

دیده‌بانان : چه بر سر روشنفکران مسیحی آمد؟

الن جیکابز

درآمد: پیش از دهه‌ی ۱۹۶۰ روشنفکران مسیحی آمریکایی در حوزه‌ی عمومی فعال و سرشناس بودند اما امروز تقریباً ناپدید شده‌اند. علل افول آنها چه بود، چه بر سرشان آمد، آیا امکان دارد که دوباره سربرآورند، و آیا ظهور دوباره‌ی آنان مطلوب خواهد بود؟^۱

اکنون که این کلمات را می‌نویسم، صاحب‌نظران آمریکایی و خوره‌های سیاست تلاش می‌کنند تا با بعضی تحولات نادر، حتی هشداردهنده، کنار بیایند. در حالی که دانلد ترامپ از ممنوعیت مهاجرت مسلمانان به آمریکا و ایجاد دیواری در مرز مکزیک حمایت می‌کند، حزب جمهوری خواه او را به عنوان نامزد رسمی این حزب برای انتخابات ریاست جمهوری برگزیده است. هرچند بسیاری ناکارآمدی حزب جمهوری خواه، به طور خاص، یا فرهنگ سیاسی آمریکا، به طور عام، را در برآمدن او مقصر می‌دانند اما توجه به زمینه‌ی کلی‌تر، نادرستی این دیدگاه را نشان می‌دهد. کارزار انتخاباتی‌ای عوام‌فریبانه و تا اندازه‌ای بیگانه‌هراس موفق شد تا رأی‌دهندگان انگلیسی را به خروج از اتحادیه‌ی اروپا متقاعد کند. ماریون مارشال-لوپن به عنوان ستاره‌ای جدید و فرهمند در آسمان جناح راست فرانسه شروع به درخشش کرده؛ در آلمان همه جا صحبت از امکان واکنش شدید نسبت به سیاست درهای باز آنگلا مرکل برای پناهندگان خاورمیانه‌ای است. در ماه مه، نوربرت هوفر در اتریش تنها به چند درصد رأی دیگر نیاز داشت تا به اولین رهبر راست افراطی تبدیل شود که پس از جنگ جهانی دوم در اروپا برنده‌ی انتخابات ملی شده است. احزاب راست افراطی در هلند، لهستان، و حتی در کشورهای اروپای شمالی که به طور سنتی لیبرال اند، در حال تجدید حیات اند. اصطلاح‌های «بومی‌گرایی»، «واپس‌گرایی»، و حتی «فاشیسم» در مکالمات سیاسی به طور روزافزونی به چشم می‌خورند. هر چند تنها اندکی از این رهبران تعهدات دینی عمیقی دارند اما به نظر می‌رسد که بخش عمده‌ی محبوبیت آنها ناشی از کین‌توزی^۲ دینی باشد- آگاهی از زوال تمدن مسیحی (یا «یهودی-مسیحی») و عزم جزم برای متوقف ساختن این روند و، در صورت امکان، معکوس کردن این روند زوال.

ممکن است این مسائل باعث سردرگمی لیبرال‌های سیاسی شود زیرا آنها از مدت‌ها پیش انتظار داشتند که جهان روزبه‌روز لیبرال‌تر شود. آنها آمادگی درک ماهیت این مسائل را ندارند و امیدوارند که چنین «نیروهای مرتجع» ناپود شوند. اما این نیروها ناپود نخواهند شد. اگر بخواهیم به چیزی امید داشته باشیم که مانند ناپودی مخالفان سیاسی مان خیال‌پردازانه نباشد، می‌توانیم چنین بیندیشیم: در اختیار داشتن برخی افراد مجهز برای قبول مسئولیت تأمل می‌تواند راه‌گشا باشد- کسانی که انگیزه‌های پیدایش این جنبش‌های دردسرافرین را درک می‌کنند، افرادی که خود می‌توانند به یک معنا عضو جوامعی باشند که محرک این جنبش‌ها باشد اما به نظم اجتماعی لیبرال نیز تعلق دارند. آنها باید روشنفکرانی باشند که می‌توانند به زبان دیگر روشنفکران، از جمله سکولارترین آنها،

^۱ الن جیکابز استاد ممتاز علوم انسانی در دانشگاه بیلور در آمریکا است. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله‌ی زیر است:

Alan Jacobs, 'The Watchmen: what became of the Christian intellectuals', *Harpers*, September 2016,

^۲ resentment



صحبت کنند، اما باید با مفاهیم و اعمال دینی نیز آشنایی کامل داشته باشند. وظیفه‌ی آنها تفسیر است: پر کردن شکاف فرهنگی؛ وظیفه‌ی آنها میانجی‌گری، و شاید حتی آشتی دادن است.

نیم‌قرن پیش در آمریکا چنین افرادی زندگی می‌کردند: روشنفکران مسیحی اندیشمندی که در عرصه‌ی ملی جایگاه برجسته‌ای داشتند. اکنون از آنها خبری نیست. باید به این پرسش‌ها پرداخت که چرا آنها ناپدید شدند، چه بر سرشان آمد و آیا امکان دارد که دوباره سربرآورند- البته اگر ظهور دوباره‌ی آنها را مطلوب بدانیم.

در سال‌های پایانی جمهوری وایمار، **کارل مانهایم**، جامعه‌شناسی تأثیرگذار، استدلال می‌کرد که در جهان غرب نوع جدیدی از انسان ظهور کرده است: روشنفکر. این افراد کسانی اند که «وظیفه‌ی ویژه‌ی آنها ارائه‌ی تفسیری از جهان است»، و «به عهده گرفتن نقش دیده‌بان در جهانی که [از هر نظر به آن بنگریم] شبی قیرگون است». درست چند سال بعد از نگارش این کلمات، رژیم نازی مانهایم-یک یهودی مجارستانی- را از منصب دانشگاهی خود برکنار کرد.

مانهایم، اندکی پس از فرار به انگلستان، در اجتماع کوچکی از مسیحیان بسیار فرهیخته شرکت می‌کرد. **جی. اچ. آلدیم**، مبلغ مذهبی و هوادار وحدت مسیحیان، این گروه را دور هم جمع کرده بود. از سال ۱۹۳۸، مجمع آلدیم چند بار در سال تشکیل می‌شد و اکثر شرکت‌کنندگان آن روشنفکران مسیحی بودند. (تی. اس. الیوت از فعال‌ترین اعضای جمع بود.) علت علاقه‌ی مانهایم به این مجمع آن بود که می‌دید در بحث‌های آنها روشنفکران نقش حقیقی خود را بر عهده دارند و به عنوان مفسر و دیده‌بان عمل می‌کنند. در حالی که جنگ فراگیر نزدیک‌تر می‌شد و سایه‌ی وحشت آن همه جا را فرا گرفته بود، اعضای این مجمع گرد هم می‌آمدند اما به جای اندیشیدن به توجیه‌پذیر بودن جنگ یا نحوه‌ی انجام آن، بر تأثیر جنگ بر جامعه‌ی انگلیس، و تا حدی جامعه‌ی آمریکا، تأمل می‌کردند. مشارکت‌کنندگان در مجمع، به این معنا دیده‌بان بودند: مشاهده‌گرانی علاقه‌مند که کار اصلی خود را تفسیر می‌دانستند نه عمل.

