

PO BOGU

○ prihodnosti religij

ZAPUŠČINA STARIH RELIGIJ

133

V tem trenutku prihaja v velikem delu sveta do nenavadnega preloma v kulturi. Zadnjih nekaj tisočletij se razblinja v nič, medtem ko milijoni in celo milijarde ljudi zapuščajo, pozabljajo, potihem izstopajo ali aktivno zavračajo svoje etnične, verske in moralne tradicije. Nekateri se jih obupno oklepajo ali jih skušajo obnoviti, vendar z grozo v očeh čedalje bolj ugotavljajo, da je to neizvedljivo: jedro religij se razblinja, drsi jim med prsti, ko grabijo za njim. Izguba je tako nagla in postaja tako popolna, da bodo novi zgodovinarji kaj kmalu pred nerodno situacijo, ko si ne bodo več mogli živo predstavljati, kaj pomenita pristna vera v te stvari in ohranjanje teh običajev.

Razlogi za celotno dogajanje so dovolj poznani: silovite tehnološke, ekonomske in družbene spremembe; nenadna izguba verodostojnosti podedovanih prepričanj, običajev in vrednot; odtujitev od podeželja in preteklosti; hiter pretok kapitala in idej po svetu; in prevladujoč občutek breztemeljnosti in izgube vodilne niti. »Je to vse, kar je? Misliš torej, da *je to to?*«

Nietzscheju se je ob napovedi današnjega propada izročila razveselilo srce. Celotno »zgodovinsko« obdobje je po njegovem prepričanju obžalovanja vred-

na skrenitev s poti. To je obdobje, v katerem prevladujejo negativna ali »reaktivna« čustva, slaba vest in represivne disciplinske institucije, kot so država, cerkev in zakonodaja. Tipični človek je pomanjšano in zdresirano ali »udomačeno« bitje. Če ne bi slavil zmage *resentiment* (Nietzschejeva beseda za negativna občutja), bi lahko skočili iz predzgodovinske v pozgodovinsko dobo – recimo od Homerja k Picassu. In zakaj tudi ne? S tem bi namreč lahko potisnili vstran grda tisočletja slabih občutkov, krivde, askeze in onstranske religije.

Tako Nietzsche. Seveda ob tem ne pozabi priznati, da je tudi »zgodovinsko« obdobje poznalo številne velike posameznike in umetnine. Tisto, kar je vredno, da preživi, se bo pač ohranilo. Toda Nietzsche ni imel časa za duševna stanja, občutja in oblike zavesti, ki so bile značilne za to obdobje. Zanj je vse to patološko in lahko brez trohice obžalovanja povsem izgine z zemeljskega obličja.

134

Pri tem je bistvenega pomena, da Nietzsche ni pripravljen priznati, da je religija učinkovito sredstvo za samorazvoj človeka s povečanjem obsega zavesti, njene krepitve in očiščenja. Ne posveča kaj preveč pozornosti raznim duhovnostim in različnim načinom biti jaza in konstituiranja sveta. Govori le o potrebi po enovitnem, svobodnem, aktivnem in v vsem pritrjujočem tipu človeka, o čez-človeku ali nadčloveku, ki naj bi ga dosegli s pritrjevanjem različnim notranjim konfliktnim energijam.

To pa je zožitev perspektive, saj je v starih religijah, ki nam sedaj naglo uhajajo iz rok, mogoče najti številne vredne in zanimive poskuse s sebstvom in oblikami zavesti, tudi take, ki bi jih bilo dobro ohraniti.

Vpliv krščanstva z njegovim močnim poudarjanjem na natančnosti veroizpovedi lahko nekatere ljudi navede na pomisel, da je morda katera od glavnih ver povsem nedvoumno Resnica, *en bloc*. Svet se žal vrti nekoliko drugače. Učenjaka W. Cantwell Smith (1963)¹ in G. Lindbeck (1984)² sta nam s svojim znanstvenim delom v zadnjih nekaj desetletjih pokazala, da je večja religija prej objekt, ki ga je mogoče primerjati s celotno civilizacijo ali kulturno tradi-

¹ Cantwell W. Smith, *The Meaning and End of Religion*. London and New York, Routledge 1963.

