

در حالی که ممکن است داده‌های کمی معتبر برای محیط‌های غیرغربی محدود باشد، داده‌های کیفی فراوانی وجود دارد، که اکثراً توسط انسان‌شناسان تهیه شده‌اند و رابط دین و مدرن شدن را بررسی می‌کنند. این داده‌ها به جنب اهمیت اجتماعی عرفی شدن بهتر می‌پردازند؛ زیرا اثر دین بر نظام‌های اجتماعی دیگر راه که سنجش کمی آن دشوار است، بهتر در می‌یابند. برای مثال، تأثیر سیاسی یک سازمان دینی، یا تأثیر آموزش‌های آن بر رفتار. بنابراین ما سه نمونه از این نوع تحقیقات را بررسی خواهیم کرد: مطالعه‌ای درباره اثر آموزش توده‌ای بر اهمیت اجتماعی اسلام در مصر، نقش روایت در انتقال ایمان در میان زنان بریتانیایی در قرن بیستم، و تأثیر عمومی اظهارات اسقف‌های کاتولیک بر مباحث عمومی در آمریکا. هر یک از این مطالعات نقش دین گفتمانی در جوامع معاصر را تشریح می‌کنند. سپس شواهدی برای اثر دین بر نظام‌های اجتماعی دیگر در جوامع غربی و غیرغربی ارائه خواهیم کرد و در موقعیتی قرار می‌گیریم که دلالت‌های هر دو نوع داده برای بحث عرفی شدن را ملاحظه کنیم.

#### ۴- شواهد کیفی: سه مطالعه

الف- مصر: مطالع گرگوری استارت<sup>۱</sup> درباره نقش آموزش دولتی در اسلامی شدن سپهر عمومی اگر خواهیم رشد گرایش اسلامی را در زمین نهادی جامعه مصر درک کنیم، نمی‌توانیم دغدغه‌های دینی را به این عنوان که بقایای تاریک مراحل اجتماعی اولیه، یا صرفاً آلت‌های که نشانه آسیب‌شناسی اجتماعی و منازعات سیاسی هستند نادیده بگیریم. در عوض، باید آن‌ها را به عنوان پرسش‌های دائمی ببینیم که به صورت فعالی ایستادگی می‌کنند، و از طریق نهادها و ارتباطات رسانه‌ای، که تصور می‌شد ورود آن‌ها تأثیر ایده‌های دینی را در جامعه کاهش دهد و نه افزایش، خود را در درون و بین نسل‌ها سازگار و بازتولید می‌کنند. (Starrett, 1998: 91)

گرگوری استارت (۱۹۹۸) در کتاب "به کارگیری اسلام: آموزش، سیاست و دگرگونی دینی در مصر" با توجه به "این فرض نادرست که در مصر، همانند فرایند کلی توسعه تاریخی، عرفی‌گرایی<sup>۲</sup> در یک فرایند تکاملی برگشت‌ناپذیر و جهانی جایگزین دین خواهد شد" (p. ۱۷) به بررسی این موضوع می‌پردازد. با این کار، او به سه نکته مهم اشاره می‌کند: اول، اینکه همان مباحثی که دانشگاهیان معاصر طرفدار نظریه عرفی شدن مطرح می‌کنند به صورت عامیانه‌ای در تبیین نخبگان مصری از تجدید حیات اسلام معاصر وجود دارد، دوم، اینکه چنین استدلال‌هایی توسط دولت‌های استعماری قرن نوزدهم و بیستم و دولت‌های ملی‌گرای بعد از استقلال هم مورد استفاده قرار می‌گرفته، سوم اینکه دقیقاً همین استدلال‌های اشتباه مبنای سیاست‌های آموزشی دولت‌های استعماری و همچنین دولت‌های ملی‌گرا قرار گرفته‌اند. در نتیجه ناتوانی آن‌ها در فهم پویایی بین دین و مدرنیته، سیاست‌هایی که برای محدود کردن تأثیر اجتماعی دین طراحی شده بودند در واقع دقیقاً نتیجه معکوسی داشته‌اند، و گفتمان دینی را هر چه بیشتر در عرص عمومی وارد کرده‌اند.

این وضعیت چگونه به وجود آمد؟ در این جا فقط دیدگاه استارت را، که بر نقش آموزش در این فرایند متمرکز است، به دقت دنبال خواهیم کرد. او آغاز مدرن شدن آموزش مصر را زمان اصلاحات کتاب‌ها<sup>۳</sup> (مدارس روستایی آموزش‌های دینی) توسط "محمدعلی" در اوایل قرن نوزدهم می‌داند، که در تلاش برای جلوگیری از تکرار تحقیرهای اخیر به دست اروپایی‌ها صورت گرفت. "محمد علی" در پی آن بود که مصر را با آموزش، صنعتی کردن و پیشرفت نظامی، قادر به رقابت با اروپا نماید و بین این سه، یک رابطه علی ضروری می‌دید که در آن آموزش، علت اولیه بود. تأسف بار برای او این بود که، دهقانان روستایی هم این ارتباط را دریافته بودند و علاقمند نبودند فرزندانشان را به کتاب‌ها بفرستند تا از آن‌جا به مدارس فنی "علی" و سپس ارتش فرستاده شوند: نه سوادآموزی، نه خدمت اجباری. (Starret, 1998: 27) با وجود این، اصلاحات سال ۱۸۳۳ تأثیر خود را گذاشت و انگیزه برای شرکت در این مدارس را چنان بالا بردند که حتی خانواده‌های روستایی هم نمی‌توانستند آن‌ها را نادیده بگیرند. بنابراین "علی" نیروهای باسواد و دارای تحصیلات فنی‌ای را که برای ارتش و خدمات مدنی می‌خواست تأمین کرد.

با وجود این، سیاست‌های "علی" از جنبه‌های دیگر شکست خوردند: نفوذ بریتانیا در مصر در طول قرن نوزدهم به طور پیوسته افزایش یافت. مدیران استعماری بریتانیا بر پایه میراث آموزشی "علی" کارشان را بنا نهادند، اما ایده‌هایی از بریتانیایی ویکتوریایی هم با خود آوردند، بخصوص استفاده از آموزش دینی برای القاء فضیلت کار سخت و اطاعت از مقامات، یا پیروی از رهنمود اصلاح‌گران آموزشی همچون کوآکر ژوزف لنکستر<sup>۴</sup>، که استدلال می‌کرد "قرآن می‌تواند، همانند انجیل، به عنوان وسیله‌ای برای اشاع حقیقت



### بازنگری دین و مدرنیته

نویسنده: دیوید هربرت  
ترجمه سید حسین سراج‌زاده

در شماره پیشین مجله آیین، بخش نخست مقاله "بازنگری دین و مدرنیته"، نوشته دیوید هربرت که به وسیله دکتر سید حسین سراج‌زاده به فارسی ترجمه شده است، منتشر شد که شامل مقدمات نظری مربوط به مدرن شدن و عرفی شدن و نیز شواهد کمی مربوط به این موضوع بود. در بخش پیش رو، شواهد کیفی و استنتاجات ناشی از آن‌ها تقدیم می‌گردد.