در آن سوی اقیانوس اطلس نیز در سال ۱۹۳۹ به همت **لونیس فینکلشتاین**، خاخام مدرسه‌ی الهیات یهودی در نیویورک، گروهی مشابه، اما عمومی‌تر و فراگیرتر، شکل گرفت. این مجموعه عنوان بلندبالایی داشت: کنکاش در رابطه‌ی علم، فلسفه و دین با شیوه‌ی زندگی دموکراتیک. بحث و جدل در این مجموعه بیشتر از مجمع آلدیم شایع بود، عمدتاً به این دلیل که فینکلشتاین مصمم بود که دانشمندان و اومانست‌ها، مسیحیان، یهودیان و بی‌دینان را در گروهی جمع کند. ژاک ماریتن، فیلسوف فرانسوی کاتولیک که در آن زمان در نیویورک در تبعید بود، نسبت به این شمول‌گرایی هشدار می‌داد؛ به باور او تنها اندیشه‌ی دینی می‌توانست به نحوی رضایت‌بخش به بحران اخلاقی رویاروی غرب دموکراتیک پاسخ دهد. هرچند فینکلشتاین با دیدگاه او موافق بود اما می‌خواست دامنه‌ی گفتگوها گسترده‌تر باشد. با این حال، زمانی که مورتیمر آدلر از دانشگاه شیکاگو، استدلال ماریتن را به طور علنی مطرح کرد- و اضافه کرد که جهان غرب باید از اساتید بی‌دین خود بیشتر بترسد تا هیتلر، اظهار نظری که سیدنی هوک و سایر بی‌دینان حاضر در جمع را بسیار خشمگین کرد- ایده‌ی کنار هم قرار دادن چنین گروه متکثری از افراد دیگر عملی به نظر نمی‌رسید.

مجمع آلدوم و مجموعه‌ی فینکلشتاین باورهای مشترکی داشتند: غرب دچار نوعی بحران اخلاقی است، و ارائه‌ی تفسیری دینی از این بحران ضروری است. روشنفکران دین‌دار اتفاق نظر داشتند که ماهیت این مسئله عبارت است از تردید نسبت به اصول اساسی و باورهای بنیادین. در مواجهه با چالش‌های ایدئولوژیکِ تمامیت‌خواهی متحدین و کمونیسم اتحاد جماهیر شوروی، به نظر می‌رسید که دموکراسی نمی‌دانست چرا باید به این بدیل‌ها ترجیح داده شود، در حالی که هواداران این بدیل‌ها، آن ایدئولوژی‌ها را با شور و احترام می‌ستودند. دموکراسی به توجیهی مابعدالطبیعی نیاز داشت - یا حداقل مجموعه‌ای از دلایل که ریشه‌ای مابعدالطبیعی داشتند و می‌توانستند ترجیح دموکراسی بر رقیبان هولناکش را توجیه کنند.

در این شرایط - یعنی شرایطی که در آن غربی دموکراتیک به دنبال آن بود تا دریابد چرا و برای چه چیزی می‌جنگد - روشنفکران مسیحی ظهور کردند. پیش از جنگ جهانی دوم مسیحیانی وجود داشتند که روشنفکر هم بودند اما نه خود و نه دیگران آنها را دیده‌بانانی ناظر نظم اجتماعی دموکراتیک و ارائه‌دهنده‌ی تفسیری خاص از آن نمی‌دانستند. ما نه‌ایم، که یهودی‌زاده بود اما به هیچ باور دینی‌ای معتقد نبود، به این افراد پیوست زیرا می‌دید که آنها وظیفه‌ی اصلی روشنفکران را برعهده گرفته‌اند. احتمالاً **مورتیمر آدلر** نیز احساس مشابهی داشت: در غیر این صورت، به دشواری می‌توان فهمید که چرا او - یهودی‌زاده‌ای عاری از تعهد دینی آشکار - عقیده داشت که غرب را تنها با توجه دقیق به اندیشه‌ی توماس آکویناس می‌توان نجات داد.

هرچند روشنفکران مسیحی سرشناس آن دوران و همراهان‌شان - ما نه‌ایم و آدلر، الیوت و آلدوم، **دابلو. اچ. آودن**، **راینهولد نیبور**، **دوروتی سایرز**، و بسیاری دیگر - به ضدیت با نظم اجتماعی برنخاستند، اما آنها نسبت به روشنفکران دوران جنگ جهانی اول موضع انتقادی‌تری داشتند. به نظر روشنفکران مسیحی دوران جنگ جهانی دوم، بنیان‌های جامعه به لرزه درآمده بود. آنها عمیقاً نگران بودند که حتی اگر متفقین در جنگ پیروز شوند، علت آن برتری فناورانه و اقتصادی خواهد بود و نه برتری اخلاقی و روحانی. آنها فکر می‌کردند که اگر فن سالاران عامل پیروزی در جنگ به شمار روند، همان فن‌سالاران در دوران پس از جنگ قدرت را در دست خواهند گرفت. (نمی‌توان انکار کرد که پیشگویی این روشنفکران مسیحی، حداقل در این مورد، کاملاً درست بود.)

اما آنها در دوران جنگ و چند سال پس از خاتمه‌ی جنگ صدای رسایی داشتند. آنها، در هر دو سوی اقیانوس اطلس، در روزنامه‌ها و مجله‌های مهم مقاله منتشر می‌کردند و کتاب‌های خود را در انتشاراتی‌های معتبر به چاپ می‌رساندند؛ و در دانشگاه‌های معروف و در رادیو سخنرانی می‌کردند. **سی. اس. لوئیس** و **راینهولد نیبور** مشهور بودند - تصویر آن دو، به ترتیب، در سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸، روی جلد مجله‌ی **تایم** چاپ شد.

هرچند امروزه نیز مسیحیانی هستند که روشنفکر حوزه‌ی عمومی هم به شمار می‌روند اما موقعیت آنها در جامعه و جایگاه مسیحیت در اندیشه‌ی آنها باعث می‌شود تا به همنشینان کارل ما نه‌ایم شبیه نباشند. اگر بخواهیم دلیل انقراض این نوع از روشنفکران را بدانیم، پاسخ کوتاه این است که روشنفکران مسیحی محصول جنگ جهانی دوم بودند و زمانی که جنگ تمام شد، تمام پدیدارهای وابسته به آن نیز محو شد. اما پاسخی مفصل‌تر و پیچیده‌تر هم برای این پرسش وجود دارد.