² George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press; London: SPCK 1984.

cijo, kot pa zgolj preprost in izrazit ideološki sistem. Tako je bore malo resnice v misli, da je kaka tradicija brez slehernega dvoma enostavno resnična, *en bloc*. Niti se ni preveč smiselno vpraševati, katera verska prepričanja so enostavno resnična, da bi jih bilo potemtakem smiselno ohraniti. Precej verjetnosti je, da številne veroizpovedi ohranjajo dobra zgodovinska izročila o svojih utemeljiteljih, poleg tega pa je zelo malo veroizpovedi, zanikajočih resnico drugih veroizpovedi, ki jih (morda) lahko opišemo kot nedvomno resnične. Najvidnejša tovrstna zgleda sta budistično zanikanje metafizične duše v človeku ter abrahamski monoteistični napad na malikovanje. To pa je v glavnem tudi vse. Ob tem se navsezadnje izkaže, da je iskanje kakršne koli veroizpovedi, ki bi jo bilo mogoče sprejeti za nedvoumno resnično in jo povzeti za ponovno uporabo v prihodnosti, jalovo početje.

Skratka, stanje je takšno, da prihajajo vse sedanje večje verske tradicije h koncu, enako kot so v preteklosti zelo veličastne religije stare Mezopotamije, Egipta in Grčije prišle h koncu v antični dobi. Če imamo v mislih prejšnje zglede tega dogajanja, lahko pričakujemo, da bodo nekatere velike umetnine preživele, od veroizpovedi pa bo ostalo bore malo. Velika večina krščanske teologije je že tako prešla v pozabo, kar lahko dokažemo s tem, da vprašamo ljudi, naj nam, denimo, razložijo, na kakšen način nas je Kristusova smrt očistila grehov, ali glede nauka o Sveti Trojici. To so – ali so nekdaj bile – zelo pomembne zadeve, toda ljudje so jih v glavnem pozabili že več generacij nazaj, niti ne gre pričakovati, da se bodo kdaj povrnila.

Kaj je torej tisto, kar hočemo v izginjajočih verskih tradicijah resnično ohraniti in kar nam bo nemara v resnici uspelo ohraniti? Sam predlagam, da izberemo kot vredne in skušamo rešiti določene oblike religiozne eksistence: to se pravi določene oblike in prakse sebstva, določene oblike zavesti in načine izražanja samega sebe v življenju. V prihodnosti tako na religijo ne bomo gledali kot na nadnaravno doktrino, temveč kot na eksperiment s sebstvom.

Naj za ponazoritev na tem mestu navedem en tak primer: Boga ni mogoče rešiti, ker je že dolgo mrtev. Metafizične predpostavke, ki so omogočale klasično teistično vero, so za vekomaj izginile, in kar sedaj velja za vero v Boga, je zelo zožena različica predhodne vere. Obliko sebstva in način gledanja na svet, ki sta navzoča pri veri v Boga, pa je vendarle *možno* ohraniti. Kar v mreži Sea of Faith (neformalna združba religiozних radikalistov in revizionistov, ustanovljena v Veliki Britaniji in Novi Zelandiji) imenujejo »nerealistična vera

v Boga«, je poskus, da bi ohranili vsaj delček Božjega pogleda nase in na naša življenja *po* smrti Boga.

V podobnem smislu bom skušal dokazati, da lahko na enak način ohranimo delček budistične vizije in nekaj pristno religiozne etike.