اخلاقی همراه با تاریخ آموزنده، مورد استفاده قرار گیرد. (in Starret, ۱۹۹۸: ۳۹)

با اینکه این مسیر، مسیر همواری نبود، میزان موفقیت نهایی این راهبرد را می‌توان با بررسی برنامه آموزشی فعلی مدارس ابتدایی مصر سنجید. استارت (۱۳۲: ۱۹۹۸) از مقدمه یک کتاب دینی کلاس اول (سین ۵ و ۶)، که برای سال تحصیلی ۱۹۹۰-۱۹۸۹ تهیه شده بود، نقل می‌کند که به معلمان اطلاع می‌دهد "آموزش دینی ... یک موضوع محدود به کلاس درست نیست، بلکه یک برنامه زندگی کامل است، که محیط کلاس درس و هم فعالیت‌ها، اطلاعات و دانش‌های آن را در برمی‌گیرد. آموزش دینی محیط خانواده و جامعه را هم به عنوان یک کل در بر می‌گیرد." این رویکرد آهنگ سایر برنامه‌های آموزشی را تنظیم می‌کند: همانطور که مدیران استعماری امیدوار بودند، در آموزش عمومی معاصر، اسلام به عنوان "قواعدی" برای کارکرد جامعه مدرن شناخته شود. (Ibid: ۱۴۷). استارت این فرآیند را "کارکردی شدن" دین می‌خواند:

کارکردی شدن سنت دینی مصر به این معنا بود که ایده‌ها، نمادها و رفتارهایی که اسلام "حقیقی" را تشکیل می‌دادند بر اساس تبعیت آن‌ها از سنت‌های عمومی یا متعالی معاصر مورد داوری قرار نمی‌گرفتند، بلکه براساس فایده آن‌ها در انجام خدمات اجتماعی، چه در پیش بردن برنامه‌های اصلاح اجتماعی و چه در برآورده کردن کارکردهای پلیس که اروپایی‌ها به آموزش‌های اینچنینی منسوب کردند، داوری می‌شدند (p: ۶۲).

در این برنامه آموزشی، کودکان قرآن را نه به ترتیب و توالی سنتی، بلکه در جزوه‌های کوچک که براساس موضوع گروه‌بندی شده‌اند، و اغلب به یک درس اخلاقی اصلی مرتبط هستند، یاد می‌گیرند (p: ۱۳۵-۶). یادگیری بر اساس مراحل رشد برنامه‌ریزی شده است، که از همان منطق تحولی که روان‌شناسی رشد غربی در نظام آموزش غرب ایجاد کرده است، پیروی می‌کند. با ملاحظه چگونگی آموزش رمضان، ماه روزه‌داری، در برنامه آموزشی هم می‌توان این موضوع را توضیح داد:

در کلاس‌های ابتدایی، معنا و اهمیت رمضان با جشن رسمی و آوازهای کلاسی و از طریق جایگاه مراسم روزه در زندگی خانوادگی ابراز می‌شود. با گذشت زمان، دانش آموزان در مورد جزئیات مناسک روزه بیشتر می‌آموزند، محدودیت‌های شخصی که بلافاصله با آثار سودمندی که برای خود و دیگران دارند جبران می‌شوند. سپس، روزه و افطار جایگاه خود در مناسک سالان اسلام پیدا می‌کنند، که از نظر اهمیت فقط مراسم قربانی کردن در هنگام حج با آن برابری می‌کند. و بالاخره، هنگامی که کودک به سن مشارکت شخصی [تکلیف] می‌رسد، آموزش در مورد رمضان به آموزش در مورد مسئولیت‌های فردی و اجتماعی تبدیل می‌شود (p: ۱۳۷).

در طول برنامه آموزشی و در واقع در دامنه گسترده‌تری از نوشته‌ها، بر رابطه تکمیلی<sup>۸</sup> اسلام و علوم مدرن تأکید می‌شود. استارت سه راه برای تحقق این امر مشخص می‌کند. اول، برای حمایت از نظام دینی از فناوری‌های جدید استفاده می‌شود، که نمونه‌های آن بلندگوها برای نماز، نوارهای قرائت و آموزش قرآن و استفاده از علم برای محاسبه دقیق وقت نماز می‌باشند. (p: ۱۹۳). دوم، فناوری‌های جدید توسط اصول اسلامی مشروعیت می‌یابند: فناوری‌های پزشکی، از جمله لقاح آزمایشگاهی، جراحی پلاستیکی و کنترل موالید، که اگر "با حدود مشخصی به درستی انجام شوند ... می‌توانند با اصلاح اشتباهات تصادفی یا با برآوردن هدف‌های مشروع فرد، خانواده یا اجتماع در خدمت علایق متعالی قرار گیرند. (ibid) سوم، مفاهیم و عبادات اسلامی، مثل وضو، به گونه‌ای معرفی می‌شوند که علم جدید آن‌ها را تأیید می‌کند.

بنابراین، تا این‌جا به نظر می‌رسد که آموزش عمدتاً در راه مورد نظر مدیران استعماری قرار گرفته بود، زیرا سیاست‌های آن‌ها توسط دولت‌های بعدی پس از استقلال با همان هدف ساختن نیروی کار مطیع و دارای صلاحیت فنی دنبال شد. به نظر می‌رسد که یک فرآیند "عرفی شدن درونی" رخ داده است، که در آن نظام دینی عقلانی شده و با اصول علمی و آموزشی مدرن هماهنگ شده است. دین در نظام‌های اجتماعی دیگر تأثیرگذار باقی مانده است، اما به همین دگرگون کردن محتوایش تا با ساختار عقلانی نظام جهانی مدرن سازگار شود. البته، همه چیز آن‌طور که به نظر می‌رسد نیست. اولاً همانطور که پیشتر در کار مارتین دربار پنتکستالیسم در آمریکای لاتین مشاهده کردیم، توانایی استفاده از فناوری‌های جدید لزوماً موجب افول در باور به عوامل فراطبیعی نمی‌شود. بلکه، به نظر می‌رسد مردم کاملاً این استعداد را دارند که هم به جهان ارواح و هم به علم باور داشته باشند. بنابراین در مصر هم: کارکردی شدن بدون تقدس‌زدایی از موضوعات رخ می‌دهد، به طوری که فرآیندی که توسط دورکیم اوایل این قرن به عنوان یکی از هدف‌های نظام آموزشی مدرن تعریف شده بود واژگون می‌شود. تبیین‌های

