصر روشنگری موجب بازنگری مباحث الهیاتی در تبیین روابط سه‌گانه طبیعت، انسان و خداوند شد که به ظهور مکاتب فکری جدیدی از جمله الهیات معاصر، که الهیات سکولار را نیز می‌توان گونه‌ای از آن برشمرد، منجر شد. تقلیل مباحث الهیات معاصر از خداوند به انسان از سه منظر موضوع، روش و هدف قابل بررسی است.

۳،۱. از منظر موضوع؛ تبیین رابطه انسان و خداوند

پس از آغاز عصر روشنگری درباره تبیین رابطه انسان و خداوند میان اندیش‌مندان و الهی‌دانان مسیحی مباحثات سرنوشت‌سازی پدید آمد. این موضوع برای نخستین بار در مباحثه میان اراسموس و لوتر و سپس در بحث میان دکارت و هابز در اعتراضات و پاسخ‌ها به تأملات پدیدار شد. اراسموس و انسان‌گرایان تبیین خود را با بشر آغاز کرده و دیگر

حوزه‌های وجود را به لحاظ انسان‌شناختی تفسیر کردند. بدین لحاظ، اگر شخص با انسان آغاز کند و حتی حداقل کارآیی برای آزادی انسان اثبات کند، قدرت مطلق الهی مورد سازش قرار می‌گیرد و حقیقت خداوند مسیحی زیر سؤال می‌رود. در مقابل، اصلاح‌طلبان معتقد بودند که خداوند اصل بوده و بشر و طبیعت را به لحاظ الهیاتی تفسیر کردند. بدین لحاظ، اگر شخص با آموزه آزادی و قدرت مطلق الهی به عنوان فیض الهی آغاز کند، آزادی انسان به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست. در حالی که این مباحثه میان دکارت و هابز شکل دیگری به خود گرفت. دکارت اقرار می‌کند که فهم چگونگی سازگاری تقدیر خداوند با آزادی بسیار دشوار است، اما ادعا می‌کند که همه ما آزادی را درون خود تجربه می‌کنیم و آن را از طریق نور طبیعی در عقل خود می‌شناسیم. در مقابل، از نظر هابز انسان اساساً مجزا از خداوند است. خداوند مدیون هیچ انسانی نیست و هرچه روی می‌دهد، نتیجه تقدیر خداوند است. بنابراین، آزادی انسان توهمی است که از نتیجه جهل ما از روشی که خداوند از طریق آن هرگونه حرکتی را تنظیم می‌کند، ناشی می‌شود.

در ادامه کانت به عنوان یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان دوران مدرن با وجود پی بردن به عمق مشکل معتقد به علم مدرن و در عین حال اخلاق و دین بود. وی تلاش می‌کرد که تسلط بر طبیعت از طریق علم مدرن یعنی اصل علیت و تحقق آزادی بشر را فراهم کند. اما او به زودی متوجه شد که آزادی هم برای علیت ضروری و هم با آن ناسازگار و در عین حال برای اخلاق ضروری است. کانت برای توجیه این تناقض استدلال کرد که عقل به دو طریق آگاهی می‌یابد. نخست از طریق ادراک، یعنی عقل محض که سبب علمی و علی وجود را به ما ارائه می‌دهد و دوم از طریق حس اخلاقی، یعنی عقل عملی که ریشه در آزادی متعالی ما دارد و می‌گوید که چه چیزی درست یا اشتباه است (Gillespie, 2008, pp 259 – 62).

۳،۲. از منظر روش؛ استفاده از علم تجربی برای تبیین رابطه انسان و خداوند
مباحثه تبیین رابطه انسان و خداوند که در آغاز عصر روشنگری میان اراسموس و لوتر به

روش متافیزیکی مطرح شد، نشان داد که هیچ راه‌حلی برای این مشکل بر مبنای انسان‌گرایی و یا الهیاتی وجود ندارد که بتواند هم آزادی انسان و هم حاکمیت الهی را حفظ کند. اما این مباحثه میان دکارت و هابز به گونه دیگری دنبال شد. هر دوی آنان درباره خطرات دین، مشکلاتی که با فهم مقابله می‌کنند، اولویت معرفت‌شناختی، نیاز به علم و اهمیت یک روش ریاضی بر مبنای چنین علمی هم‌رأی بودند. هم دکارت و هم هابز به عنوان نخستین اندیش-مندان مدرن هم‌نظر بودند که ما باید در تحلیل خود از جهان اولویت موجودانگاران را به طبیعت بدهیم. بدین لحاظ، دکارت انسان‌ها را به عنوان موجودات مادی یعنی یک چیز گسترش یافته (res extensa) می‌پندارد و از این رو با دیگر موجودات طبیعی قابل مقایسه هستند، در عین حال وی انسان‌ها را به عنوان موجودات غیرمادی یعنی یک چیز اندیشه‌گر (res cogitans) می‌پندارد که با خداوند قابل مقایسه هستند. در مقابل، هابز استدلال می‌کند که انسان‌ها هیچ تفاوتی با باقی طبیعت ندارند، صرفاً اجسام متحرکی هستند که دیگر نمی‌توانند مانند خداوند چیزی از هیچ بیافرینند. به عبارت دیگر، برای دکارت جسم انسان یک چیز مکانیکی است، اما نفس یا روح انسان مستقل از این حوزه و قوانین آن است، یعنی یک چیز اندیشه‌گر. اما از دیدگاه هابز چیزی که می‌اندیشد لزوماً مادی است؛ زیرا که ما نمی‌توانیم اندیشه را تصور کنیم، مگر به عنوان ماده‌ای که می‌اندیشد. بنابراین، از نظر دکارت شناخت خداوند، یعنی داشتن انگاره‌ای از خداوند در ما به توانایی وجود ما وابسته است. اما هابز این امر را غیرممکن در نظر می‌گیرد؛ زیرا که خداوند نامحدود است و همه انگاره‌های ما از تصور اجسام محدود گرفته می‌شوند. در نتیجه، ما می‌توانیم از وجود خداوند صرفاً به‌طور استنباطی از طریق ضرورت منطقی یک علت نخستین آگاه شویم. در ادامه کانت هم که معتقد به دو روش شناخت علمی یعنی عقل محض و عقل عملی بود، اما وی نیز به درستی نتوانست این استدلال را تبیین کند که چگونه این دو استعداد شناخت می‌توانند در فاهمه قرین شوند. بلکه او صرفاً آشکار کرد که بدون چنین وحدتی تجربه امکان‌پذیر نخواهد بود.

بدین دلیل که ما تجربه داریم، وی نتیجه گرفت که چنین وحدتی باید وجود داشته باشد (Gillespie, 2008, pp 267 – 70).