V tem oziru sem izbral tri teme, ki jih, tako upam, lahko rešimo in ponovno oživimo v obliki, ki jo lahko prenesemo v prihodnost. Poimenoval sem jih *Božje Oko*, *blažena praznina* in *sončna etika*. V prejšnjih časih, ko je bilo mišljenje še bolj dogmatično in izključujoče, bi katera od teh tem kaj lahko obveljala kot osnova za dovršeni in samozadostni religiozni pogled na življenje. Vendar je v postmodernih časih kultura postala zelo pluralna, pa tudi ljudje. Tako bi si morali prizadevati za osebno rast z raziskovanjem številnih različnih oblik sebstva in pogleda na življenje. Nič več ni ene same Resnice z veliko začetnico in je tudi nikoli več ne bo. Tako je pravzaprav bolje, da imamo pripravljen majhen osebni repertoar različnih resnic, poti in ciljev, ki naj bi jih uporabljali *ad lib*.

136 Božje Oko

Staro metafiziko Boga sta dokončno uničila Hume in Kant, tako da je ni moč več obuditi. Veliko ljudi verjame, da kolikor verjameš v Boga, verjameš v obstoj zelo velike in prijateljske nadosebe, vendar ta pogled na Boga kot velikanskega nevidnega moža (ali kot pravijo drugi, ženske) ni ne jasno ugotovljiv ne racionalno obranljiv. Toda vera v Boga lahko preživi in jo je mogoče obraniti, če jo interpretiramo drugače in jo uzremo kot nekaj, kar združuje neko določeno obliko zavesti z neko določeno prakso sebstva. Verjeti v Boga pomeni živeti kakor pod Božjim Očesom in ocenjevati samega sebe in svoj svet kakor s stališča večnosti. Oseba, ki resnično in resno verjame v Boga, je oseba, ki ima posebno vrsto posredovane (ali, kot pravim sam, »distancirane«) zavesti o sami sebi, kot se vzpostavlja z idealnega in univerzalnega gledišča zunaj same sebe.

Ta »nerealistični« nazor o Bogu ima dolgo zgodovino. Zasledimo ga lahko v besedah Mojstra Eckharta, ko pravi, da je oko, s katerim gledamo Boga, isto z očesom, s katerim Bog gleda nas. V moderni dobi je ta nazor najjasneje in najnatančneje razdelan v filozofski misli Kanta, Kierkegaarda in Wittgensteina. Ti filozofi nas nagovarjajo, naj opustimo staro »objektivno« Božjo doktrino in

naj namesto tega na govor o veri v Boga gledamo kot na način opredelitve naše samopodobe in življenja.

Prvo znamenje nerealizma pri piscu je uvid, da v odnosu z Bogom ni dveh povsem ločenih entitet. Gre prej za to, da je kdo v odnosu s samim sabo prek univerzalnega. Ob razvijanju tega argumenta skušam ves čas pozornost usmeriti na dejstvo, da je mogoče to usmerjanje religiozne misli skozi univerzalno zaslediti že na samem začetku človeštva. Vendar moram ob tem pripomniti, da v nasprotju s Kantom in Kierkegaardom ne trdim, da je vera v Boga kakor koli obvezna. Trdim le, da gre za vredno in zanimivo obliko zavesti, ki jo je vredno ohraniti in kultivirati. Gre le za možnost – ki pa je dobra možnost. Smo v novi situaciji, ko lahko rečemo: »Bog je možnost.« Nič več ne velja nekdanje prepričanje, da je vera v *obstoj* Boga nujna za odrešitev; toda mnogim izmed nas je vera v Boga v veliko pomoč. S tem hočem torej reči le to, da je dobro, če se naučimo gledati nase z drugega zornega kota.