این پاسخ ضرورتاً با موضوع گسترده‌تر افول جایگاه مسیحیت در زندگی آمریکایی مرتبط است - موضوعی که ظاهراً جذباتی ماندگار دارد، به‌ویژه در میان مسیحیان. در سال‌های اخیر شاهد انتشار کتاب‌های مختلفی در این زمینه بوده‌ایم: **دین نامطلوب: چگونه ملتی ملحد شدیم (راس دوتات)**، **عصر دلواپسی: اخلاق پساپروتستانی و روح آمریکا (جوزف باتم)**، **غروب عصر روشنگری آمریکایی: دهه‌ی ۱۹۵۰ و بحران باور لیبرال (جرج مارسدن)**. فقدان مفسران سیاسی مسیحی برجسته و اندیشمند - به زبان خودمانی‌تر، مسئله‌ی «راینهولد نیبور ما کجا است؟» - مسئله‌ای است که از زمان مرگ نیبور در سال ۱۹۷۱ بارها مطرح شده است. اما مسئله‌ی ناپدید شدن روشنفکران مسیحی داستان عجیبی است زیرا به هیچ‌وجه به حاشیه‌نشینی اجباری یا روی‌گردانی عامه‌ی مردم از آنها ربط ندارد. روشنفکران مسیحی خواستند که از صحنه محو شوند.

البته مسئله کاملاً انتخابی نبود. **دابلویو. اچ. آودن** که در تمام سال‌های جنگ به زبان شعر و نثر از ضرورت فهمی مبتنی بر الهیات از مناقشه‌ی جهانی سخن گفته بود، در سال ۱۹۶۴ در انجمن فای بتا کاپا، در هاروارد، حاضر شد تا «به فرمان کدام چنگ» را بخواند، شعری که مبارزه‌ی نابرابر پیروان هرمس (اومانیست‌ها) علیه زیردستان آپولو (فن‌سالاران) را می‌ستود. در آن زمان، رئیس دانشگاه هاروارد **جیمز برایانت کوننت** بود، شیمی‌دانی که جو فنی - آرمان‌شهری آن عصر او را مسحور خود ساخته بود. کوننت یکی از چهره‌های برجسته‌ی فرهنگ روشنفکری آمریکا بود، او در دوران جنگ جهانی دوم ریاست کمیته‌ی ملی پژوهش‌های دفاعی را بر عهده داشت، و به همین دلیل در **پروژه‌ی منهن** نقشی نظارتی داشت. (او در اولین آزمایش بمب اتمی در الماگوردو، نیو مکزیکو، در ژوئیه‌ی ۱۹۴۵ حضور داشت.) تجربیات او در دوران جنگ عزم وی را برای تبدیل کردن هاروارد از دانشگاه علوم انسانی به مؤسسه‌ای پیش‌تاز برای مطالعه و ترویج علم و فناوری، تقویت کرد. آودن بعدها به دوستش آلن انس گفت، «زمانی که برای ارائه‌ی شعر خود در انجمن فای بتا کاپا بودم، ملاقاتی پنج دقیقه‌ای با کوننت داشتم. با خودم گفتم، "او دشمن واقعی است." مطمئنم او هم همین نظر را درباره‌ی من داشت.» اما آودن به خوبی می‌دانست که کدام‌یک از آنها قدرت تحمیل دیدگاه خود بر آمریکا را دارد.

تصویر لوئیس و نیبور اندکی بعد بر جلد مجله‌ی تایم ظاهر شد، و در همین مجله نقدی محترمانه بر **عصر اضطراب** آودن منتشر شد. اما در خلال همین دهه، عرصه‌ی فرهنگی به طور چشمگیری تغییر کرده بود. جایگاه نیبور به عنوان حکیمی معتبر به مرجعیتی کاملاً متفاوت واگذار شده بود: دانشمند. چهره‌ی شاخص این دوران **جان فون نویمان** بود، شخصیتی محوری در توسعه‌ی اولین رایانه‌های قدرتمند و بمب هیدروژنی - او نویسنده‌ی اولین اثر مهم درباره‌ی نظریه‌ی بازی بود، نظریه‌ای که منشاء **اقتصاد رفتاری** امروزی است. هانس بیته، که بعدها برنده‌ی جایزه‌ی نوبل فیزیک شد، به مناسبت مرگ فون نویمان در سال ۱۹۵۷ به مجله‌ی لایف گفت «بعضی اوقات با خودم فکر می‌کنم که آیا مغز فون نویمان به وجود نوعی برتر از نوع انسان دلالت ندارد؟» همین مقاله فون نویمان را ستوده بود زیرا او «بیشتر از هر فرد دیگری باعث شده تا تعداد بیشتری از "مغزها"ی الکترونیکی در دولت و صنعت به کار گرفته شوند.» عنوان کامل این ستایش‌نامه‌ی مجله‌ی لایف از این قرار است: «درگذشت اندیشمندی بزرگ: جان فون نویمان، ریاضی‌دانی درخشان و سرزنده، خادمی فوق‌العاده برای علم و کشورش.»

تأکید بر خدمت فون نویمان به کشورش جالب است. کارل مانهایم، درباره‌ی گروه روشنفکران گفته بود که هر یک از آنان «در انبوهی از گرایش‌های متعارض مشارکت می‌کنند.» شیوه‌ی بیان او رسا نیست، اما منظورش کاملاً روشن است: ارزش اجتماعی روشنفکر در پذیرش ارزش‌های بالقوه ناسازگار و مواضع متکثر است که همواره با یکدیگر هماهنگی ندارند. در دوران جنگ جهانی دوم، ارزش کار روشنفکران مسیحی در این بود که توانستند دیدگاهی متفاوت با دیدگاه حکومت ارائه کنند. در اوایل دهه‌ی چهل دغدغه‌ی عمومی این بود که «جنگ را ببریم اما صلح را ببازیم» - با از دست دادن روح ملی، صلح را ببازیم. (منشاء این عبارت مشخص نیست اما نیبور آن را خیلی دوست داشت.) در این شرایط، یادآوری «ارزش‌های جاودانه» اغلب با استقبال همراه بود.

با شروع جنگ سرد اوضاع به کلی تغییر کرد. جنگ سرد، بر خلاف ائتلاف‌ها و دشمنی‌های پیچیده و بی‌ثبات جنگ‌های جهانی، تقابلی ساده و صریح بود. این جنگ جهان دموکراتیک و ذاتاً مسیحی-یهودی، به رهبری آمریکا، علیه کمونیسم خداناباور و تمامیت‌خواه بود؛ نبردی بر سر مرگ و زندگی. (اصطلاح «یهودی-مسیحی» تقریباً با جنگ سرد هم‌ارز است، و در آمریکا این اصطلاح با کتاب پر فروش ویل هربرگ (۱۹۹۵)، پروتستان-کاتولیک-یهودی، پیوند داشت.) در این شرایط، به رسمیت شناختن «گرایش‌های متعارض» فضیلت محسوب نمی‌شد؛ مسیحیان طبقه‌ی فرادست، مانند همکیشان طبقه‌ی فرودست خود، این جهان‌بینی را پذیرفته بودند.