۳,۳. از منظر هدف؛ حل مسائل انسان مهم‌ترین غایت تبیین رابطه انسان و خداوند

بسیاری استدلال می‌کنند که دین به‌طور کلی و الهیات به‌طور خاص برای دنیای مدرن به‌طور فزاینده‌ای دارای اهمیت کم‌تری هستند. از این دیدگاه مشکل تبیین رابطه سه حوزه سنتی وجود یعنی طبیعت، انسان و خداوند در متافیزیک خاص ماندگار در مدرنیته با حذف خداوند از معادله حل می‌شود. در نتیجه، تصور دانستن به‌عنوان متافیزیک متوقف می‌شود و به‌عنوان یک علم فراگیر که صرفاً شامل فیزیک و انسان‌شناختی است، دوباره مفهوم‌سازی می‌شود. الهیات دیگر به‌عنوان گونه‌ای از علم در نظر گرفته نمی‌شود و به تبیین یا تفسیر ایمان یعنی بیش‌تر شبیه به خطابه یا شعر تا علم تبدیل می‌شود. این کاهش اهمیت دین و الهیات در دوران مدرن به‌عنوان فرآیند سکولاریزاسیون توصیف شده است. سکولاریزاسیون در وهله نخست به گسترش حوزه غیردینی یا سکولار در کنار جهانی آگاه شده از طریق دین اشاره می‌کند، اما در طی دوران مدرنیته به‌معنای گسترش و تسلط حوزه سکولار و کاهش هم‌راهی یا ناپیدی قلمروی دین است. انگاره‌ای که مدرنیزاسیون سکولاریزاسیون را ایجاد می‌کند محصول اندیش‌مندان اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مانند مارکس، فروید، دیلتای، وبر، دورکیم و تروئلچ بود. آنان استدلال کردند که گسترش مدرنیته به‌ویژه پس از دوران روشنگری ناگزیر درباره آن‌چه که وبر به‌عنوان افسون‌زدایی از جهان یعنی کاهش باور و مرجعیت دینی نخست در حوزه سیاسی اما سپس در حوزه‌های دیگر حیات بشری نیز ذکر می‌کند، به ارمغان آورد که از طریق روشنگری تسریع شد که در پی (حداقل در افراطی‌ترین شکل آن) نه صرفاً خصوصی‌سازی دین بلکه زدودن آن بود.

سکولاریزاسیون در ادامه روند خود با جایگزینی هم مرجعیت سنتی (کلیسای کاتولیک و نهادهای دولتی پای‌بند به آن) و هم مرجعیت کاریزماتیک (واعظان پروتستان و مانند آنان)

با مرجعیت دیوان سالار منطقی پایان پذیرفت. نظریه پردازان سکولاریزاسیون دریافتند که برخی از وجوه دینی ممکن است که پابرجا بمانند، اما تصور کردند که همه این موارد اساساً آشکالی از خداگرایی یا توحیدگرایی خواهند بود. بنابراین، آن چه که در واقع در فرآیند سکولاریزاسیون مدرنیته رخ می دهد صرفاً حذف یا ناپدید شدن خداوند نیست، بلکه انتقال صفات، قدرت های ذاتی و ظرفیت های وی به دیگر موجودات یا حوزه های وجود یعنی طبیعت، نیروهای اجتماعی و تاریخ است. اما انتقال صفات خداوند به انسان ظرفیت تسلط بر طبیعت، ارتقای امنیت، گسترش آزادی و ترویج رفاه را اعطا می کند، به طوری که بسیاری از اندیشمندان تا پایان دوران روشنگری انسان ها را به عنوان شبه الهی تلقی می کردند (Gillespie, 2008, pp 275 – 77).

هانس بلومبرگ در کتاب مشروعیت دوره مدرن (Die Legitimität der Neuzeit) اظهار می کند که تاکنون سکولاریزاسیون ناشی از خودادعایی گناه آلود (یا گناه فاجعه آمیز) بشر بوده است. در واقع، آن چه که از قرن پانزدهم روی داده، واکنشی به شکست فهم الهیات مسیحی بیش از همه درباره آموزه تقدیر بوده است. این شکست نظام الهیاتی در ارائه تعادل میان واقعیت جهان بی رحم و غیراخلاقی و اطمینان اقناع کننده درباره قدرت مقدر یک خدای مداخله گر بود. این شکست مهم بود؛ زیرا بدون توضیح اقناع کننده از شیوه ای که خداوند بر طبیعت، انسان و تاریخ حکمرانی می کند، انگاره خداوند به طور فزاینده ای ملزم به غیرمرتبط شدن با وجود انسان بود. بر اساس این دیدگاه، برای مدتی طولانی الهی دانان راست کیش به این دیدگاه پیوستند که بشریت از مرتبه ای از آزادی برخوردار است و بنابراین باید خود را و نه آفریدگار خود را سرزنش کند، کسی که به ویژه راه رستگاری را از طریق مسیح ارائه کرده بود، به طوری که عدالت الهی نقض نشود. برخی از الهی دانان جدید نیز این آموزه را با بیان این که عمل خداوند در زندگی شخصی فرد انجام می پذیرد، اصلاح کردند. به عنوان مثال، الهی دانان پویشی گر چه عمل خداوند را به نظام انسانی محدود نمی کنند، اظهار می کنند که خداوند به نحو اقناع کننده ای و نه اجباری عمل می کند. البته باز هم دیگرانی

به‌عنوان مثال یورگن مولتمان به لحاظ آخرت‌شناختی در انتظار آفرینش جدیدی هستند که در آن عدالت خداوند خود را آشکار خواهد کرد.

بنابراین، هنگامی که از سکولاریزاسیون سخن می‌گوییم، به‌عنوان مثال به شواهدی اشاره می‌کنیم که با پایان قرن بیستم دیگر بیش از این از تقدیر الهی انتظاری نیست که این سیاره را از خودویرانگری انسان حفظ کند. در این‌جا باز دوباره این پرسش واقعی مصرانه مطرح می‌شود: یا انسان از خداوند مداخله‌گر درخواست می‌کند یا نمی‌کند و اگر وی دیگر از خداوند انتظار مداخله در درون یا فراتر از نظام انسانی را ندارد، آن‌گاه از مسیحیت سنتی و از بسیاری از اشکال دینی نیز فاصله زیادی گرفته است. به نظر می‌رسد که الهیات‌گاه امیدوارانه گاه گستاخانه میان گزینش تکرار مطلق گذشته و ماجراجویی‌های فردی در حوزه‌هایی که متعلق به گذشته هستند، در تردید است (Kent, 1995, pp 890-91).

۴. نگاهی گذرا به اندیشه‌های بن‌هوفر

دیتریش بن‌هوفر احتمالاً فراتر از محدودهٔ کلیسا بیش از هر الهی‌دان مسیحی قرن بیستم مشهور شده است. بر این منظور، بلافاصله دو دلیل بر ذهن‌خطور می‌کند. نخستین دلیل مشارکت در دسیسه ترور هیتلر و در پی آن قتل وی به‌دست گشتاپو. دلیل دیگر و مهم‌تر میزان بازتاب‌های الهیاتی پراکندهٔ وی پس از مرگ در نامه‌ها و مقالات از زندان (Letters and Papers from Prison) او است که مورد توجه قرار گرفته است. برخی بن‌هوفر را به دلیل مباحثی که در الهیات وی به‌ویژه در نامه‌ها و مقالات از زندان او مطرح شده، به جهت یاری رساندن به آن‌ها برای مسیحی ماندن در «جهانی که به بلوغ می‌رسد»، ستایش می‌کنند (De Gruchy, 2004, p 357). بن‌هوفر در نامه‌ای از زندان سکولاریزاسیون را به-عنوان گرایشی «به‌سوی استقلال انسان توصیف می‌کند که شامل کشف قوانینی است که انسان در جهان بر اساس آن‌ها زندگی می‌کند و از طریق خود علم به مسائل اجتماعی و سیاسی، هنر، اخلاق و دین می‌پردازد». هم‌چنین از نظر وی مسیح با جهان نه در ضعف و