دین‌گفتمانی چالشی جدی در مقابل نظریه‌های عرفی شدن و مدرن شدن به حساب می‌آید، زیرا موردی است که با روند اصلی فرآیندی که این نظریه‌ها مطرح می‌کنند، یعنی "تمایزپذیری اجتماعی، مغایر است"

شواهد حاکی از آن است که گرایش به محصور کردن دین [در سپهر خودش] به هیچ عنوان مانع حضور آن در حوزه فعالیت‌های اجتماعی خارج از کنترل دین نمی‌شود

طبیعت‌گرایانه و ماده‌گرایانه با تبیین‌های فراطبیعی همزیستی می‌کنند، زیرا مسلمانان آن‌ها را متناقض نمی‌دانند. دلایل "واقعی" عبادات دینی لباس الهیاتی خود را بیرون نمی‌آورند. چون خداوند به فکر رفاه اجتماع مسلمانان است، مفروضات اسلام نه تنها سودمند، بلکه کاملاً عقلانی هستند. (Starret, ۱۹۹۸: ۱۵۳)

به علاوه، آموزش مردم برای به کار بردن اسلام در زندگی روزمره- یا "به کارگیری اسلام" به نحوی که در عنوان کتاب استارت آمده- علاوه بر ایجاد نیروی کار آماده برای خدمت در جامعه صنعتی مدرن، نتایج دیگری هم که پیش‌بینی نشده بودند داشته است. یک جلوه بارز آن این است که "مردان جوانی که بمب می‌گذارند و به سمت اتوبوس‌های توریستی، وزیران دولتی و پلیس تیراندازی می‌کنند هم اکثراً دارای تحصیلات مدرن، با مدارک دانشگاهی در رشته‌های فنی می‌باشند." (p ۱۹۹) به نظر نمی‌رسد چنین افرادی آخرین نیروهای مستأصل سنت‌گرایی در حال مرگ باشند، بلکه آن‌ها محصولات یک سیستم آموزشی مدرن هستند. اما این رفتار تروریستی، که برای بی‌ثباتی دولت طراحی شده‌اند، چگونه از دل یک فرآیند آموزشی با هدف صلح و دوستی به وجود آمده‌اند؟ پاسخ به این سؤال بیشتر به تاریخ و سیاست مربوط می‌شود، مخصوصاً شکست مصر و دولت‌های عرب دیگر از اسرائیل در جنگ شش روزه (۱۹۶۷)، شکست سیاست‌های عربی عرفی (ملی‌گرا و سوسیالیست)، و سیاسی شدن بعدی گفتمان اسلامی. در این جا یادآور می‌شویم که اولاً کارکردی شدن گفتمان اسلامی برای اهداف سیاسی مخالف بدون کارکردی شدن قبلی آن برای اهداف سیاسی در درون نظام آموزشی ممکن نبود. دومین نکته، که با هدف اولی جامعه‌شناختی ما هم مطابقت دارد، نقش رسانه‌های ارتباطی است که زمانی گمان می‌رفت اثر عرفی‌کننده دارند. (McLuhan, ۱۹۷۵) بنابراین، در فرآیندی که با اصلاحات اروپایی مشابه بوده است، باسوادی تود مردم آن‌ها را آزاد کرده تا متون دینی را خودشان

بخوانند و تفسیر کنند. (Starrett, ۱۹۹۸: ۲۳۱) Goldberg, ۱۹۹۱: ۳۰-۳۲) در نتیجه، اقتدار از علمای سنتی به هر فردی که بتواند متون دینی را بخواند و دیدگاهش را به نحوی منتشر کند منتقل شده است، فرآیندی که فناوری‌های جدید کمک شایانی به آن کرده‌اند:

این ترکیب دین و آموزش مدرن برای مقامات دینی و دولتی که برای مشروعیت خود به آن متکی هستند خطرناک شده است، زیرا در جهان باسوادی توده‌ای، بازار توده‌ای و ارتباطات همگانی (و حتی جهانی)، انحصار اقتدار علمای محلی و وابسته به دولت در تفسیر متون دینی برای همیشه شکسته شده است. در حال حاضر اقتدار بیشتر مشخص خود محصولات (خطبه‌ها، کلاس‌ها، موعظه‌ها، کتاب‌ها، مجله‌ها، نوارهای کاست، نرم افزارهای کامپیوتری) است تا فرآیندهای تولید (شاگردی، مدرک گرفتن، مهارت فقهی). اینکه تولیدکننده کیست- وقتی که مشخص شود- از بازار پسندی سخنان او کم اهمیت‌تر است (Starrett, ۱۹۹۸: ۲۳۲-۳).

به نظر می‌رسد، بر خلاف نظر مارشال مک لوهان<sup>۱۱</sup> (۱۹۷۵)، فناوری‌های جدید الزاماً جهان بینی‌های دینی را تضعیف نمی‌کنند. همچنین، چیزی که برای بحث ما دربار جامعه مدنی اهمیت دارد این است که، تکرر فرآیند صداها لزوماً اثر آزادکننده یا نسبی‌کننده ندارد:

رشد چاپ کتاب در جهان عرب به این نتیجه انجامید، که در سال ۱۹۸۹ در خیابان‌های قاهره در میان سایر موضوعات، حداقل پنج ویرایش متفاوت از یک نوشت متفصح اروپایی ضد یهودی "پروتکل‌های بزرگان صهیون"<sup>۱۲</sup> یافت می‌شد. رسانه فقط یک پیام ندارد. (Starrett, ۱۹۹۸: ۹۳) فن‌آوری‌های جدید در خدمت احیای سنت‌های قدیمی خاورمیانه در زمین ارسال شفاهی پیام<sup>۱۳</sup> بوده است، و یک هم‌افزایی<sup>۱۴</sup> را ایجاد کرده که مک‌لوهان آن را پیش‌بینی نکرد. از نظر تاریخی، خاورمیانه دارای فرهنگ "شفاهی ثانویه"<sup>۱۵</sup> است: متون از مدت‌ها قبل موجود بوده‌اند (قرآن در زمان