کسانی که هنوز باور داشتند دموکراسی امری خودپایدار نیست، این مسئله را غیرمستقیم و با ظرافت مطرح می‌کردند. مثلاً آودن، در «دعای شامگاهی»، شعر منثور و برجسته که در سال ۱۹۵۴ منتشر شد، می‌نویسد «بدون ملاطی از خون (باید خون انسان باشد، انسانی معصوم) هیچ دیوار سکولاری بر پا نخواهد ماند.» در این شعر از مسیح نام برده نمی‌شود («او را هابیل، ریموس یا هر چه می‌خواهی بخوان، همه فدیه‌ای واحد اند»). برخی از منتقدان دینی فرهنگ برجسته در دوران جنگ جهانی دوم، اولویت‌بندی‌های خود را تغییر داده بودند، ساکت شده بودند، یا دیگر تأثیری بر تصورات و اندیشه‌های مردم نداشتند. دغدغه‌ی اصلی آودن توصیف خرده‌فرهنگ‌های دوستی و ایجاد الهیاتی شاعرانه درباره‌ی بدن بود و مسائل سیاسی کلان را تقریباً کنار گذاشته بود، سی. اس. لوئیس در دهه‌ی ۱۹۵۰ نسبت به دهه‌ی گذشته، نقدهای اجتماعی بسیار کمتری منتشر کرد و اکثر انرژی رو به تقلیل خود را صرف داستان‌نویسی کرد. تی. اس. الیوت، به جز نگارش تعداد انگشت‌شماری نمایش‌نامه، موقرانه تن به بازنشستگی داد. احتمالاً آخرین کتاب مهم نیبور آبرونی تاریخ آمریکا است که در سال ۱۹۵۲ منتشر شد. برای روشنفکران دینی‌ای که تمایلی به ابراز هیجان برای دموکراسی و «ارزش‌های یهودی-مسیحی» نداشتند، احتمالاً نوعی از خصوصی‌سازی گفتمان و تجربه‌ی دینی تنها راه بدیل بود.

اما عامل دیگری نیز در کار بود: «ضد روشنفکرگرایی در زندگی آمریکایی» - نامی که ریچارد هافستدر در کتاب خود (۱۹۶۳) به این گرایش می‌دهد - بر تربیت رهبران کلیسا، در تمام شاخه‌های مسیحیت، تأثیر عمیقی بر جای گذاشت. با فراگیرتر شدن ضد روشنفکرگرایی در زندگی آمریکایی، به طور کلی، و در زندگی مسیحی در آمریکا، به طور خاص، دیگر طبیعی به نظر نمی‌رسید که کشیش کلیسا فردی بسیار تحصیل کرده، روشنفکری دارای نظرات روشنفکرانه، باشد.

تردیدی نیست که دهه‌ی پنجاه، دوران ظهور بسیاری از روشنفکران کاتولیک، به طور خاص داستان‌نویسان، بود: جی. اف. پاورز، **فلانری اکانر**، و **واکر پرسی**. اما تقریباً قاطعانه می‌توان گفت که این افراد غیرسیاسی بودند. زمانی که کاتولیک‌ها سیاسی می‌نوشتند، معمولاً برای تأکید بر این نکته بود که بین آیین کاتولیک و آنچه **جان کورتنی موری** -متألهی ژروئیت و برجسته‌ترین روشنفکر کاتولیک عرصه‌ی عمومی در آن دوران- «پیشنهاد آمریکایی»³ می‌خواند، سازگاری بنیادینی وجود دارد. اما موری منتقد نظم اجتماعی آمریکایی داشت انتقادات خود را با ظرافت خاصی مطرح می‌کرد: به گفته‌ی او، در دوران نزاع جهانی «هیچ عنصری» از پیشنهاد آمریکایی نیست که «فعالانه انکار نشود و با هر یک از اهداف اصلی آن به سختی با مخالفت می‌شود.» در نتیجه، «آمریکا باید نسبت به آنچه پیشنهاد می‌کند کاملاً آگاهی داشته باشد، در ارائه‌ی پیشنهاد زبانی رسا و شیوا اختیار کند، و در تحقق طرح پیشنهادی خود هدمندتر عمل کند.» ایده‌ی آمریکایی به هیچ وجه اشتباه نیست، اما آمریکایی‌ها باید هنگام ابراز و دفاع از این ایده «رسا و شیوا» سخن بگویند. موری حاضر بود به این امر کمک کند، به این ترتیب که توضیح می‌داد سنت حقوق طبیعی در کلیسای کاتولیک همان اصلی است که بنیان‌گذاران آمریکا با توسل به آن اعلام کردند «تمام انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و آفریننده‌ی آنها به ایشان حقوقی سلب‌ناشدنی اعطا کرده است.» به هیچ وجه تصادفی نبود که کتاب موری، **ما به این حقایق باور داریم: تأملات کاتولیکی بر پیشنهاد آمریکایی**، در سال ۱۹۶۰ منتشر شد، زمانی که یکی از پیروان کلیسای کاتولیک رم به نام جان اف. کندی، از طرف حزب دموکراتیک نامزد انتخابات ریاست جمهوری شد.

بسیاری از فرقه‌ها و سنت‌های مسیحی با این که مخالفتی با پیشنهاد آمریکایی نداشتند اما منابع چشمگیری را به تأسیس نهادهای متعلق به خود اختصاص دادند. بیست و پنج سال پس از پایان جنگ جهانی دوم، انتشارات، مجلات، کالج‌ها، و دانشگاه‌های مسیحی -کاتولیک و پروتستان به یکسان- رشد چشمگیری داشتند. دانشگاه نوتردام، به رهبری تئودور هسبورگ، از دانشگاهی به لحاظ علمی میان‌مایه و کانون فوتبال به یکی از مهم‌ترین مراکز پژوهشی تبدیل شد. در سال ۱۹۶۵، جین موری، دانشجوی ادبیات انگلیسی در کالج ویتن (متعلق به مسیحیت تبشیری) در ایلی‌نوی برنده‌ی جایزه‌ی نویسندگی سالانه‌ی **ماهنامه‌ی آنلانتیک** برای دانشجویان لیسانس، در هر دو رشته‌ی شعر و داستان‌نویسی، شد. کالج ویتون این موفقیت را نشانه‌ی آن دانست که آموزش مسیحی با تعهدات عمیق به علوم انسانی سازگار است. این که کالج ویتون، که مدت‌ها به عنوان دانشگاه محل تحصیل **بیلی گراهام** شناخته می‌شد، اکنون به عنوان مخزن اوراق سی. اس. لوئیس و جی. آر. آر. **تالکین** شهرت یافته، حاکی از تغییر اولویت‌ها است.

با قوی‌تر شدن این نهادها، آنها راه را برای مسیحیان بسیار تحصیل کرده گشودند، مسیحیانی که احتمالاً در دوره‌ی قبل می‌توانستند شانس آن را داشته باشند که به روشنفکران برجسته‌ای در عرصه‌ی عمومی تبدیل شوند اما اینک بیشتر یکدیگر را مخاطب قرار می‌دادند تا کل فرهنگ را. زمانی که آنها به خود مشغول بودند، در اطراف آنها وقایع دهه‌ی شصت در حال وقوع بود؛ زمانی که متوجه شدند تغییرات فرهنگ تا چه اندازه چشمگیر بوده، دیگر برای یادگرفتن زبان آن فرهنگ -یا یادگرفتن زبان آنها توسط فرهنگ- دیر شده بود.