وابستگی آن به جهان‌بینی دینی یا دیگر جهان‌بینی‌ها، بلکه در نقاط قوت تن‌درستی و مسئولیت انسان با جهان مواجه می‌شود. «این عمل دینی نیست که آدمی را مسیحی می‌کند، بلکه مشارکت در رنج‌ها به خاطر خداوند در زندگی سکولار است. این امر متانویا (metanoia) [توبه] است، در وهله نخست یعنی نیاندیشیدن به نیازها، مشکلات، گناهان و ترس‌های خود بلکه انسان به خود اجازه می‌دهد که در راه عیسی مسیح گرفتار شود». بن‌هوفر روشن می‌کند که جهان گناه‌کار و بی‌خدا نیز همواره باید به توبه و زندگی جدید در مسیح روی آورد، اما گناهانی که جهان باید از آن توبه کند، پیش از هر چیز از قدرت‌ها و نیروهای [مخرب با منشا انسانی] در میان مسئولیت‌هایی هستند که انسان‌ها با آن‌ها مواجه شده و درگیرند. مسیح همان واقعیت غایی جهان، در جهان شکل می‌گیرد تا جهان در مرحله سکولار ماقبل آخر خود برای رستگاری نهایی خود به‌سوی مسیح پیش رود، این امر یعنی اخلاق مسیحی (West, 2002, pp 1032 – 34). همان‌گونه که ملاحظه شد، شاید بتوان گفت که آرا و افکار بن‌هوفر نیز هم‌جهت و در راستای مبانی نظری الهیات سکولار باشد.

۵. الهیات سکولار از دیدگاه گوگارتن

در میان الهی‌دانان معاصر فریدریش گوگارتن از جمله کسانی است که صریح‌ترین و جامع‌ترین تحلیل سکولاریزاسیون را ارائه می‌دهد. به همین دلیل، یکی از بهترین راه‌ها برای ترسیم مسیر پیشرفت‌های بعدی سکولاریزاسیون مطالعه و بررسی آرا و افکار گوگارتن در این زمینه است. در این بخش در آغاز به معنی و مفهوم سکولاریزاسیون از دیدگاه گوگارتن پرداخته و در ادامه ارتباط آن را با انسان در سه حوزه ایمان و اعمال و عقل، خداوند و جهان بررسی می‌شود.

۵.۱. معانی سکولاریزاسیون

در وهله نخست، از دیدگاه گوگارتن سکولاریزاسیون به معنای تقدس‌زدایی از جهان است. بدین معنی که نه تنها بسیاری از خدایان، ارواح و شیاطین ضعیف می‌شوند، بلکه خود جهان

نیز از این که به‌عنوان کیهان الهی احترام شود، دست می‌کشد. نکته مهم در این زمینه این است که جهان دیگر شامل انسان نمی‌شود. گوگارتن در میان تأثیرات منجر به دیدگاه تقدس‌زدایی ایمان مسیحی را به‌عنوان مهم‌ترین تأثیر در نظر می‌گیرد؛ زیرا که این روی‌داد ناشی از ایمان مسیحی به نوبه خود قاطعانه رابطه انسان با جهان را مشخص کرد. گرچه وی به موعظه پیامبران و عیسی تکیه می‌کند، اما توصیه پولس درباره گوشت پیش‌کش شده به بت‌ها را به‌عنوان الگویی برای تقدس‌زدایی از جهان و ظهور آزادی مسیحی می‌پندارد (Gogarten, 1953, p 97 ff): «همه چیز جایز است، لیکن همه مفید نیست» (قرنتیان اول: ۱۰: ۲۳). یکی دیگر از نقل‌قول‌های فراوان پولس که گوگارتن بارها به‌عنوان بیان ماهیت این آزادی ذکر می‌کند، غلاطیان ۴: ۱ به بعد است که از انسان به‌عنوان وارثی سخن می‌گوید که تا این زمان تحت نظارت اصول دنیوی بود تا این که خداوند پسر خود را برای بازخرید وی به کمال پسرخواندگی فرستاد. در نتیجه این روی‌داد هیچ چیز در این جهان دیگر ذاتاً تابو نیست. بلکه اکنون این قدرت به انسان اعطا شده است تا تصمیم بگیرد که کدام اعمال سودمند هستند و کدام یک سودمند نیستند. در واقع، می‌توان گفت که پولس خود شریعت مکتوب را به پدیده‌ای دنیوی تنزل می‌دهد (Gogarten, 1953, p 77 ff).

معنای دوم سکولاریزاسیون از نظر گوگارتن به تمایز حوزه‌های ایمان و اعمال اشاره می‌کند که تلویحاً در مفهوم پسرخواندگی نهفته است. بدین معنی که اصطلاح پسرخواندگی تأکید می‌کند که انسان می‌تواند در پیش‌گاه خداوند به‌عنوان شخصی که در برابر خود و جهان مسئول است، قرار گیرد. این موضوع استقلال به‌عنوان یک بعد از وجود انسان بدین معنی است که او با خودشناختی و خودمراقبتی تعریف می‌شود و این که وی در برابر ساختار خاصی که زندگی او را تشکیل می‌دهد، مسئول است. بنابراین، اعمالی که انسان در جهان انجام می‌دهد، خواه در علم، هنر، سیاست یا زندگی خانوادگی باید صرفاً از طریق عقل انسانی هدایت شوند (Gogarten, 1953, p 66 - 85). بعد اساسی دیگر پسرخواندگی از

نگاه گوگارتن پذیرش انسان نسبت به رمز و راز جهان است. بر این اساس، اندیشه بشری از این فهم خود که تاکنون می‌پنداشت نیرویی پنهانی همه موجودات را به حرکت در می‌آورد، عقب‌نشینی می‌کند. در واقع، حفظ وضعیت پذیرش به معنای دریافت وجود انسانی از این رمز و راز است. اما بدین دلیل که انسان نیز مستقل است و روی پای خود می‌ایستد، باید به طور مداوم درباره جهت‌گیری اساسی خود به مفهوم گشوده ماندن نسبت به این رمز و راز یا دور شدن از آن تصمیم‌گیری کند. این تصمیم‌گیری وجودی ماندگار که در آن انسان در پذیرش متمایل به راز الهی باقی می‌ماند، ایمان است (Gogarten, 1956, pp 377 – 80).

بنابراین، ایمان منحصرأ به وجود پنهان خداوند هدایت می‌شود و اعمال نیز منحصرأ به سوی جهان هدایت می‌شوند. اما اعمال به هیچ وجه بر ایمان تأثیر نمی‌گذارند و نه آن‌ها نیز تحت تأثیر ایمان قرار می‌گیرند؛ زیرا که آن‌ها با تصمیم مستقل عقل روی می‌دهند. در نتیجه، ایمان نمی‌تواند وادار کند که کدام اعمال خاص انجام شوند، بلکه صرفاً در چگونگی انجام آن‌ها تأثیرگذار است. در واقع، ایمان اعمالی را که قصد تحقق بخشیدن کمال وجود انسان یا اعطا کردن معنای غائی به وجود وی را داشته باشند، انجام می‌دهد. بدین ترتیب، همه زندگی فعال انسان در جهان به موضوع مسئولیت انسانی تبدیل می‌شود. در نتیجه، زندگی وی سکولار می‌شود. بنابراین، گوگارتن با تمایز شدید و بی‌وقفه تاریخ انسان از طریق خداوندی که در ایمان تاریخی انسان ظهور می‌کند با جهانی که از طریق عقل واقع می‌شود، سکولاریزاسیون را همتای ایمان قرار می‌دهد (Gogarten, 1953, pp 85 - 102).