حیات پیامبر به صورت پراکنده ثبت شد)، اما حضور مؤلف یا برخی دیگر از حاملان موقوت سنت مهم باقی ماند. تسلط رسانه‌های ارتباطی نوشتاری به عنوان صدای دولت مدرن از اواخر قرن نوزدهم این سنت را به طور اساسی فرسوده کرده بود، اما رادیو، ضبط صدا و تصویر، و همچنین بعضی فناوری‌های کامپیوتری جدید، تا حدی پویایی ارتباطات شفاهی را بازسازی می‌کنند و از این رو به نظر می‌رسد حضور آن‌ها را که به خاطر فواید جایگزین نظام‌های نوشتاری ثبت و نگهداری از بین رفته بود اعاده می‌کنند.<sup>۱۹۹۸: ۹۵</sup> (Williams, ۱۹۸۱: ۱۱۱, cited in Starrett, ابزار کنترل به ابزار اختلاف تبدیل شده‌اند، زیرا تدبیر دولت‌های پی‌درپی برای آرام کردن و مجهز کردن جمعیت برای زندگی صنعتی مدرن از طریق اشاع صورتی عقلانی از اسلام به وسیله نظام آموزش عمومی (و نهادهای مقتدر دیگر) بی‌نتیجه بوده است: اسلام به عنوان واسطه اصلی ارتباطات عمومی وارد نظام اجتماعی شد. تود مردم به آن دسترسی دارند و می‌توانند برای نیل به اهداف گوناگون خود آن را به طور فزاینده‌ای از طریق رسانه‌های ارتباطی بسیار متنوع مورد استفاده قرار دهند. اما حتی این روایت هم بیش از حد ابزاری شده است: اسلام فقط "استفاده" نشده است، به این معنی که نوعی انگیزش "واقعی" - یا سیاست واقعی - مبنی بر استفاده ابزاری از نمادها، تخیلات یا زبان وجود داشته باشد. بلکه، مورد مصر را تنها به شرطی می‌توان درک کرد که بتوان این احتمال را در نظر گرفت که برای اکثریتی از مصریان اسلام بخش جدایی‌ناپذیری از روش فهم چالش‌های زندگی عملی و مواجهه با آن است. همان گونه که رینولدز و تنر<sup>۱۵</sup> (۱۹۹۵)، به پیروی از گیرتز<sup>۱۶</sup> (۱۹۶۶) می‌نویسند "دین فقط موضوع مربوط به نحوه مواجهه مردم با مسائل زندگی نیست، بلکه مربوط به چگونگی درک زندگی توسط آن‌هاست، که این به نوب خود صحنه را برای رو به رو شدن با آن آماده می‌کند. دین از فهم عامه<sup>۱۷</sup> فراتر می‌رود و آن را تغییر می‌دهد. در نتیجه واقعیت به نحوی بازتعریف می‌شود. (p: ۲۶-۲۷) " این موضوع اغلب در مباحث عرفی شدن مورد توجه قرار نگرفته است. استارت نشان می‌دهد که درک این موضوع برای بسیاری از نخبگان مصر هم، همانند دانشمندان اجتماعی غرب، دشوار است: او از نمونه‌هایی از روشنفکران عرفی یاد می‌کند که هنگامی که دخترانشان شروع به رعایت حجاب می‌کنند آن‌ها را به روان‌درمانی می‌فرستند. (۲۳۳)

(Starrett, ۱۹۹۸): و با این حال، به نظر می‌رسد که در مصر - با وجود سیاست‌هایی که برای کاهش تأثیر اسلام و آثار تصادفی مدرن شدن رو به تزاید طراحی شده‌اند - اسلام نه تنها بخشی از قواعد زندگی باقی مانده است، بلکه - از طریق کارکردی شدن بدون افسوس‌زدایی<sup>۱۸</sup> - اثر خود را گسترش داده و عمیق‌تر کرده است. با این وجود، این به معنی اجتناب‌ناپذیر بودن این فرآیند نیست. در ادامه به مورد بریتانیا می‌پردازیم، که در آن، بر خلاف مصر، به نظر می‌رسد دین قدرت گفتمانی‌اش را از دست داده است.

ب) بریتانیا: مطالع کالوم براون<sup>۱۹</sup> دربار مرگ مسیحیت گفتمانی در کتاب اخیرش به نام "مرگ بریتانیای مسیحی" (۲۰۰۱) براون این دیدگاه نظریه معمول عرفی شدن را (که در بخش ۲ به اختصار بیان شد)، که مسیحیت در بریتانیا از اوایل قرن نوزدهم، همزمان با شهرنشینی و صنعتی شدن (و در نتیجه، تمایزپذیری اجتماعی) و تحت تأثیر آن‌ها در حال کاهش تدریجی بوده است، به چالش می‌کشد. در واقع، فرآیند اخیر فقط باعث تغییری در صورت دین خصوصی شدن<sup>۲۰</sup>، شد به این معنی که ارتباط با عقاید همگوا کاهش و عقاید شخصی افزایش یافت. در واقع، براون بر آن است که رقابت بین مذاهب سرزندگی دین را در قرن نوزدهم افزایش داد و این سرزندگی تا نیم قرن بیستم پا برجا ماند. سپس دریای ایمان به جای یک عقب‌نشینی آرام، به وسیله طوفان فرهنگی<sup>۲۱</sup> دهه ۱۹۶۰ کنار رانده شد. بخشی از استدلال او روش شناختی است و نکته‌ای را مطرح می‌کند که ما قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم: نظریه‌پردازان عرفی شدن برای ارزیابی اهمیت اجتماعی دین سنجه‌های اشتباهی به کار می‌برند. با این که می‌توان انتظار داشت که بین حضور در کلیسا و نفوذ اجتماعی دین ارتباطی کلی وجود داشته باشد، مشاهده روش‌های تأثیر دین بر زندگی مردم معرف‌های بسیار بهتری برای این امر هستند و یک روش مناسب برای انجام این کار دیدن متون و مصنوعات فرهنگ مردمی و تاریخ شفاهی<sup>۲۲</sup> است. از این رو، براون رمان‌ها، مجله‌ها و نشریه‌های مسیحی را بررسی کرد و مصاحبه‌هایی را با نسل‌های معاصر انجام داد. بخصوص، او به اثر زبان، اخلاق، و روایت مسیحی بر این منابع توجه می‌کند.