Nekatere ljudi sama ideja posredovane ali »distancirane« oblike zavesti še vedno bega. En tovrstni primer pa je vendarle vsesplošen, in sicer ženska zavest o sami sebi prek moškega pogleda nanjo. Prefeministična ženska, ki kritično in pohvalno gleda samo sebe v zrcalu ali komentira videz drugih žensk, je pripadnice svojega spola zmožna opazovati in vrednotiti do neverjetnih razsežnosti kakor skozi oči drugega. Možje vedo po navadi povedati kaj malo o tem, kako jih hvalijo ženske, in pravijo, da ne vedo, kaj ženske mislijo ali hočejo. Po drugi strani pa se zdi, da je ženska upravičeno prepričana, da ve, kako se kaže moškimi in kaj si ti o njej mislijo. Enako kot navzočnost moškega žensko naredi budnejšo in samozavestnejšo, je tudi Božja prisotnost zahodnega vernika ohranjala veliko bolj živahnega in samozavestnega. Ženska spričo moškega začne razmišljati o tem, kakšna je videti v njegovih očeh, Božja prisotnost pa je vernika navedla k vprašanju: »Kakšnega me vidi *njegovo* vsevidno Oko?«

S to politično tvegano primero se seveda sklicujem na učinek zgodovinske podreditve žensk. V 123. psalmu (po židovskem štetju) je odnos med slugo in gospodarjem ali gospodarico uporabljen v enak namen. Nič presenetljivega ni, da so humanisti in feministke kritično nastrojene do tako imenovanega posredovanega ali distanciranega samozavedanja. Tako trdijo: čeprav je nemara res, da smo lahko zaradi podrejenega položaja bolj subjektivni

[subjection/subjective], je kljub temu veliko bolje, če se odrečemo pokori in skušamo doseči pristno avtonomno samozavedanje – v *obeh* primerih.

Za to trditev obstajata dva odgovora. Prvi sledi liniji argumentacije, ki gre nazaj vsaj do Figara in Hegla in verjetno še dlje. Gospodovo Oko, ki s pogledom objema tistega, ki je v podrejenem položaju, napravi subjekt bolj subjektiven. Če je subjekt prisiljen skrbno in stalno premišljati o tem, kako se predstavlja meni *in hkrati*, kako se jaz obnašam do njega, je končni rezultat ta, da ima subjekt veliko jasnejšo predstavo o *obeh* osebah v odnosu in se potemtakem tudi bolje znajde v družbi. Tako ni nič nenavadnega, da je Jeeves bistrejši od Woostra, da je Figaro bolj prekanjen od grofa Almavive, da je ženska zvitejša od moškega ter da so Judje vse od Abrahama naprej pametnejši od svojega Boga.

138

Resno postmoderna definicija resnične religije: religija, ki te napravi pametnejšega od tvojega Boga. Praksa gledanja nase in na svet kakor skozi oči Boga – to se pravi, z univerzalnega in idealnega zornega kota – prinaša veliko prednosti. Krepi zavest, prebuja vest in nam pomaga, da same sebe in druge uzremo z veliko jasnejšo moralno vizijo. Odpira tudi možnosti krepkega humorja in Vzhodnoevropejci ter Judi so jih dodobra izkoristili. Vizija Božjega Očesa je tudi komična vizija.

In drugi odgovor za tiste, ki mislijo, da je distancirana oblika zavesti preveč hlapčevska za modernega človeka: enako kot se lahko celo feministka občasno za taktično zmago nad moškim, ali zgolj za zabavo, ali zaradi obeh razlogov hkrati vrne na stara pota, se lahko tudi krščanski nerealist, kakršen sem tudi sam, pogosto zaloti, kako se vrača k stari vrsti zavesti o Bogu in moli ali časti, ker tako hoče ali ker mu je to v uteho. Zakaj pa tudi ne? Dejansko sem prepričan, da Boga veliko bolj ljubim, odkar se zavedam tega, da je vera v Boga stvar svobodne odločitve. Še vedno molim in ljubim Boga, čeprav v celoti pripoznavam, da Bog v resnici ne obstaja. Morda pa je Bog moral umreti, da je ljubezen, ki mu jo naklanjamo, postala čistejša.

Z vso potrebno resnostjo trdim, da je po smrti Boga še vedno mogoče ljubiti Boga. Naj to podrobneje razložim.