گوگارتن در این مرحله نوع سوم سکولاریزاسیون را امکان‌پذیر می‌داند که می‌توان آن را انتقال (transposition) نامید. در واقع، هنگامی که جهان تقدس‌زدایی شده باشد، تفکیک شدید میان ایمان و اعمال بیش‌تر می‌تواند به این مفهوم سکولارسازی شود که اعمالی که به عقل سپرده می‌شوند دیگر با گشادگی نسبت به رمز و راز جهان هم‌راه نیستند، بلکه صرفاً از محتوای ایمانی به محتوای عقلی منتقل می‌شوند. به عنوان مثال، حرکت انسان مدرن به سوی

خودآزمایی و خودسازی از طریق فرهنگ می‌تواند سکولارسازی مسئولیت وی نسبت به خود نامیده شود، تا آن جایی که به صورت وجودی مستقل از پذیرش حضور رمز و راز الهی عمل می‌کند. اما خطر این پدیده‌های سکولار شده چندان زیاد نیست که سکولارسازی آن‌ها چنان بیش از حد تحقق یابند که به شکلی از تکریم دینی جهان باز گردند (Gogarten, 1956, pp 291 – 388).

درست در این مرحله است که از نگاه گوارتن تمایز میان سکولاریزاسیون و سکولاریسم ظهور می‌کند. بدین معنی که اگر جهان سکولار باقی بماند، انسان باید استقلال خود از قدرت‌ها و ساختارهای آن و مسئولیت در برابر آن‌ها را حفظ کند. بلکه حتی انسان باید از جست‌وجو برای یک پارچگی معنی‌دار در زندگی شخصی و اجتماعی دست بردارد. اما اگر انسان هرگونه اشکال سیاسی و فرهنگی را که شکل داده یا طرح‌ریزی کرده است، نهایی کند، آن‌گاه وی مسئولیت آن‌ها را برعهده خواهد گرفت و صرفاً در این اقدام استقلال و آزادی خود را واگذار خواهد کرد. بنابراین، گوارتن تسلیم در برابر طرح یا نظام آرمانی را شکل ایدئولوژیکی سکولاریسم و سرسپردگی به نسبیت‌گرایی و بی‌نظمی (chaos) را نسخه نیهیلیستی سکولاریسم می‌نامد (Gogarten, 1953, pp 134 - 48). در نتیجه، برای حفظ واقعی سکولاریزاسیون و جلوگیری از سکولاریسم انسان باید دو شرط را برآورده کند. وی باید به تلاش دائمی برای یک پارچگی خود و جهان اجتماعی مشغول باشد، اما هم‌زمان به‌طور پیوسته به عجز خود در شناخت یا ایجاد وحدت معنی‌دار در تکمیل آن اعتراف کند (Shiner, 1968, p 101). این موضوع به‌خوبی نشان می‌دهد که از دیدگاه گوارتن سکولاریزاسیون فرآیندی بی‌وقفه رو به کمال است.

همان‌گونه که مشاهده شد، بر طبق دیدگاه گوارتن درباره موقعیت انسان وی با یک آینده ناپایدار غیرقابل پیش‌بینی مواجه است که بی‌وقفه به او نزدیک می‌شود. در نتیجه، انسان باید به دگرگونی و نابودی دائمی اشکالی که ساخته و گرامی داشته، توجه کند. در واقع، برای ایمان‌دار این رمز و راز زنده از آینده جهان به‌عنوان خداوندی که مرده را زنده می‌کند،

شناخته می‌شود. در حالی که برای انسانی که عاری از این ایمان است، این رمز و راز مانند پرتگاه ظلمت غیرقابل تحملی آشکار می‌شود که سرانجام خود انسان را به همراه ساخته‌های وی خواهد بلعید. اما زمانی که این انسان عاری از ایمان و سوسه ایدئولوژی یا پوچ‌گرایی را طرد کند، خود و همه اعمالش را در معرض داوری این آینده قرار می‌دهد، حتی هنگامی که نسبت به یک پارچگی وجود خود تلاش می‌کند. بدین لحاظ، آنچه که ایمان به این انسان سکولار پیش کش می‌کند، حمله به استقلال وی نیست. بلکه شناخت این موضوع است که این آینده غیرقابل پیش‌بینی ظلمتی است که خداوند خود را با آن پنهان می‌کند، حتی هنگامی که خود را به عنوان پدر انسان‌ها آشکار می‌کند. در واقع، انسانی که در متن این پیام قرار دارد، آزاد است که خود را صادقانه و خوش‌حال در شکل‌گیری این جهان در برابر داوری‌ای قرار دهد که پس‌مانده آن‌چه را که او می‌کند، خواهد بلعید. اما با این حال سازنده را نجات خواهد داد. بنابراین، جای‌گزین نهایی برای ایمان مسیحی در فهم گوگارتن از سکولاریزاسیون سکولاریسم نیست، بلکه پذیرندگی نسبت به آینده‌ای است که از طریق ادعای غم‌انگیز یا خودانگیختگی مشخص می‌شود (Gogarten, 1956, p 389 ff).

۵,۲. معانی سکولاریزاسیون

از دیدگاه گوگارتن تقدس‌زدایی خیر نامحدودی نیست. هم‌چنین وی از دست دادن هرگونه احساس شگفتی در برابر جهان را به عنوان یک پی‌آمد ضروری یا مطلوب فرآیند سکولاریزاسیون در نظر نمی‌گیرد. به عنوان مثال، ایمان مسیحی از تخریب محیط طبیعی و اجتماعی که نمونه‌ای از انسان عمل‌گرای آمریکایی است، حمایت نمی‌کند. از نظر گوگارتن نوعی از فلسفه عملی که عمدتاً از توانایی انسان در نظارت آگاه بوده و معتقد به راه‌حل همه مشکلات از طریق گونه‌ای از مهندسی اجتماعی است، نمونه‌ای از مسئولیت-پذیری در برابر جهان نیست. بلکه انحطاط مسئولیت به واسطه از دست دادن احترام آن به رمز و راز انسان و جهان است. در نتیجه، احترام واقعی به این رمز و راز هیچ ارتباطی با

محافظه‌کاری صرفی که تلاش می‌کند تا جایی که امکان دارد به قالب‌های گذشته تمسک جوید، ندارد. هم‌چنین آن از طریق بی‌اعتمادی ذاتی به فن‌آوری و شهرنشینی نیز برانگیخته نمی‌شود. این بی‌احترامی نگرانی درباره آن‌چه را که طبیعت و بشر پدید آورده و پرورش داده‌اند، به وجود آورده است. اگر سکولاریزاسیون بدین معنی است که هیچ محدودیت‌های خاص نوشته شده در بافت طبیعت و تاریخ وجود ندارند که ما باید در برابر آن‌ها شگفت‌زده شویم، پس ما می‌توانیم بنیادی‌ترین ماهیت‌های خود و محیط‌مان را تغییر دهیم. اما این موضوع بدین معنی نیست که ما باید به این ماهیت‌ها به‌عنوان تحولات خودسرانه توجه کنیم؛ زیرا که ممکن است که متناسب با نیازهای خاص و اهداف لحظه‌ای بد عمل کنیم. بنابراین، این محدودیتی که ایمان مسیحی برای تقدس‌زدایی ایجاد می‌کند کاملاً عام است که معنای آن باید در هر موقعیتی درست تشخیص داده شود.