این موضوع که نقش روایت مسیحی در ایجاد هویت زنان بریتانیایی توسط دگرگونی فرهنگی در دهه ۱۹۶۰ قاطعانه از بین رفت، در کانون بحث

او قرار دارد. این امر "سلسل حافظه"، واژه مورد استفاده هروی - لگر را، که در بالا معرفی شد، کاملاً پاره کرد و مسیحیت را از نقش محوری‌اش در فرهنگ بریتانیا معزول کرد. نقش مرکزی زنان در انتقال سنت مسیحی به "خصوصی شدن" دین در اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد، که با تأکید بر زنان به عنوان نمونه‌های پرهیزگاری و نقش آن‌ها در مهار رفتار خودسران مردان، و در نتیجه با تأکید بر زنانه شدن معنویت<sup>۲۳</sup> مشخص می‌شد:

در اکثر نوشته‌های مسیحی انجیلی در مورد مردان، هیچ‌گاه نقش زنانگی در پرهیزگاری از نظر دور نمانده است. داستان‌های دینی این موضوع را با تشریح طبیعت زنان مرد دوباره متولد شده مطرح می‌کردند. در کتاب "بی‌وفا"<sup>۲۴</sup> نوشت سیدنی واتسن<sup>۲۵</sup> در سال ۱۹۸۱، فرانک هولسون<sup>۲۶</sup> توسط عشق مسیحی همسرش تغییر دین داد و "موجب حیرت دائمی تمام کسانی که او را می‌شناختند" شد: "دوستانتش از روی دلسوزی پشت سرش می‌گفتند: "بیچاره هولسون! او کاملاً از دست رفته است!" فرانک به این حرف‌ها توجه نمی‌کرد، و فکری به غیر از "ستایش خدا در میان دوستانتش" نداشت: "مسیحیت او یک زندگی واقعی جدی بود؛ هیچ چیز ساختگی در آن وجود نداشت." خلاصه، یک مرد مسیحی واقعی باید خویشتر داری از خود نشان می‌داد، چیزی که دیگران ممکن بود آن را زن‌سانی<sup>۲۸</sup> بدانند. بزرگترین فداکاری او این بود که می‌بایست تمسخر هم جنس‌های خود را تحمل کند. (Brown, ۲۰۰۱: ۱۰۸)

جالب توجه اینکه، این شرح از گفتمان مسیحی انجیلی به عنوان زنانه شدن، با تحلیل‌های معاصر از روی آوردن به پنتکستالیسم در آفریقا و آمریکای لاتین همخوان است. (Lehmann, ۱۹۹۶) با این حال، مرکزیت الگوی نقش زن پرهیزگار در سنت مسیحی در بریتانیا، که به شدت متأثر از انجیل‌گرایی<sup>۲۹</sup> است، هنگامی که این الگوی نقش در دهه ۱۹۶۰ مورد حمل تند قرار گرفت، خود این سنت را آسیب‌پذیر کرد. با وجود این، می‌توان پرسید که چرا این سنت این قدر آسیب‌پذیر بود، چرا یک ساخت گفتمانی که برای ۱۵۰ سال غالب بود به ناگهان فرو پاشید و در واقع، اگر این علت اصلی عرفی شدن باشد، چرا دگرگونی‌های فرهنگی مشابه در آمریکا حاکی از فروپاشی مشابهی نیست؟

براون برای این پرسش‌ها چند پاسخ مطرح می‌کند. در واقع، تأکید او بر نقط عطف دهه ۱۹۶۰ اندکی گمراه‌کننده است، زیرا چیزی که



او نشان می‌دهد این است که استفاده از گفتمان مسیحی برای روایت کردن زندگی مردم به طور قابل توجهی در قرن بیستم کاهش یافت، و برای ایستادگی در برابر توفان دهه ۱۹۶۰ فقط صورت ضعیف شده‌ای از آن برجای مانده بود. از این رو، در میان مصاحبه‌شوندگان مردی که در اوایل قرن بیستم به دنیا آمده بودند، یافتن نشانه‌هایی از حضور قطب‌های انجیلی و بازماند ساختار روایی انجیلی "بسیار عمومیت" دارد، ولی این‌ها با اظهارنظرهایی (از بی‌رغبتی تا تمسخر) دربار نگرش‌های لیبرال والدین نسبت به دین، اخلاق، و تربیت فرزند همراه است. یک نسل بعد (متولدین اواخر دهه ۱۹۳۰ به بعد) نفوذ روایت انجیلی باز هم کمتر می‌شود، در واقع هرگونه ساختار روایی کاملاً غایب است: آن‌ها از نسلی هستند که برای ابراز دینداری خود آموزش ندیده‌اند. حتی ممکن است حسی از دینداری و معنویت داشته باشند، اما - مانند والدین و اجداد خود- با چگونگی ابراز آن آشنا نیستند. نکته مهم این است که، چیزی که بسیار رواج دارد عبارت است از، فقدان کلی اصول دو قطبی اخلاقی (مصرف الکل و منع کلی آن، یکشنبه‌های شاد و تحریم بازی‌ها، شیطنت و انضباط سخت)، و همچنین فقدان توالی روایی که این تضادها را تقویت می‌کند. در واقع آن‌ها نسبت به توصیف زندگی‌شان با همان صمیمیت و صداقت والدینشان به نوعی بی‌میل هستند. ساختن روایتی از زندگی برای آن‌ها از اهمیت کمی برخوردار است، اما به همین میزان آن‌ها تصور نمی‌کنند که این روایت زندگی بتواند به چنین شکلی ارائه شود. (Ibid., ۱۲۸)

برای نسلی که از اواسط دهه ۱۹۶۰ به بعد به دنیا آمده‌اند در بسیاری از موارد رابط بین دین و هویت فردی به طور کلی از بین رفته است، و یک دید محدودتر که دین را شرکت در کلیسا می‌داند جایگزین آن شده است. با وجود این، براون از تداوم رابط منفی بین دین و ریاکاری<sup>۳۰</sup> در این نسل یاد می‌کند (اما آن را بسط نمی‌دهد). شاید چنین ارتباطی شاهدی باشد دال بر تداوم قدرت نسخ دهه ۱۹۶۰ انتقاد روشنگری از دین،<sup>۳۱</sup> که دین را با اخلاقیات نادرست و تحمیلی می‌شناسد. با اینکه شواهد مربوط به زنان متفاوت است و مؤید این است که انکار عمومی دین تا دهه ۱۹۶۰ از لحاظ اجتماعی تابو و نادر بود، شواهد نشان می‌دهد