³ The American Proposition

سیر فعالیت‌های ریچارد جان نوهاوس می‌تواند این گرایش را به خوبی نشان دهد. نام نوهاوس در دهه‌ی شصت زمانی بر سر زبان‌ها افتاد که به عنوان کشیش در کلیسای لوتری، در بروکلین، خدمت می‌کرد. او با شور و اشتیاق در جنبش حقوق مدنی شرکت می‌کرد، و اگر بعدها درباره‌ی رابطه‌ی خود با مارتین لوتر کینگ اغراق می‌کرد، به هر حال درباره‌ی امری واقعی مبالغه می‌کرد. مشارکت در اعتراضات اجتماعی باعث شد تا به صراحت با جنگ ویتنام مخالفت کند. او مرتب در تلویزیون حضور می‌یافت، نظراتش به طور گسترده منتشر می‌شد، و تمام نشریات عمده‌ی آمریکا از او می‌نوشتند یا با وی مصاحبه می‌کردند. نوهاوس پژوهشگر نبود اما قطعاً روشنفکر بود و می‌توانست بر شیوه‌های ارتباط کتاب مقدس و سنت مسیحی با بحران‌های آن زمان اندیشمندانه تأمل کند. (گفته می‌شود زمانی که با نیبور ملاقات کرد، نیبور به او گفت «به من گفته شده که راینهولد نیبور بعدی تو هستی.»)

اما اوضاع عوض شد. نوهاوس هنوز هم فکر می‌کرد که نژادپرستی زخمی عمیق بر قلب زندگی آمریکایی بر جای گذاشته، هنوز هم جنگ ویتنام را کاملاً احمقانه می‌دانست؛ اما به این باور هم رسیده بود که نهادهای لیبرال موضوع اخلاقی مهم دیگری را نادیده می‌گیرند: سقط جنین. از نظر نوهاوس آشکار بود که تصمیم دیوان عالی در سال ۱۹۷۳ (رودر برابر وید) از منظر اخلاق مسیحی فاجعه بود، و به نظر می‌رسد که او انتظار داشت مسیحیان ضدنژادپرستی و ضدجنگ در محکوم کردن این حکم با او همراهی کنند. اما اشتباه می‌کرد، زیرا درک درستی از مرزبندی‌های فرهنگ آمریکایی نداشت. اغلب کسانی که مخالف جنگ بودند و از مارتین لوتر کینگ پشتیبانی می‌کردند، حامی انقلاب جنسی نیز بودند، انقلابی که یکی از جنبه‌های متعدد آن حمایت از حق سقط جنین بود. مخالفان سقط جنین - این ائتلاف به کندی شکل گرفت: مدتی طول کشید تا مسیحیان تبشیری به خواهران و برادران کاتولیک خود پیوستند - از منظر محافظه‌کاری اخلاقی مخالف آن بودند؛ به نظر این مخالفان، محافظه‌کاری اخلاقی با نوعی محافظه‌کاری فرهنگی و اجتماعی سازگار بود، امری که باعث می‌شد آنها تمایلی به تقابل با اقدامات حکومت آمریکا نداشته باشند.

نوهاوس به طور فزاینده‌ای از همراهان پیشین خود در اعتراضات اجتماعی جدا افتاد؛ برنامه‌های تلویزیونی دیگر به ندرت از او دعوت می‌کردند تا نظرات خود را مطرح کند و نشریاتی که پیشتر پذیرای او بودند، اینک درهای خود را به روی او بسته بودند. این مسائل نوهاوس را به سمت نوعی فعالیت فکری سوق داد که او را در ابراز دغدغه‌های اجتماعی‌اش توانمند ساخت؛ وی همواره باور داشت که دغدغه‌هایش با هم سازگاری و مطابقت دارند اما متحدان چپ‌گرای پیشین او از دیدن این هماهنگی ناتوانند. پس از چند تلاش ناموفق، او در سال ۱۹۹۰ نهاد **دین و سپهر عمومی زندگی** را تأسیس کرد که شاخص‌ترین فعالیت آن انتشار مجله‌ی **فرست تینگز** بود.

فیلسوف آلمانی، یورگن هابرماس، بزرگترین نظریه‌پرداز و شارح سپهر عمومی است، فضایی گفتگویی در جامعه که در آنجا موضوعات روز به بحث گذاشته شده و به چالش کشیده می‌شوند - جایی که دیدگاه‌های بدیل به طور عمومی مطرح می‌شوند. نانسی فریزر، نظریه‌پرداز سیاسی فمینیست، به این نکته اشاره می‌کند که همه‌ی افراد در این سپهر عمومی مشارکت ندارند: به طور خاص، زنان و اقلیت‌ها معمولاً دعوت نمی‌شوند. به آنها در مجلات و روزنامه‌ها، یا گفتگوهای تلویزیونی فضایی اختصاص نمی‌دهند. در نتیجه آنها به ایجاد آنچه فریزر «ضدسپهر

عمومی فرودستان»^۴ می‌خواند، سوق پیدا می‌کنند: انتشاراتی‌ها، مجله‌ها، و وب‌سایت‌های مخصوص به خودشان که در آن می‌توانند باورهای خود را مطرح کنند.

ضدسپهر عمومی فرودستان برای کسانی که هیچگاه از خوان قدرت نصیبی نداشته‌اند نوعی ضرورت است، اما برای کسانی که احساس می‌کنند حضور و اقتدار آنها در سپهر عمومی افول یافته نیز جذابیت دارد. نوهاس می‌توانست بیشتر تلاش کند تا برای خود جایی بر خوان قدرت بیابد. مثلاً، برای دیدگاه‌های خود درباره‌ی حمایت از حق حیات همان اندازه اجازه‌ی اظهار نظر داشته باشد که پیشتر درباره‌ی مواضع ضدجنگ و ضدنژادپرستی داشت. اما نوهاس و بسیاری از کسانی که باورهای اساسی همسانی داشتند، با دوراندیشی دریافتند که دستیابی دوباره به خوان قدرت ممکن نیست - و اگر ممکن باشد، بهای گزافی خواهد داشت. در سال ۱۹۶۶، استنلی فیش، نظریه‌پرداز ادبی و حقوقی - در همان مجله‌ی نوهاس، *فرست تینگز* - چنین نوشت:

اگر شما لیبرالیسم را قانع کنید که به حاشیه‌راندن تحقیرآمیز گفتمان دینی نقض اصل اساسی خود آن است، تنها چیزی که عاید شما خواهد شد حق نشستن بر خوان لیبرالیسم خواهد بود، یعنی جایی که به آن دعوت نداشتید؛ اما شما هنوز بر خوان لیبرالیسم نشسته‌اید و آداب گفتگو نیز به آن تعلق خواهد داشت.