اما اعتراض بدیهی به چنین موقعیتی این است که محدودیتی که در اصل با هر اقدام خاصی سازگار است، به هیچ وجه دیگر محدودیت نیست. در واقع، این واقعیت که قطعاً هیچ راهی برای اثبات این که هر تصمیم یا اقدام خاصی با جهت‌گیری پذیرش نسبت به رمز و راز جهان تناقض دارد، وجود ندارد، بدین معنی نیست که کسی نمی‌تواند شکل (gestalt) چنین حالت وجودی را توصیف کند. بنابراین، گرچه ما هرگز در ماهیت امر نمی‌توانیم به نظریه ابطال-گرایی خاص برخی از تجربه‌گرایان رضایت دهیم، اما می‌توانیم و باید ماهیت کلی تفاوت-های میان گرایش به جهان که از طریق ایمان توان‌مند شده و گرایشی که صرفاً به توانایی انسان در تبیین و نظارت احترام می‌گذارد، مشخص کنیم. این موضوع یکی از وظایف اساسی الهیات سکولار است. با این حال، ما باید در انجام آن درک گویاتر از رابطه هستی و عمل، ایمان و افعال، تاریخ الهی و انسانی را اصلاح کنیم. این اصلاح ضروری است؛ زیرا که گویاتر شرایط هر یک از این دوگانگی‌ها را چنان از یکدیگر مجزا کرده، به‌طوری که ارائه حالت وجود ایمان، که در واقع چگونگی عمل شخص را در جهان متفاوت می‌کند،

غیر ممکن می‌شود. این ارزیابی انتقادی از اصل الهیات سکولار گوگارتن درک وی از تمایز را برای ما به ارمغان می‌آورد.

به نظر می‌رسد که دوگانگی رمز و راز مطلق گوگارتن که فراتر از عقل انسانی و جهانی و اساساً در معرض عقل بشری است، راه‌حل هوش‌مندانه مشکلات ایمان و عقل، ایمان و اخلاق است. در واقع، به هر یک از طرفین در حوزه خود آزادی کامل داده می‌شود. گرچه هر دو حوزه مجاز به تماس مماسی هستند، اما هرگز در هم نفوذ نمی‌کنند. بلکه در حوزه اخلاق این وضعیت اجازه می‌دهد که وجود انسان خارج از خداوند کاملاً بی‌تأثیر از عمل خود باقی بماند، از این‌رو از آمرزیدگی از طریق ایمان محافظت می‌کند. هم‌چنین هم‌زمان اجازه می‌دهد که عمل وی از قیومیت برخی از مجموعه معیارهای تحمیل شده از طریق ایمان کاملاً آزاد باشد، از این‌رو از سکولارسازی اخلاق محافظت می‌کند. اما مشکل موضع فکری گوگارتن که در حال حاضر قاعده‌مند شده این است که مواردی که وی درباره استقلال انسان و به کارگیری عقل برای تعیین آنچه که او باید انجام دهد، اظهار می‌کند، درست در کنار این مفهوم است که هر کاری که انسان انجام می‌دهد با پذیرش حضور رمز و راز الهی سازگار است.

از سوی دیگر، اگر گشایش و پذیرش حضور رمز و راز الهی بدین معنی است که برخی از اقدامات خاص در برابر دیگر افراد اشتباه هستند، پس ایمان در واقع بر کدام اعمال باید انجام شوند، تأثیر می‌گذارد و نه صرفاً چگونه آن‌ها باید انجام شوند. به عنوان مثال، مفهوم پذیرش اعتماد و عشق که همتای پذیرش رمز و راز آینده است، بدین معنی است که رابطه ما با دیگران نمی‌تواند از طریق ساختارهای ارائه شده توسط جامعه تعیین شود. این موضوع بدین دلیل است که خودِ ساختارها نمی‌توانند به گونه‌ای شکل بگیرند که عمل متقابل شخصیت واقعی را پرورش دهند. به عبارت دیگر، این مفهوم یک بازتاب اخلاقی است که از تحلیل پدیده‌شناختی ساختار شخصیت انسان که در ایمان امکان‌پذیر می‌شود، نشأت می‌گیرد.

بنابراین، امروزه وظیفه‌ی اساسی دیگر برای الهیات سکولار تعریف شیوه‌ای است که در آن پذیرش حضور رمز و راز الهی بر کنش‌های ما در رابطه با دیگر افراد و ساختار محیط طبیعی و اجتماعی تاثیر می‌گذارد. در واقع، کشف اشکال جامعه که از وجود انسان به عنوان شخص محافظت می‌کند و آن را تقویت می‌کند، هم‌چنان موضوع عقل و بدین معنی سکولار خواهد بود (Shiner, 1968, pp 102 - 03).

۵,۳. رابطه انسان با خداوند و جهان

به نظر می‌رسد که هنگامی که از مسئله اخلاق به موضوع خداوند معطوف می‌شویم، مشکل مشابهی با توجه به تمایز اساسی گوگارتن میان حوزه‌ی رابطه‌ی انسان با خداوند و حوزه‌ی رابطه‌ی وی با جهان ظهور می‌کند. این تمایز اجازه می‌دهد که رابطه انسان با رمز و راز الهی از نقد فلسفی یا علمی ایمن باشد و در مقابل فلسفه و علم نیز از نقد خاص از طریق ایمان مصون بمانند. تنها دلیل برای آگاهی از حضور خداوند در جهان این است که علم نمی‌تواند به پرسش مفهوم غائی انسان و جهان بدون متوقف شدن در علم و متوسل شدن به حدس و گمان پاسخ دهد. از سوی دیگر، این واقعیت که علوم نه مرزی برای تحقیقات خود به رسمیت می‌شناسند و نه از موضوع مفهوم بنیادی پرسش می‌کنند، بدین معنی نیست که این موضوع نمی‌تواند به درستی مطرح شود یا محدودیتی در آن‌چه که عقل می‌تواند نفوذ کند، وجود ندارد. بنابراین، بهایی که گوگارتن باید برای این تمایز اساسی حوزه‌ی وجود انسان و حوزه‌ی ساختارهای کشف شده از طریق علم بپردازد، این است که خداوند آفریننده‌ی تاریخ-گرایی انسان باشد، نه آفریننده‌ی طبیعت. در واقع، از نظر گوگارتن خداوند ظاهراً با طبیعت صرفاً از طریق انسان ارتباط دارد. بدین معنی، بودن خداوند با جهان نوعی حضور است که نه در خود جهان بلکه صرفاً در آگاهی عمیق انسان از مسئولیت‌پذیری در برابر جهان احساس می‌شود. گرچه جهان طبیعی ممکن است که هیچ هدف ذاتی نداشته باشد، اما زندگی شخصی انسان می‌تواند از طریق شناخت خود از قدرت مرموز غیرمرتبط با طبیعت هدفی

داشته باشد. مشکل با این دوگانگی هنگامی آشکار می‌شود که گوگارتن در نظر دارد که آن را تا خودِ انسان گسترش دهد؛ زیرا که انسان از طریق تلاش برای وجود معنی‌دار خود و نه از طریق وجود بیولوژیکی خود به خداوند مرتبط است. مسلماً انسان افزون بر کارکردهای فیزیولوژیکی خود است و تجربه‌ی وی بیش از یک رفتارگرایی جزمی دارای اختیار است. در واقع، انسان نمی‌تواند به آسانی آنچه را که وی از طریق علوم تجربی درباره‌ی خود آگاه می‌شود، نادیده انگارد. در نتیجه، او نمی‌تواند یک لحظه در حضور خداوند به عنوان یک شخص زندگی کند و لحظه‌ای دیگر به شایسته‌سازی بیولوژیکی خود بیانداشد، بدون پرسش از این که چگونه این دو باید با یکدیگر هم‌کاری کنند. چنین گسستگی بالقوه‌ای در آگاهی به ویژه برای یک مسیحی که اعتقاد دارد علم تبیین مسئولیت‌پذیری در برابر جهان است که با ایمان هم‌راه است، تحمل‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