که آن‌ها هم به نحو مشابهی از اخلاق انجیلی دور ویکتوریا به تدریج دور می‌شدند. بر اساس این شواهد، با اینکه گفتمان مسیحی نفوذ اجتماعی خود را تا دهه ۱۹۶۰ که به مبارزه طلبیده شد از دست نداد - این کاهش نفوذ در معرف‌های دینداری که همه از سال ۱۹۵۶ شروع به کاهش و سپس از سال ۱۹۶۳ تقریباً افت شدید داشت دیده می‌شود- (۱۸۸: ۲۰۰۱; Brown, ۱۹۹۸) زیر ساخت عمومی آن‌ها، یعنی معنی دادن به زندگی‌های فردی براساس روایت مسیحی، خیلی قبل از آن رو به زوال بود. متأسفانه، براون توضیح نمی‌دهد که چرا این وضعیت پیش آمد. ساختاری که برای یک قرن، در طول دوران صنعتی شدن و شهرنشینی که احتمالاً دوران بیشترین ناپسامانی بوده، برانگیزاننده و متقاعدکننده بوده است، چرا باید در قرن بیستم تسلطش را بر تخیل مردم به تدریج از دست بدهد و در دهه ۱۹۶۰ هنگامی که الگوی اصلی‌اش از پرهیزگاری مورد حمله گفتمان "آزادی‌بخش"<sup>۳۲</sup> قرار گرفت - حداقل از لحاظ تأثیر اجتماعی - ناگهان فرو بپاشد. باوجود این، براون برای تضاد تجرب بریتانیا با تجرب آمریکا تحلیلی ارائه می‌دهد. او عنوان می‌کند که همان چالش گفتمانی که بریتانیا تجربه کرد در دهه ۱۹۶۰ در آمریکای شمالی هم در حال ظهور بود، اما در آن‌جا موفق نبود. (Ibid.: ۱۹۷) برای تبیین این موضوع او به منابع بیشتر انجیل‌گرایی آمریکایی برای حفظ گفتمان انجیلی در اجتماع - مثل تلویزیون خصوصی ماهواره‌ای و کابل- اشاره می‌کند. اما چنین ابزارهایی بی‌فایده هستند مگر اینکه پیام برانگیزنده باشد عدم موفقیت چنین شبکه‌هایی در اروپا گواه این امر است. (۳۷- ۲۴: Davie, ۲۰۰۰) او سپس استدلال می‌کند که آمریکا ممکن است در حال تجرب "هم‌پوشانی معرفت‌ها"<sup>۳۳</sup> (واژ فوکو<sup>۳۴</sup> برای "رژیم‌های دانش"<sup>۳۵</sup>) "بین مدرنیته و فرامدرنیته" باشد. (Brown, ۲۰۰۱: ۱۹۷). فرامدرنیته<sup>۳۶</sup> در اینجا بخصوص به "فروپاشی فراروایات"<sup>۳۷</sup>، روایات مشترک برای معنی دار کردن جهان، از جمله فراروایت مسیحیت انجیلی، اشاره دارد. مسأل این تبیین این است که در ایالات متحده این دو معرفت مشهور تنها با هم همزیستی ندارند بلکه در مسیحیت انجیلی نفوذ کرده‌اند، و این پدیده آید "رژیم‌های دانش" متمایز و از نظر کیفی متفاوت را زیر

سؤال می‌برد. در این‌جا هم براون نمی‌تواند بین گروه‌های مسیحی محافظه‌کار که می‌خواهند خود را از جریان اصلی فرهنگ جدا کنند و آن‌هایی که به دنبال نفوذ در آن هستند، تمایز قائل شود. معمولاً در نوشته‌ها این گروه‌ها به ترتیب "بنیادگرا" و "انجیلی" نامیده می‌شوند. (Smith, ۱۹۹۸) اما همان‌طور که مجموعه‌ای از مطالعات نشان می‌دهند - برای مثال بعضی از مطالعات موردی در پیمایش دینی "جن‌ایکس" که در بالا مطرح شد- انجیل‌گرایی آمریکایی در متن فرهنگ عمومی، از جمله فرهنگ جوانان، جریان دارد - نه در حواشی آن. (Smith, ۱۹۹۸; Lyon, ۲۰۰۰; Flory and Miller, ۲۰۰۰) -

یک نمونه جالب توجه از این موضوع برنامه‌های کنونی برای ترویج خویشتن‌داری جنسی در مدارس آمریکاست که گفتمان سنتی دربار عفت را در اصطلاحات فرهنگ عامه دوباره بسته‌بندی می‌کند: دست‌بندهای بکارت که شبیه زیورآلات دوران جدید<sup>۳۸</sup> هستند و شعارهایی مانند "چون من آرزوهایی دارم" و "آدم بی‌ارزشی نباشید، منتظر همسرتان بمانید." (Williams, ۲۰۰۱) این جهت‌گیری، الگوی نقش عفت زنانه را که در دهه ۱۹۶۰ مورد حمله قرار گرفت، درست در کانون یک مبارز عمومی تحت حمایت دولت قرار می‌دهد. [...]

از این رو استدلال‌های روشنگر براون، در حالی که لزوماً به طور کامل قانع‌کننده نیستند، ارتباطات بسیار جالبی را مطرح می‌کنند. او، همانند استارت در ارتباط با مصر، اهمیت دین‌گفتمانی را برای درک اهمیت اجتماعی دین نشان می‌دهد. از تأکید استارت بر نقش آموزش در حفظ این ساختار گفتمانی شاید بتوان نتیجه گرفت که باید به این عامل در زمینه بریتانیا بیشتر توجه کرد. نمونه مصر از این نظر هم جالب است که نشان می‌دهد دو مطالع موردی، از نظر نفوذ عمومی سنت دینی اصلی‌شان روند معکوسی را به نمایش می‌گذارند. در دهه ۱۹۶۰ اسلام به عنوان یک عامل سیاسی تا حد زیادی نادیده گرفته می‌شد. اما عمدتاً تحت تأثیر بحران در ملی‌گرایی عربی که با شکست از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ تشدید شده بود، اسلام گفتمانی تداوم یافته در مدارس، به میراث کسانی که اسلام را در برابر اشغال استعماری بسیج کرده بودند نزدیک شد و به عنوان هویت سیاسی و اجتماعی به صورت جدیدی مورد استفاده قرار

گرفت. در مقابل، نفوذ اجتماعی مسیحیت گفتمان در بریتانیا در دهه ۱۹۶۰ به شدت کاهش یافت. اما مشابهت‌های جالبی هم وجود دارد: صورت‌های اسلام‌گفتمانی در مصر در دهه ۱۹۹۰ از بعضی جهات با صورت‌های مسیحیت گفتمانی که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم به وجود آمده بودند مشابه هستند، از این لحاظ که به نهادهای مشروعیت بخش سنتی کم‌تر وابسته هستند و بیشتر توسط اعتقادات شخصی تشخیص پیدا می‌کنند.