من در آن زمان از نویسندگان ثابت *فرست تینگز* بودم، و زمانی که فیش مقاله‌ی خود را برای انتشار به مجله فرستاد، پدر نوهاس - او در سال ۱۹۹۰ به آیین کاتولیک تغییر مذهب داده و پس از اندکی به مقام کشیشی منصوب شده بود - از من پرسید که آیا با چاپ مقاله موافقم یا خیر. مقاله او را عصبانی کرده بود. عنوانی که فیش برای مقاله‌ی خود برگزیده بود این بود «چرا نمی‌توانیم همگی با هم کنار بیاییم». این عنوان در آن زمان اشاره‌ی آشکاری به کلمات *رادنی کینگ* داشت، کسی که در سال ۱۹۹۱ ضرب و شتم او به دست پلیس لس آنجلس روی نوار ویدیویی ضبط شده بود. هنگامی که هیئت منصفه بدون هیچ توضیح قابل قبولی، افسران پلیس را از اتهام ضرب و شتم تبرئه کرد، در لس آنجلس شورش‌هایی برپا شد، و پس از این رویداد بود که کینگ با لحن شکوه‌آمیزی پرسید «آیا می‌توانیم با هم کنار بیاییم؟» فیش نه تنها فکر نمی‌کرد که بتوانیم با هم کنار بیاییم بلکه نمی‌دانست اصلاً چرا دین‌داران خواهان چنین چیزی اند:

صریح بگویم، فردی با باورهای دینی راسخ نباید مایل به ورود به بازار ایده‌ها باشد بلکه باید خواهان بسته‌شدن آن باشد - حداقل تا آنجا که این بازار به دنبال تعیین تکلیف برای اموری است که به نظر فرد دین‌دار تکلیفش توسط خداوند و دین مشخص شده است. فرد دین‌دار نباید به دنبال سازش با لیبرالیسم باشد بلکه باید خواهان ریشه‌کن کردن آن باشد، و ریشه و شاخه‌های آن را به کلی نابود کند.

این پشتیبانی بی‌پرده از تقابل و رویارویی باعث شده بود تا پدر نوهاس نسبت به انتشار مقاله مردد باشد.

⁴ subaltern counterpublics

در نهایت او تصمیم گرفت مقاله را با پاسخی از جانب سردبیر منتشر کند. خواهش کردم اجازه دهد که من این مقاله را بنویسم اما او تصمیم گرفته بود که خودش این کار را انجام دهد، و برای مقاله عنوان «چرا می‌توانیم با هم کنار بیاییم» را انتخاب کرد. او عمیقاً باور داشت که وجود نشریاتی مانند فرست تینگز رواداری متقابل را اگر ممکن نکرده حداقل آن را به طور چشمگیری آسان‌تر کرده بود. بهایی که برای سازش پرداخت شده بود ایجاد حوزه‌هایی مجزا اما، حداقل از لحاظ نظری، برابر بود.

آن دسته از اندیشمندان مسیحی که مایل به جدایی [از سپهر عمومی] نبودند انتخاب‌های محدودی داشتند و مسیر اندیشه و تأثیرگذاری آنها تا حدی بسته بود.

مثلاً **کرنل وست** را در نظر بگیرید. او مدت‌ها تلاش کرد تا، هم برای دانشگاهیان و هم برای عموم مردم، با استفاده از متون مقدس مسیحی گفتمانی متناسب برای مسائل روزه پدید آورد. اما پس از مدتی اقامت در هاروارد و پرینستون، اخیراً به مدرسه‌ی علوم دینی یونیون در نیویورک سیتی نقل مکان کرده است. (شاید اتفاقی نباشد که یونیون برای مدتی طولانی محل کار راینهولد نیور بود.) مسئله‌ی وست، و احتمالاً بسیاری از روشنفکران مسیحی کنونی، مسئله‌ی جایگاه اجتماعی و نهادی است. فرد از چه جایگاهی می‌تواند به بهترین شکل از آنچه به باور او حقایق اساسی مسیحیت است پیروی کند، به طوری که هم آزاد باشد و هم صدایش به گوش دیگران برسد؟ آنچه در سال‌های اخیر توجه‌ها را به خود جلب کرده این است که وست به طور روزافزونی به نکوهش شدید مردی پرداخته که روزگاری او را بسیار ستایش می‌کرد: باراک اوباما. در سال ۲۰۱۴ وست گفت که رئیس‌جمهور «خود را پیشرو نشان می‌داد اما تقلبی از کار درآمد. دست آخر رئیس‌جمهور وال استریت، رئیس‌جمهور پهبادها، رئیس‌جمهور امنیت ملی نصییمان شد»؛ با توجه به اظهار نظرهای اخیر او این انتقادات ملائم به نظر می‌رسند. احتمالاً این امر ناشی از خشم قدیمی مسیحی است که هیچگاه انتظار نداشته مورد توجه عمومی قرار بگیرد اما نمی‌تواند با این مسئله کنار بیاید که فردی که او را «همراه و همکار» خود می‌دانست به تعهدات بنیادین اجتماعی (به باور او) خیانت کند.

ممکن است بگویند که «تندروی» سیاسی وست باعث شده تا نتواند در سپهر عمومی حضور چشمگیری داشته باشد، اما تندروی بخشی جدایی‌ناپذیر از قدیس بودن است؛ مارتین لوتر کینگ هم در «نامه‌ای از زندان برمینگهام» به همین نکته اشاره کرده است. مشکل وست این است که میراث او از دو طرف نادیده گرفته شده است: کسی که قرار است رئیس‌جمهور شود نمی‌تواند سیاست رادیکال وست را تأیید کند، و مسیحیت وست و اسلاف او در جنبش حقوق مدنی، برای فعالان سیاهپوستان کنونی به درد نخور و حتی زیان‌آور است.

به هر روی، عجیب نیست که روشنفکر مسیحی محبوب اوباما نه وست بلکه شخصیتی ملائم‌تر است: **مریلین رابینسون**. در ژوئن سال گذشته، اوباما در سخنرانی خود در رثای کلمنتا پینکنی، کشیش مقتول کلیسای مادر امانوئل در چارلستون، گفت «این هفته احساس کردم قلبی گشوده دارم... این همان چیزی است که یکی از دوستان نویسنده‌ام، مریلین رابینسون، "آن گنجینه‌ای از خوبی که ماورایی و از نوعی دیگر است" می‌خواند.»

° Prophetic Christian witness: نوعی گفتمان عمومی که در پی ایجاد ارتباط میان فرامین الهی مندرج در کتاب مقدس و واقعیت‌های زندگی روزمره است. م.