بنابراین، وظیفه اساسی دیگر الهیات سکولار یافتن مفهومی از واقعیت است که بتواند برای تداوم طبیعت و تاریخ دلیل موجه اقامه کند. اگر این مفهوم به لحاظ الهیاتی سودمند باشد، آن را نمی‌توان از یگانه‌انگاری (monism) آرمان‌گرا یا طبیعت‌گرا به دست آورد؛ زیرا که این موضوع ماهیت دوگانه شخصیت مسیح را از بین می‌برد. بلکه موضوع این است که ما باید این هم‌زادی را بدون اجازه تبدیل شدن آن به دوگانگی یا بلعیده شدن آن از طریق یک زمینه متافیزیکی همه‌جانبه حفظ کنیم. بنابراین، برای انجام این کار نیاز به یک هستی‌شناسی است که به درستی ماهیت انتزاعی علم را نسبت به جهان همان‌گونه که هست، مطیع کند، بدون آن که به آسانی به اشتباه طبیعت‌گرایی بازگشت کند. همچنین از وجود انسان نیز واقعیتی بنیادی ایجاد شود که هر چیز دیگری به آن وابسته است.

نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که از دیدگاه گوگارتن پذیرندگی نسبت به رمز و راز آینده در وضعیت وجودی انسان بدون اشاره به یک قدرت متعالی امکان‌پذیر است یا خیر. به نظر می‌رسد که مبناي چنین احتمالی در فهم خودِ گوگارتن از خداوند

قرار دارد. بدین منظور، ما به‌طور مختصر تفسیر گوگارتن از واقعیت مورد نظر از واژه خداوند را در نظر می‌گیریم (Shiner, 1968, pp 104 - 05).

گوگارتن عبارات گوناگونی را برای اشاره به واقعیت خداوند به کار می‌برد، گرچه این عبارات هم‌زمان در هر موردی به موقعیتی در تجربه انسانی که خداوند برای انسان واقعی است، اشاره می‌کنند. به‌عنوان مثال، خداوند قدرتی نامیده می‌شود که به‌طور مطلق نسبت به انسان قدرت‌مند است، قدرتی که در حضور آن وجود یا عدم وجود انسان تعیین می‌شود. هم‌چنین خداوند غیرقابل درک و غیرقابل بیان است. او فراتر از همه آن‌چه که ما می‌توانیم بشناسیم یا بیاندیشیم، است. اما وی نزدیک‌تر به ما از خود ما است. در آخرین تحلیل او خداوند رمز و راز مطلق است (Gogarten, 1952, p 300).

همان‌گونه که مشاهده شد، واژه‌های کلیدی در تحلیل گوگارتن قدرت و رمز و راز هستند. آن‌ها به نظر می‌رسند که تبادل‌پذیر باشند، گرچه قدرت ضعف هم‌بستگی و رمز و راز گشایش و پذیرش هم‌بستگی انسان را بیان می‌کنند. گوگارتن پس از جنگ در اثر خود درباره سکولاریزاسیون هنگامی که انسان از جهت‌گیری اغواگری مختص دنیای علمی و فن‌آوری خود باز می‌گردد و از مسئله وجود خود به‌عنوان انسان پرسش می‌کند، از این قدرت یا رمز و راز به‌عنوان نیستی که انسان از آن آگاه می‌شود، سخن می‌گوید. برای این که انسان در این جهان سکولار شده صرفاً می‌تواند درباره چیزی که می‌تواند به یک حوزه خاص تحقیق تنزل یابد، پرسش کند. از این رو، انسان خود هیچ جایگاهی در جهان به جز به‌عنوان کسی که با اشیا سروکار دارد و خود به یک شی تبدیل می‌شود، ندارد. در واقع، اگر انسان با وجود نیروی قدرت‌مند موضع اغواگری بایستی از مسئله بنیادین بشریت پرسش کند، او این مسئله را به‌عنوان مسئله‌ای که به وی داده شده و نه صرفاً توسط خود او تجربه خواهد کرد (Gogarten, 1952, p 293 ff). گوگارتن نمونه خاصی از این مسئله را از طریق تمایز آینده‌ای که نظارت انسان بر این آینده در دسترس است تا آن جایی که همیشه در حال

وقوع و غیرقابل فهم است، ارائه می‌دهد. در واقع، آگاهی از این بعد دوم آینده این است که انسان رمز و رازی را درمی‌یابد که هرگز قابل درک نیست، اما هر لحظه او را به پرسش ترغیب می‌کند (Gogarten, 1956, p 389).

انتقاد آشکار از چنین درکی از خداوند این است که آن را به ذهنیت گرایی محدود می‌کند. گوگارتن این اتهام را از طریق بیان این که ذهنیت گرایی واقعی نوعی اندیشه است، به تأخیر می‌اندازد و اصرار می‌کند که آن چه که واقعی است باید یک شی باشد که بتواند به عنوان واقعیت از طریق مشاهده موضوع تصدیق باشد (Gogarten, 1959, pp 87 - 100). بدین دلیل که الوهیت خداوند در ارتباط با انسان قدرتی است که انسان موجودیت خود را از آن دارد، پس چنین قدرت مولدی انسان را نه از بیرون بلکه از درون وجود او تسخیر می‌کند. از این رو، آن چه که انسان از آن آگاه می‌شود، خود او به عنوان وجودی است که از طریق این قدرت به وجود آمده است (Shiner, 1968, p 106)؛ زیرا که بر طبق بیان گوگارتن «انسان از طریق وجودی که توسط خداوند در ادراک تحقق یافته است، درک می‌کند» (Gogarten, 1959, p 110). در واقع، هنگامی که درک واقعی از ماهیت نامرئی خداوند فرا می‌رسد، فقدان یک واقعیت عینی و تصدیق شده نقص نیست، بلکه امر ناگزیری از تصدیق خداوند به عنوان خداوند است (Shiner, 1968, p 106).

به عقیده گوگارتن وضعیت واقعی انسان این است که وی در این ادراک توقف نکرده، بلکه به دریافت وجود خود از جهان معطوف شده است. این چرخش وجود او بدین معنی است که قدرت آفرینندگی خداوند خواهان چیزی است که ممکن است که اکنون به عنوان مثال در آینده نوظهور و غیرقابل پیش‌بینی به عنوان ندای فراگیر خداوند پنهان که نیستی را فرا می‌خواند، پدیدار شود (Gogarten, 1959, p 60). اما به منظور به رسمیت شناختن این نیستی به عنوان فعل خداوند پنهان ما باید ریشه آن را در چرخش انسان از وجود خود کشف کنیم. این درست همان چیزی است که در صلیب رخ می‌دهد. جایی که انسان ممکن است

که پذیرش حقیقت مصلوب شدن در پیش‌گاه خداوند یعنی فرزندخواندگی را که انسان از دست داده است، به رسمیت بشناسد. اما صلیب سخن آخر نیست؛ زیرا که کسی که پذیرش‌وار وارد تاریکی آن می‌شود، مرگ و همه قدرت‌های جهان نیروی خود را از دست می‌دهند. بنابراین، فرزندخواندگی در پیش‌گاه خداوند به‌عنوان یک زندگی‌ای تأیید می‌شود که قدرت غلبه بر جهان را دارد. بنابراین، درست همان‌گونه که صلیب به شناخت خداوند به‌عنوان قدرت فراگیر اشاره می‌کند، یعنی تا آن جایی که انسان در خارج از این جهان زندگی می‌کند، نیستی را برای وی به ارمغان می‌آورد. پس رستاخیز نیز شناخت خداوند به‌عنوان قدرت زندگی است که خواهان چیزی نیست که ممکن است که باشد (Gogarten, 1959, pp 126 - 27).