Neki dobro znani londonski psihoterapevt je neusmerjevalno metodo svetovanja prignal do skrajnosti. Med seansami sedi na nasprotni strani široke mize,

na očeh ima zelo temna očala. Komolce naslanja na mizo, glava mu sloni v dlaneh. Tako nepremično sedi v popolni tišini, da bi bil čimbolj neopazen in neoseben. Stranke so sprva nejevoljne, to pa se stopnjuje do razdraženosti. Nazadnje spregovorijo. Govorijo in govorijo. On pa še vedno molči. In oni govorijo še naprej.

Ko sem slišal za to terapijo, sem v šali predlagal, da bi psihoterapevt v svojem poklicu nemara postal vrhunski profesionalec, če bi samega sebe nadomestil s kartonsko maketo ali morda krojaško lutko. Ker ne počne ničesar, bi bilo znamenje njegove osebe enako učinkovito, kot če bi bil osebno navzoč; in ker je znamenja mogoče razmnožiti v neskončnost, bi se lahko hkrati posvetil poljubnemu številu strank.

Po tem bolj banalnem predlogu nekoliko bolj zanimiva misel: Ali ne bi bil še bolj uspešen, če bi samega sebe nadomestil s svojim nagrobnikom? Po vsem svetu ljudje hodijo na grobove, da se pogovarjajo z mrtvimi, in kot pravi Kierkegaard, ljubezen, ki jo čutimo do preminulih, je najzvestejša in najbolj neomadeževano nesebična vseh ljubezni (1847, pt. 2, 9. pogl.). Mrtva oseba, ki jo ljubim, je neskončno tiha in potrpežljiva. Spremlja me vsepovsod. Ne morem je prevarati: že sama pomisel na to je absurdna. Je nespremenljiva. Ždeča v večnosti se ne stara. Bolj ko Kierkegaard nadaljuje v tej smeri, bolj zaprepadeni postanemo spričo dejstva, da pri tem niti ni opazil, da je mrtvim pripisal attribute Boga. In obratno, atributi Boga so najverjetneje atributi, ki jih pripisujemo mrtvim.

Kierkegaard v svojem običajnem nezaustavljivem stilu nadaljuje: če hočeš doseči, da se ti bo kdo predal, moraš »v pogovoru z njim postati *nihče*«. In v tem je tudi mrtvečeva moč: on *je nihče* – zatorej ima moč, da iz nas privleče na dan resnico o nas samih. In čeprav je mrtvec nihče, imamo do mrtvih vendarle nekatere dolžnosti. V njihovi navzočnosti – *navzočnosti?* – je naš korak mehak in naš glas pritajen, na grob jim prinašamo v dar rože.

Vseprisotnost mrtvih je povsem enaka vseprisotnosti Boga v tem: čeprav smo z mislimi z njimi, kamor koli gremo, potrebujemo tudi prostor, kjer je posebno znamenje njihove odsotne prisotnosti ali prisotne odsotnosti. Znamenje – nagrobnik, oltar ali karkoli – nas primora v govorjenje in s tem funkcionira kot babica resnice.

Nietzsche v značilnem slogu devetnajstega stoletja govori o »grobovih Boga«, vendar se mu ne posveti, da bomo morda nekega dne zahajali v cerkev, da bi nas zamikal pogovor z Bogom na enak način, kot obhajamo grobove, zato da komuniciramo s preminulimi, in s podobnimi koristmi.

Ljubezen do Boga, ki je mrtev, je zelo čista – in religiozna – vrsta ljubezni. Vzemimo analogen primer: najčistejša in najbolj religiozna zahvalnica, kar jih premoremo ljudje, je vsakdanji vzklik »Hvala Bogu!«, ki je preprosto izraz srčne brezsmotrne kozmične hvaležnosti.

Predlagam, da Božje Oko v prihodnosti obvelja kot možna oblika zavesti, ki naj jo človek privzame, ko začuti potrebo ali željo po njej. To pa vsekakor ni edina možnost.