با توجه به روایت تاریخی‌ای که در اینجا ارائه کرده‌ام، به نظر می‌رسد که فعالیت حرفه‌ای مرلین رابینسون استفاده از فرصت‌ها باشد، اما فرصت‌سوزی نیز هست. درست است که او در آثارش، به طور خاص داستان‌هایش، به مخاطبان (اکثراً سکولار) خود نشان می‌دهد که اگر جهان به نور ایمان منور شود چگونه جایی خواهد بود؛ اما این ایمانی نیست که از خوانندگان بخواهد از نظر اجتماعی، سیاسی، یا اخلاقی رفتاری متفاوت با آنچه معمولاً انجام می‌دهند، در پیش گیرند. او در مقاله‌های خود اغلب آشکارا به عنوان یک مسیحی صحبت می‌کند اما ناهماهنگی عجیبی بین سوژه‌ی او و مخاطبانش وجود دارد. مقاله‌ی «ترس» (۲۰۱۵) را در نظر بگیرید. او در این مقاله می‌نویسد «آمریکای معاصر سرشار از ترس است» - ترسی که بیش از همه خود را در نوعی گرایش به مالکیت اسلحه‌ی گرم نشان می‌دهد - و «ترس عادت ذهنی‌ای مسیحی نیست». اگر رابینسون می‌خواهد مسیحیان آمریکایی هموطن خود را قانع کند که فرهنگ اسلحه را کنار گذارند و بر ترس خود غالب شوند، انتخاب نشریه‌ی نیویورک ریویو آو بوکس برای این کار، عجیب است. منظور من این نیست که استدلال رابینسون نادرست است، بلکه می‌خواهم بگویم استدلال او تفسیر انتقادی شدیدی درباره‌ی کسانی است که این نشریه را نمی‌خوانند و پیش‌فرض‌های اساسی مخاطبان خود را به چالش نمی‌کشد.

او در مقاله‌ای دیگر، با عنوان «حافظه»، می‌نویسد:

من یک مسیحی‌ام. با توجه به سنت و تاریخ پیچیده‌ی آن، چنین گزاره‌ای معانی بسیاری می‌تواند داشته باشد. بسیار متأسفم که در حال حاضر در آمریکا از این گزاره می‌توان چنین برداشت کرد که من نظر مساعدی نسبت به مجازات مرگ دارم، با کوپن غذا یا برنامه‌ی بهداشتی مخالفم، فکر می‌کنم که ازدواج همجنس‌گرایان تاروپود جامعه را از هم خواهد گسیخت و ما را به عذاب الهی دچار خواهد کرد، یا حتی باور دارم که دارودسته‌ی رسانه‌ای منحوسی، خود مسیحیت را به خطر انداخته است. برایم بسیار دردناک است که در مواقع متعدد باید بگویم اینها همه‌ی آن چیزهایی است که بر اساس دین، بر اساس مطالعه‌ی اناجیل، با آنها قاطعانه مخالفم.

به نظرم در این متن خطاهای بسیاری می‌توان یافت: این که چون رابینسون می‌گوید تنها با خواندن اناجیل به این باورها رسیده پس آن مسیحیانی که برداشتی متفاوت دارند، اناجیل را نخوانده‌اند؛ یا این که چنین خوانشی از اناجیل می‌تواند به پرسش‌های عملی درباره‌ی سیاست‌گذاری اجتماعی قاطعانه پاسخ دهد؛ یا این که او «مجبور است» از سایر مسیحیانی که دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی مشابهی ندارند فاصله بگیرد.

هنگامی که آثار روشنفکران برجسته‌ی مسیحی، حتی روشنفکران گذشته‌ی نه چندان دور، را می‌خوانیم متوجه می‌شویم که آنها به ندرت از مؤمنان عادی فاصله می‌گیرند، هرچند قطعاً می‌دانستند که بسیاری از این افراد نادان یا تنگ‌نظر، یا هر دو، هستند. به نظر می‌رسد که آنها پیوند با این افراد نامطبوع را به عنوان بهای تعلق به مسیحیت پذیرفته‌اند؛ در مقابل، به نظر می‌رسد که رابینسون می‌خواهد خوانندگان سکولار و لیبرال خود را مطمئن کند که او یکی از آنها است.

درباره‌ی گفتگوی اخیر رابینسون با اوباما، که در آنجا او را دوست خود می‌خواند، می‌توان نظر مشابهی داد. ممکن است استفاده از گفتگو با یک دوست برای گفتن حقیقت در برابر قدرت، شیوه‌ی مطلوبی نباشد اما از

این فرصت می‌شد استفاده کرد. هرچه باشد، این ادعا که «آمریکای معاصر سرشار از ترس است» می‌تواند شامل حال کسی نیز بشود که نتوانست به وعده‌ی تعطیلی بازداشتگاه گوانتانامو وفا کند. ممکن است رابینسون بهترین رمان‌نویس - یا جستارنویس - زنده‌ی آمریکا باشد، اما باورهای دینی او هرچه باشد، به نظر می‌رسد که فرهنگ او فرهنگ جهان سکولار لیبرال است. هرچند بی‌تردید او با نوعی خرده‌فرهنگ مسیحی فعال آشنایی نزدیکی دارد اما به نظر می‌رسد که مایل نیست محاسن، یا ترکیبی از محاسن و معایب، آن را به جهانی بی‌ایمان ارائه دهد یا به طور علنی درباره‌ی آن صحبت کند.

می‌ترسم حرف‌های من بیشتر سرزنش به نظر برسد تا اظهار تأسف. اگر به سختی می‌توان تصور کرد که یکی از کلیساهای بزرگ حومه‌ی شهر از رابینسون برای موعظه دعوت کند، این امر بیش از آن که به رابینسون مربوط باشد ناشی از فرهنگ ضد روشنفکری و بی‌تفاوتی هنری مسیحیت تبشیری امروزی است؛ البته ممکن است که بی‌توجهی روشنفکران مسیحی نسبت به مسئولیت خود در برابر حیات کلیساها این وضع را بدتر کرده باشد. حدود شصت سال قبل رابطه‌ی دوسویه‌ای ویرانگر و معیوبی ایجاد شد که راه خروج از آن معلوم نیست.

همچنین باید به این مسئله توجه کرد که دین شخصیت‌های رمان‌های رابینسون امری درونی و انزواگرا است. **جامعه‌ی مسیحی** در زندگی این افراد نقش پررنگی ندارد؛ آنها معمولاً با کسی یا چیزی جز خود صحبت نمی‌کنند، و گفتگوهای دینی آنها اغلب گفتگویی درونی است. کاش فردی با شهرت و استعداد مرلین رابینسون می‌توانست به خوانندگان نشریه‌ی **نیو یورک ریویو او بوکس** و اعضای جامعه‌ی مسیحی بگوید که لازم نیست از یکدیگر بترسند. این امر مستلزم صبر، محبت، و شجاعتی است که به نظر می‌رسد در شرایط کنونی به‌ندرت می‌توان از کسی انتظار داشت.

مسیحیان در نهادهای دولتی تا حد زیادی با محدودیت‌های گفتاری مواجه‌اند. همان‌طور که استنلی فیشر در اظهار نظری زیرکانه مطرح کرده بود:

بین مدرسه‌ای متعلق به یک فرقه‌ی مسیحی که در آن به چالش کشیدن الوهیت مسیح ممنوع است و مدرسه‌ای به اصطلاح غیرایدئولوژیک که اجازه نمی‌دهد بر سر همین مسئله بحث کنند، واقعاً چه تفاوتی وجود دارد؟ در هر دو مورد چیزی پذیرفته شده و چیز دیگری اجازه‌ی ابراز شدن ندارد (خدا بودن یا نبودن مسیح). البته تفاوت وجود دارد، اما نه بین محیطی بسته و محیطی باز، بلکه بین دو محیط که به شیوه‌های مختلف بسته‌اند.