۵،۴. واقعیت کلمه خداوند

گوگارتن با ارائه این راه‌حل برای آشکارسازی نوع واقعیت مورد نظر کلمه خداوند در ایمان را در همان قلب سکولارسازی انسان یعنی در آگاهی انسان از استقلال و مسئولیت‌پذیری بنا نهاده است. اما به نظر می‌رسد که این تلاش وی در دفاع از ذهنیت واقعی ایمان در شناخت خود از واقعیت خداوند به بهای قربانی کردن تعالی رمز و راز الهی منجر می‌شود. گوگارتن در این باره کاملاً اصرار می‌کند که خداوند وجودی از خود دارد. پس ما نمی‌توانیم بدون ناامیدی آمیخته با حدس و گمان بگوییم که او چیست. از این رو، وی قدرت خداوند را به‌عنوان آفریننده وجود کنونی ما انکار می‌کند. بر این اساس، هنگامی که گوگارتن به روش‌هایی که این قدرت مولد در ما به کار می‌برد، اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد که بدین معنی است که خداوند وجودی از خود دارد که از طریق آن اثرات خود را در ما ایجاد می‌کند. در واقع، ما صرفاً می‌توانیم به وجود خداوند از طریق اثرات آن پی ببریم. گوگارتن در ادامه به‌عنوان یک قیاس این واقعیت را ارائه می‌دهد که ما هرچه بیش‌تر از شخص دیگری بدانیم، بیش‌تر از عمق اسرارآمیز وجود او که فراتر از درک ما است، آگاه می‌شویم. اما چرا ما به ایجاد چنین استنتاجی در ارتباط با رمز و رازی که خداوند می‌نامیم، مجبور می‌شویم؟

درست تر نیست که صرفاً بگوییم که انسان‌ها در موقعیت‌های خاص تردیدهای وجود خود را تجربه می‌کنند و این که صرفاً یک وجود معتبر عاری از هر گونه گرایش‌های ایدئولوژیک یا نیهیلیستی لازم است که خود را در معرض این قدرت مورد نظر قرار دهد؟ هم‌چنین هنگامی که گوگارتن از درک یک قدرت در وضعیت آینده در حال وقوع و قدرت پذیرش وجود ما نسبت به آن سخن می‌گوید، این قدرت اخیر واقعاً بیش تر از قدرت این وضعیت است؟ در نهایت، هنگامی که وی از آینده در حال وقوع سخن می‌گوید، خداوند به غیر از رمز و راز این آینده در حال وقوع به چه معنی است؟

به نظر نمی‌رسد که فهم گوگارتن از آشکار شدن خداوند در رستاخیز صلیب بتواند یک پاسخ واقعی برای این مشکل ارائه دهد. این جا نیز ما صرفاً خداوند را تا آن جایی می‌شناسیم که نیستی وجود خود را نزد قدرتی که عیسی خود را در جهان آزاد، پذیرش‌پذیری و اعتماد تسلیم آن می‌کند، درک می‌کنیم. این همان قدرتی است که وجود ما را به شدت تهدید می‌کند. گرچه اکنون درک می‌شود که این قدرت از طریق تسلیم بی‌دفاع و اعتماد عیسی به آن به عنوان قدرت زندگی در میان مرگ است.

بنابراین، آنچه که واقعاً درک می‌شود اقدام بعدی این قدرت یعنی عملی که ماهیت پنهان آن را آشکار می‌کند، نیست. بلکه صرفاً روشی است که انسان ممکن است که با آن زندگی کند. به نظر می‌رسد که هیچ دلیلی وجود ندارد که بیش از این بگوییم که مسیح به انسان نشان می‌دهد که چگونه از طریق مرگ خود و آشکارسازی وجود خود در اعتماد به رمز و راز آینده بر جهان غلبه می‌کند. در واقع، ما می‌توانیم بگوییم این رمز و راز در حقیقت به غیر از روش صرفاً استعاره‌ای اراده می‌کند که ما را نجات دهد یا این که داوری کند یا دوست بدارد یا ببخشد. البته بایستی توجه کرد که به یک معنی نوع اعتراضی که مطرح شده می‌تواند به هر زبان انسان‌شناختی به یک رمز و راز متعالی هدایت شود. در واقع، هر گونه توصیفی که ما ممکن است که از جانب انسان از مواجهه خداوند-انسان ارائه بدهیم،

فی نفسه از طریق برش ریسمانی، که آن را به تعالی پیوند می‌دهد، به سکولاریزاسیون گشوده شود. از این رو، امکان یک معادل سکولار ایمان که احتمالاً فرد بتواند با پذیرش آینده زندگی کند و از جهان به‌عنوان چیزی اعطا شده بدون اذعان به وجود بالذات اعطا کننده مراقبت کند، این انگاره را دربردارد که ما صرفاً می‌توانیم خداوند را از طریق خداوند بشناسیم. در واقع، مشکل خاص دفاع گوگارتن از ذهنیت ایمان در برابر اتهام ذهنیت‌گرایی این است که وی توضیحی قانع کننده و چگونگی ارتباط آن با مابقی شناخت را ارائه نمی‌دهد.

به نظر می‌رسد که یا گوگارتن باید بپذیرد که خداوند صرفاً نامی برای رمز و راز آینده است و از این رو تصدیق کند که ایمان می‌تواند از طریق انتقال کامل به تجربه انسان به لحاظ ساختاری ماندگار سکولار شود یا دیگر این که وی باید توضیحی از چرایی این قدرت، قدرت واقعیت‌پیشین، پسین یا در این آینده ارائه دهد. تلاش برای فراهم‌سازی چنین توضیحی گمانه‌زنی صرف نیست، بلکه از طریق خود ایمان لازم است. مگر این که تمایز میان ایمان و عقل به جدایی منجر شود. در واقع، اعتماد به نفس ایمانی که خداوند وجودی از خود دارد نمی‌تواند ادعایی خودسرانه باشد، بلکه باید با مابقی آنچه که توسط انسان شناخته می‌شود، سازگار باشد. اما در جست‌وجوی چنین انسجامی تلاشی نمی‌شود تا ایمان تصدیق شده یا بنیانی برای آن فراهم شود؛ زیرا که در واقع ماهیت آن را به‌عنوان ایمان نابود خواهد کرد.

از این رو، اساسی‌ترین وظیفه الهیات سکولار این است که تحلیل مفهومی مسئولیت دوگانه انسان در پیش‌گاه خداوند و نسبت به جهان را در یک زمینه فکری منسجم جای دهد. هدف از چنین تلاشی آشکارسازی هم تمایز و هم ارتباط طبیعت و تاریخ، هستی و عمل و نمایاندن ارتباط آن‌ها با واقعیت خداوند همان‌گونه که در ذهنیت ایمان شناخته می‌شود، خواهد بود. بی‌تردید شکست این تلاش موجب انکار استقلال انسان در پیش‌گاه خداوند و امتیاز عقل از

طریق ایمان خواهد بود (Shiner, 1968, pp 106 - 08).