با نگاه به آینده ملاحظه می‌کنیم که دین گفتمانی برای بسط فهم ما از رابط دین و جامع مدنی و سپهر اجتماعی بسیار با اهمیت است. نوع گفتمانی که توسط ادیان تداوم می‌یابد عاملی است که ویژگی جامع مدنی را شکل می‌دهد، و بسته به نفوذ اجتماعی آن، ممکن است آن را در سپهر اجتماعی تقویت کند. مطالع براون بین دین گفتمانی، به عنوان یک نیروی اجتماعی، و سطح فردی توانایی دین - یا در این مورد ناتوانی آن - برای تواناسازی مردم در معنابخشی به زندگی خود براساس روایت، ارتباط برقرار می‌کند. از این لحاظ کار براون با کار الاسدایر مک اینتایر<sup>۳۷</sup> (۱۹۸۵)، که گسیختگی هنجاری جوامع مدرن را با موضوع از دست دادن روایت مرتبط می‌داند، پیوند پیدا می‌کند، ما به این موضوع باز خواهیم گشت. در ادامه به بررسی نمون سوم خود می‌پردازیم، که دوباره نقش دین را در سطح گفتمانی مورد توجه قرار می‌دهد، اما این بار نفوذ اسقف‌های کاتولیک در مباحث عمومی درباره موضوعات اخلاقی در ایالات متحده مورد بررسی قرار می‌گیرد. (ج آمریکا: نظری غیرخصوصی شدن<sup>۳۸</sup> دین حوزه کاسانوا)

کاسانوا استدلال می‌کند که الگوی افول دینی رایج در اروپای غربی به طور کلی در بقی نقاط جهان تکرار نشده است. بنابراین او تلاش می‌کند صورت‌بندی دوباره‌ای به نظریه عرفی شدن بدهد تا با شواهد اروپایی و غیراروپایی سازگار باشد. یک بخش اصلی استدلال او این است که برخلاف الگوی اروپایی، با گسترش تمایزپذیری در بسیاری از نقاط جهان، دین عملاً از سپهر خصوصی دوباره بیرون آمد، فرآیندی که او آن را "غیرخصوصی شدن" می‌نامد. او این فرآیند را به صورت "یک فرآیند وابست دوگانه از دوباره سیاسی شدن<sup>۳۹</sup> سپهرهای دینی و اخلاقی خصوصی و دوباره

هنجاری شدن<sup>۴۰</sup> سپهرهای سیاسی و اقتصادی عمومی" تعریف می‌کند (۱۹۹۶: ۳۵۹). به عبارت دیگر، باورهای دینی دیگر موضوعی مربوط به ترجیحات صرفاً فردی نیستند، بلکه دوباره به موضوع گفتگوهای اجتماعی تبدیل می‌شوند، در حالی که همزمان با آن، موضوعات عمومی، مانند اقتصاد و سیاست، تا حدی به خاطر چالش‌های گروه‌های دینی، دوباره اخلاقی می‌شوند. مثال او برای این موضوع عبارت است از، نقش اظهارات عمومی اسقف‌های کاتولیک آمریکایی در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ درباره موضوعات متنوعی مانند سقط جنین، سیاست‌های انتخاباتی، روابط بین‌المللی و تأثیر اجتماعی سیاست‌های اقتصادی. او استدلال می‌کند که با اظهارات و اعمالشان: اسقف‌ها ادعاهای مبنی بر تمایز سپهرهای سیاسی و اقتصادی، و اینکه آن‌ها باید فقط برحسب معیارهای درونی با کارکردهای عقلانی و بدون توجه به ملاحظات اخلاقی خارجی ارزیابی شوند، را به چالش کشاندند. به همین ترتیب، آنها ادعاهای فردگرایی آزادی‌خواه<sup>۴۱</sup> مبنی بر اینکه اخلاق باید به وجدان اخلاقی فردی واگذار شود را هم زیر سؤال بردند. دو تحول مهم اسقف‌ها را قادر ساخت تا این نقش عمومی را ایفا کنند. اول، تغییراتی که با سیاست "به روز شدن"<sup>۴۲</sup> واتیکان دوم آغاز شد، مخصوصاً تأیید فعالیت در عرصه عرفی به عنوان "بند تشکیل دهند ماموریت الهی کلیسا (۶۳۰: p)" و پذیرش اصول مدرن حقوق بشر، از جمله آزادی دینی افراد. مورد اول به مداخل کلیسا در تغییرات اجتماعی (از جمله الهیات آزادی بخش) نیروی محرک می‌داد؛ مورد دوم یک گفتمان جهانی را در اختیار کلیسا قرار داد تا جهان را در مورد مسائل اخلاقی مورد خطاب قرار دهد، اما نه به عنوان حامی علایق خاص کلیسای کاتولیک رومی، بلکه از طرف همه بشریت. دومین تحول مربوط به عوامل محلی است. در ایالات متحده تغییر موقعیت سیاسی و اجتماعی - اقتصادی کاتولیک‌ها از یک اجتماع غیرقابل اعتماد پراکنده که از شمار اندکی نخبگان جمهوری خواه آزادی خواه و گروه‌های قومی منزوی و در موضع دفاعی تشکیل شده بود، به اجتماع مرفه، دارای تحرک و نفوذ اجتماعی بعد از جنگ، و همچنین تأکید بر دشمن خارجی یعنی کمونیسم، شرایطی را ایجاد کرد که در آن کاتولیک‌ها با اطمینان خاطر پیام "به روز شدن" را به کار گیرند، و همچنین در