در نهادهای سپهر عمومی که ارتباطی با دولت ندارند، مانند **نیو یورک تایمز**، از نظر حقوقی آزادی وجود دارد، اما شاید آن نهاد نخواهد با اختصاص فضایی به آرای بیش از اندازه فرقه‌گرایانه، شهرت خود را لکه‌دار کند یا از اصول خود منحرف شود.

هنگامی که کرنل وست به مدرسه‌ی علوم دینی یونیون نقل مکان کرد، نه تنها به منهن - جایی که هنوز قلب رسانه‌ای آمریکا است - بلکه به نهادی مبتنی بر کلیسا وارد شد، جایی برای تربیت کشیش‌ها که در قطب مقابل تربیت افراد شاغل در وال استریت قرار دارد. برای راینهولد نیبور، چنین مسئله‌ای وجود نداشت: او لازم نبود بین آزاد بودن و شنیده‌شدن انتخاب کند. او می‌توانست در مدرسه‌ی علوم دینی یونیون درس دهد، در هر نشریه‌ی

عمده‌ای در آمریکا مطالب خود را منتشر کند، و کتاب‌های خود را در انتشاراتی معتبری در نیویورک (اسکریبنر) به چاپ رساند؛ تجربه‌ی او از تعارض شباهتی با تجربه‌های مسیحیان روشنفکر امروزی ندارد.

دهه‌ی شصت همه‌چیز را تغییر داد، و دلیل عمده‌ی آن جنگ ویتنام یا جنبش حقوق مدنی نبود. در هر دو سوی این تقابل‌ها بسیاری از مسیحیان وجود داشتند. تقابل اصلی بر سر انقلاب جنسی و تغییر نظام قضائی آمریکا بود: برای مثال، تغییر در قانون طلاق و به طور خاص، قانون سقط جنین. زمانی که این تغییرات رخ داد و روشنفکران مسیحی ناگهان دریافتند که در حلقه‌های قدرت جایی ندارند (دیگر بر بالای خوان لیبرالیسم ننشسته‌اند)، مسیحیان آن قدر ثبات نهادی و کفایت مالی پیدا کرده بودند که بتوانند ضدسپهر عمومی فرودستانه‌ی خود را بیافرینند. در برابر وسوسه‌ی انجام این کار نمی‌شد مقاومت کرد. همان‌گونه که مریلین رابینسون با تأمل درباره‌ی هیجانی که مسیحی خواندن او می‌تواند ایجاد کند، به درستی گفته «این معیاری است که نشان می‌دهد تا چه اندازه جناح راست این کلمه [مسیحیت] را به تملک خود درآورده و تا چه اندازه جناح میانه‌رو و چپ این کلمه و هویت را فروگذارده و رها کرده است.»

برای این دوراهی‌ای که روشنفکران مسیحی از دهه‌ی شصت با آن مواجه بوده‌اند هیچ راه‌حل مشخصی وجود ندارد- و شاید اصلاً راه‌حلی نداشته باشد. من به عنوان یکی از این روشنفکران صحبت می‌کنم اما هیچ‌گاه نخواسته یا نتوانسته‌ام تصور کنم که مانند نیورها یا لیوت‌ها نقشی در سپهر عمومی داشته باشم. یک‌بار مطلبی از نظریه‌پرداز سیاسی، جین بتکه‌الشتاین، شنیدم که تأثیر عمیقی بر من داشت: مشکل تبدیل شدن به روشنفکر سپهر عمومی این است که به مرور زمان در سپهر عمومی جای بیشتر و بیشتری باز می‌کنید اما روشنفکری‌تان کمتر و کمتر می‌شود. اما در تمام طول فعالیت حرفه‌ای خود برای تصمیم‌گیری درباره‌ی این که کجا و چگونه صحبت کنم با مشکل مواجه بوده‌ام. گاهی باید با کشیشیان صحبت می‌کردم، گاهی با مؤمنین به سایر سنت‌های دینی، گاهی با همکاران دانشگاهی‌ام، و گاهی نیز با عموم مردم آمریکا. این به آن معنا بود که نمی‌توانستم در هر موقعیتی با صدایی واحد بنویسم و شیوه‌ی سخنرانی یکسانی را به کار ببرم. بلکه باید تلاش می‌کردم تا همان‌طور که پولس رسول گفته، برای همگان همه‌چیز باشم، مسئولیتی دشوار و گیج‌کننده.

الگوی حوزه‌های جدا-اما-برابر پدر نوهاس ممکن است بهترین چیزی باشد که در اختیار اغلب روشنفکران مسیحی باشد، اما این به آن معنا است که قلمروی گسترده‌تر سپهر عمومی، عرصه‌ی گفتمان مدنی آمریکایی، از صدای مسیحیانی محروم است که می‌توانند به شیوه‌هایی مؤثر درباره‌ی مسائلی که ما، به عنوان یک کشور و جامعه، با آن مواجه ایم صحبت کنند- از جمله برآمدن جنبش‌های غیرلیبرال و خصمانه‌ای که اغلب به نظر می‌رسد ریشه در هویت دینی دارند. از آنجا که تقریباً هیچ‌یک از کسانی که به قلمروی گسترده‌تر سپهر عمومی تعلق دارند علاقه‌ای به شنیدن حرف‌های مسیحیان یا مؤمنان سایر ادیان ندارند- یک‌بار شنیدم که ریچارد رورتی می‌گفت «البته خدا باوران می‌توانند صحبت کنند، اما مجبور نیستیم که به آنها گوش کنیم» - احتمالاً بسیاری از افراد این امر را نوعی فقدان نمی‌شمارند.

رورتی، در اواخر عمر خود، با وام گرفتن اصطلاحی از ماکس وبر، خود را فردی «ناتوان از شنیدن موسیقی دین» خواند، یعنی کسی که اندیشه‌ها و اعمال دینی برای او همه‌همه است و نه موسیقی. این رویکرد، این احتمال را در

نظر می‌گیرد که آنچه دین‌داران می‌گویند - و اشاره‌ی رورتی در درجه‌ی اول به روشنفکران دینی بود - ممکن است موسیقی باشد: سخنانی که ساختاری معنادار، سازمانی اندیشمندانه و شاید حتی زیبا دارند. اما خواه این سخن درست باشد یا نه، رورتی - نوه‌ی متأله پروتستانی محترم به نام والتر روشنباخ - اعتراف کرده که نمی‌تواند آن را مانند موسیقی بشنود. فکر می‌کنم از دهه‌ی پنجاه تا شصت، روشنفکران آمریکایی قابلیت شنیدن موسیقی اندیشه و عمل دینی را از دست دادند. و بی‌تردید این مسئله تا حدی ناشی از این امر است که ما روشنفکران مسیحی، نواختن این موسیقی برای آنها را متوقف کردیم.

برگردان: هامون نیشابوری