۶. نتیجه‌گیری و بررسی تحلیلی

شاید بتوان گفت که در میان الهی‌دانان معاصر فریدریش گوگارتن یکی از پایه‌گذاران الهیات ناظر بر پدیده سکولار است که به‌طور مبسوط در آثار خود به این موضوع پرداخته است. از دیدگاه وی نخستین معنای سکولاریزاسیون تقدس‌زدایی از جهان است. نه تنها بسیاری از خدایان، ارواح و شیاطین ضعیف می‌شوند، بلکه خود جهان نیز از این که به‌عنوان کیهان الهی احترام شود، دست می‌کشد و دیگر شامل انسان نیز نمی‌شود. گوگارتن توصیه پولس درباره گوشت پیش‌کش شده به بت‌ها را به‌عنوان الگویی برای تقدس‌زدایی از جهان و ظهور آزادی مسیحی می‌پندارد. در نتیجه، اکنون این قدرت به انسان اعطا شده است تا تصمیم بگیرد که کدام اعمال سودمند هستند و کدام یک سودمند نیستند. اما تقدس‌زدایی خیر نامحدودی نیست. بلکه محدودیتی که ایمان مسیحی برای تقدس‌زدایی ایجاد می‌کند کاملاً عام است که معنای آن باید در هر موقعیتی تشخیص داده شود.

معنای دوم سکولاریزاسیون به تمایز حوزه‌های ایمان و اعمال اشاره می‌کند که تلویحاً در مفهوم پسرخواندگی نهفته است. اصطلاح پسرخواندگی تأکید می‌کند که انسان می‌تواند در پیش‌گاه خداوند به‌عنوان شخصی که در برابر خود و جهان مسئول است، قرار گیرد. در واقع، استقلال به‌عنوان یک بعد از وجود انسان بدین معنی است که او با خودشناختی و خودمراقبتی تعریف می‌شود و این که وی در برابر شکل خاصی که زندگی او خواهد گرفت، مسئول است. از این رو، اعمالی که انسان در جهان انجام می‌دهد، خواه در علم، هنر، سیاست یا زندگی خانوادگی باید صرفاً از طریق عقل انسانی هدایت شوند.

بعد اساسی دیگر پسرخواندگی پذیرش انسان نسبت به رمز و راز جهان است. حفظ وضعیت پذیرش، دریافت وجود شخصی از این رمز و راز است. این تصمیم‌گیری وجودی مانند‌گار که در آن انسان در پذیرش متمایل به رمز و راز الهی باقی می‌ماند، ایمان است. در واقع،

ایمان منحصرأ به وجود پنهان خداوند هدایت می‌شود و اعمال منحصرأ به سوی جهان هدایت می‌شوند. از این رو، ایمان اعمالی را که قصد تحقق بخشیدن کمال وجود انسان یا اعطا کردن معنای غائی به وجود وی را داشته باشند، انجام می‌دهد. در مقابل، همه زندگی فعال انسان در جهان به موضوع مسئولیت انسانی تبدیل می‌شود. پس زندگی انسان سکولار می‌شود. بنا بر این، به نظر می‌رسد که گوگارتن با تمایز شدید و بی‌وقفه تاریخ انسان از طریق خداوندی که در ایمان تاریخی انسان ظهور می‌کند با جهانی که از طریق عقل واقع می‌شود، سکولار-یزاسیون را همتای ایمان قرار می‌دهد.

گوگارتن درباره رابطه خداوند با انسان دو موضوع را مطرح می‌کند. موضوع نخست این که درک واقعی انسان از ماهیت نامرئی خداوند بدین معنی است که فقدان یک واقعیت عینی و تصدیق شده نقص نیست، بلکه امر ناگزیری از تصدیق خداوند به عنوان خداوند است. موضوع دوم این که خداوند وجودی از خود دارد که از طریق آن اثرات خود را در ما ایجاد می‌کند. در واقع، ما صرفاً می‌توانیم به وجود خداوند از طریق اثرات آن پی ببریم. اما انسان در این ادراک توقف نکرده، بلکه به دریافت ادراک خود از جهان معطوف شده است. جهانی که نشان‌گر قدرت آفرینندگی خداوند است که در آینده نوظهور و غیرقابل پیش‌بینی به عنوان ندای فراگیر خداوند پنهان که نیستی را فرا می‌خواند، پدیدار می‌شود. هم‌چنین گوگارتن معتقد است که برای حفظ واقعی سکولاریزاسیون که فرآیندی بی‌وقفه رو به کمال است و جلوگیری از سکولاریسم انسان باید دو شرط را برآورده کند. او باید به تلاش دائمی برای یک‌پارچگی خود و جهان اجتماعی مشغول باشد، در عین حال هم‌زمان به طور پیوسته به عجز خود در شناخت یا ایجاد وحدت معنی‌دار در تکمیل آن اعتراف کند. اما در نهایت، به نظر می‌رسد که ارتباط انسان سکولار با واقعیت خداوند موجب انکار استقلال انسان در پیش‌گاه خداوند و امتیاز عقل از طریق ایمان می‌شود.

بنابراین، همان‌گونه که ملاحظه شد، گوگارتن با هدف ابقای مسیحیت نه تنها نگاهی هم‌دلانه

مبانی الهیاتی و وظایف الهیات سکولار از دیدگاه گوگارتن / احسان شکوری نژاد / ۷۳

با فرآیند سکولاریزاسیون و اندیشه‌های دانش‌مندان علوم انسانی و نتایج حاصل از یافته‌های علوم تجربی در این زمینه دارد، بلکه به نظر می‌رسد که ادعایی فراتر از این داشته و معتقد است که ریشه و مبانی فرآیند سکولاریزاسیون در کتاب مقدس وجود دارند و در نتیجه، خداوند و عیسی مسیح نیز در این فرآیند مشارکت دارند. به طوری که می‌توان اظهار کرد که گوگارتن به الهیاتی که می‌توان آن را ناظر بر پدیده سکولار نامید، معتقد است.

منابع

- شکوری نژاد، احسان؛ صادق‌نیا، مهرباب؛ مفتاح، احمدرضا؛ دانشور نیلو، یوسف (۱۴۰۲). «مبانی الهیاتی و الزامات سکولاریزاسیون از دیدگاه هاروی کاکس»، پژوهش‌های ادیانی، شماره ۲۲، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

- کتاب مقدس، ترجمه قدیم.

- Coles, Robert (1999), The Secular Mind, Princeton, Princeton University Press.
- De Gruchy, John W. (2004), "Bonhoeffer", The Blackwell Companion to Modern Theology, Edited by Gareth Jones, Oxford, Blackwell Publisher.
- Gillespie, Michael Allen (2008), The Theological Origins of Modernity, Chicago, The University of Chicago Press.
- Gogarten, Friedrich (1956), Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag.
- Idem (1952), "Entscheidung im Nichts", Eckart, Vol 21, Berlin, Eckart Verlag.
- Idem (1959), The Reality of Faith, Philadelphia, The Westminster Press.
- Idem (1953), Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag.
- Kent, John (1995), "The Character and Possibility of Christian Theology Today", Companion Encyclopedia of Theology, Edited by Peter Byrne and Leslie Houlden, London and New York, Routledge publisher.
- Shiner, Larry (1968), "Gogarten and the Tasks of a Theology of Secularization", Journal of the American Academy of Religion, Vol 36, Issue 2, Oxford, Oxford University Press.

- West, Charles C. (2002), "Secularization", Dictionary of the Ecumenical Movement, Edited by Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, Geneva, and WCC Publications.