آن شرایط جامع آمریکا آماد شنیدن، یا دست کم ملاراد کردن بود. کاسانوا (۱۹۹۴) سهم اسقف‌ها در مباحث اجتماعی را به صورت زیر خلاصه می‌کند: کاری که کشیش‌ها کردند این بود که سنت هنجاری کاتولیک را به عنوان مبنای مباحث اجتماعی مطرح کردند. آن‌ها مدعی نبودند که پاسخ را می‌دانند، ادعایی که در عمل جلوی هر گونه مباحثه عمومی را می‌گرفت؛ و عرصه را تنها برای بسیج پیروان متعصب باز می‌گذاشت. در نوشته‌های کشیشی، اسقف‌ها فقط ادعا می‌کردند که اصول هنجاری معتبری در اختیار دارند که باید به مباحث عمومی مدد رساند، مباحثی که هم گروه‌های متأثر از آن‌ها باید در آن شرکت داشته باشند و نیز به یک میزان به آن دسترسی داشته باشند. تحلیل کاسانوا از تأثیر اجتماعی نامه‌های کشیشی اسقف‌های کاتولیک، به تشریح تفاوت بین سپهر عمومی جامعه مدنی و سایر عرصه‌ها کمک می‌کند. هدف اظهارات اسقف‌ها این نبود که سیاست‌های عمومی (داخلت در سطح دولت) یا احزاب سیاسی (سطح جامع سیاسی) را مستقیماً تحت تأثیر قرار دهند، بلکه هدف آن‌ها این بود که منابع اخلاقی سنت کاتولیک را در مباحث عمومی (سطح جامع مدنی) وارد کنند. این جهت‌گیری مشخص به سوی بهبود ارتباطات به جای حصول نتایج مشخص، از ویژگی‌های جامعه مدنی، حداقل براساس تعریف هنجاری کاسانوا از این مفهوم، است. از این رو او ارزیابی تأثیر اسقف‌ها بر نتایج سیاسی را صریحاً رد می‌کند. به نظر او این تأثیر معرف مناسبی برای موفقیت آن‌ها نیست (۲۰۱-۲: p) تلاش برای سنجش تأثیر اظهارات عمومی اسقف‌ها با استفاده از معیارهای عمل راهبردی عقلانی<sup>۴۳</sup> نامناسب، و در واقع غلط، است (۲۰۲: p).

با وجود این، حجم واکنش‌های عمومی هم طرف‌ها حاکی از آن است که اسقف‌ها در گسترش مباحث در سطح جامع مدنی موفقیت قابل توجهی داشتند، این موفقیت ناظر به پذیرفته شدن راه حل‌های آن‌ها نیست، بلکه ناظر به نقش آن‌ها در ارتقاء ابزارهای تفکر عمومی درباره موضوعات می‌باشد. به نظر کاسانوا، از نمونه کاتولیک آمریکایی می‌توان نتیجه گرفت که بهترین راه برای حفظ اعتبار دین در جوامع مدرن دموکراتیک این است که گفتمان‌های جهانی غیرمتعصبانه (مانند حقوق بشر) را برای حمایت

۱. Gregory Starrett
۲. Secularism
۳. Kuttabs
۴. Quaker Joseph Lancaster
۵. Charter
۶. Functionalization
۷. Developmental science
۸. Complementary relationship
۹. Internal secularization
۱۰. Marshall McLuhan
۱۱. The Protocols of the Elders of Zion
۱۲. Oral transmission
۱۳. Synergy
۱۴. Secondary orality
۱۵. Reynolds and Tanner
۱۶. Geertz
۱۷. Common sense
۱۸. Disenchantment
۱۹. Callum Brown
۲۰. Privatization
۲۱. Cultural cataclysm
۲۲. Popular culture
۲۳. Oral history
۲۴. Feminization of spirituality
۲۵. Disloyal
۲۶. Sydney Watson
۲۷. Frank Holson
۲۸. Effeminacy
۲۹. Evangelicalism
۳۰. Hypocrisy
۳۱. Liberation
۳۲. Overlap of epistemes
۳۳. Foucault
۳۴. Regimes of knowledge
۳۵. Collapse of metanarratives
۳۶. New Age
۳۷. Alasdair MacIntyre
۳۸. Deprivatization
۳۹. Repoliticization
۴۰. Renormativization
۴۱. Liberal individualist
۴۲. aggiornamento
۴۳. Rational strategic action
۴۴. Paedophile
۴۵. 'Leaking'
۴۶. De-differentiation
۴۷. Modernization

از جمعیت‌های به حاشیه رانده شده، در سپهر عمومی بسیج کنند، و در همین حال فعالیت‌های احیاگران کشیشی و داوطلبانه را برای حمایت از صدای عمومی آن در عرص اجتماعی تقویت کنند. (Casanova, ۱۹۹۴: ۲۲۲-۳) در چنین شرایطی، صدای عمومی رسای کلیسا می‌تواند یکی از معهود امکانات جامع انسانی برای همبستگی در مواجهه با فشارهای تجاری و اداری باشد.

آواز خوب تشویق گفتگوی آزاد که در دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ توسط اسقف‌های آمریکایی ایجاد شد، با بحران کنونی کشیش بچه‌باز<sup>۳۳</sup> (۲۰۰۲) مواجه شده است. این که آن آوازه بتواند این بحران را پشت سر بگذارد، به شدت زیر سؤال رفته است. با وجود این، نکت مربوط به منظور ما این است که این مورد ظرفیت دین عمومی تا حد زیادی آزادی خواه را برای طرح دوبار خود در زمین دموکراتیک غربی نشان می‌دهد.

از حیث موضوع مورد توجه ما یعنی اهمیت اجتماعی دین، این نمونه نشان می‌دهد که چگونه دین گفتمانی می‌تواند بدون بسیج شدن به نفع یا علیه جنبش‌های خاص، از طریق بهبود ارتباطات عمومی، نقش با اهمیتی در جوامع مدرن داشته باشد. از این رو، دین گفتمانی چالشی جدی در مقابل نظریه‌های عرفی شدن و مدرن شدن به حساب می‌آید، زیرا موردی است که با روند اصلی فرآیندی که این نظریه‌ها مطرح می‌کنند، یعنی تمایزپذیری اجتماعی، مغایر است. مورد اسقف‌ها که در آن گفتمان دینی در بحث‌های سیاسی رخنه<sup>۳۵</sup> کرد، نمونه‌ای منفرد از تمایززدایی<sup>۳۶</sup> اجتماعی در ارتباط با دین نیست. همان‌طور که هرویو لگر (۲۰۰۰) استدلال می‌کند: شواهد حاکی از آن است که گرایش کلی به محصور کردن دین [در سپهر خودش] به هیچ عنوان مانع حضور آن در حوزه فعالیت‌های اجتماعی خارج از کنترل دین نمی‌شود. ... این قابلیت سیال فرآیندهای دینی و غیردینی در درنوردیدن مرزهای سپهرهای نهادی کاملاً فراگیر است. دین در سرتاسر کالبد اجتماعی پخش شده است (P. ۱۰۹).

روی هم رفته، سه مطالع موردی ما درباره دین گفتمانی مسیرهای متفاوت اما مرتبطی از کنش متقابل دین و مدرن شدن<sup>۳۷</sup>، نه فقط در جامعه مدنی، نشان می‌دهند. به این ترتیب چالش‌هایی را برای روایتی از نظریه عرفی شدن که ما تا به اینجا برای این ارتباط ارائه کرده‌ایم به وجود می‌آورند. چنین شواهدی ما را وادار می‌کنند تا نظریه عرفی شدن را دوباره، و این بار با دقت بیشتری، بررسی کنیم.