Blažena praznina

140

Ne le v budizmu, ampak tudi v drugih verskih izročilih je končni cilj meditacije in kontemplativne molitve stanje, v katerem vse podobe, razlike in oblike izginejo, pa tudi subjekt se izprazni v prazno blaženost. Razna besedila ga primerjajo s spancem, upihnjjenjem sveče, s smrtjo in izničenjem. Ker je v naši družbi še vedno veliko ljudi, ki jih skrbi konec življenja po smrti in ki se nerazumno bojijo smrti in stanja biti mrtev, ima lahko vzgoja v praznini neprecenljivo terapevtsko vrednost. Poleg tega ni nobenega razloga, zakaj ne bi mogli meditacije in meditativne molitve dojeti v čisto posvetnem in psihološkem smislu, in sicer kot nekakšno vajo za sprostitev. Toplina sprostitve in toplina, o kateri govorijo mistiki, sta istovetni – v globoki sprostitvi se kapilarne žile razširijo in koža je občutno toplejša.

Blaženo praznino bi lahko poimenovali tudi spokojno sublimno. Klasične razprave o sublimnem po navadi začnejo s Burkom in Kantom in s posebno vrsto vzhičenosti, ki jo čutimo pri kontemplaciji veličastnosti narave (Kantovo »dinamično sublimno«: glej 1987, str. 103-23).³ Kant pravi, da če se morda počutimo čustveno obvladane od narave, to še ne pomeni, da je s tem poražen tudi naš razum. Razum lahko to veličastnost izmeri v resnici tudi jo, obenem pa lahko tudi opiše zakone, ki so jim sile narave podrejene. Kantovo

³ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, prev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing 1987.

sublimno se navsezadnje izkaže za ponos nad lastno racionalnostjo. To mi ni pri srcu.

Spokojno sublimno je precej drugačno: dejansko gre za obrat Kantovega sublimnega. V ameriškem abstraktnem ekspresionističnem slikarstvu – na primer na sliki Barnettta Newmana *Day One* (1951-52) – je platno brez okvira, in ker gre za preprost škrlaten pravokotnik, visok približno štiri metre in dolg meter in pol, skorajda spominja na plavalni bazen. Oko se potopi vanj. Slika te pogoltne. »Sublimno je zdaj,« je dejal Newman v svojem manifestu, Mark C. Taylor pa pripominja: »Ta neposrednost je estetska različica zedinjujoče izkušnje, ki je telos negativne teologije« (1992, str. 13-16).⁴ V meni ljubšem izrazju: »Blažena praznina, abstraktno sakralno, spokojno sublimno in izginotje jaza v imanenci, objektivnosti in ničnosti.« To mi je pri srcu.

Je še nek drug razlog, zakaj potrebujemo vzgojo v praznini. V postmoderni kulturi, po koncu stare metafizike, nobena stvar nima več zagotovljene in objektivne vrednosti, osnove ali temelja. Ni nobenega trdnega reda stvari tam zunaj. Vse je kontingentno, je le brezonstranski tok energij-beri-kot-znakov, ki neusahljivo vre na plan in ponika. Če ponovimo popularni frazi, *To je to; to je vse, kar je* – se nas mahoma poloti vrtoglavica, ker v resnici ne vemo, ali naj rečemo, da je naše bežno življenje postalo neskončno pomembno ali neskončno nepomembno. Skakanje sem ter tja od tehtnosti k netehtnosti in nazaj je za marsikoga izmed nas v tem trenutku zelo mukotrpno početje, zato predlagam, da uporabljamo vzgojo v praznini, meditacijo o temeljni univerzalni praznini in ničnosti, ki naj nam služi kot ozadje za uravnavo in uzrtje teka življenja. Blažena praznina, *šunjata*, lahko tako nadomesti starega metafizičnega Boga in nakaže – še posebno nam zahodnjakom – novo in prepotrebno možnost odkritja življenjske perspektive.

Sončna etika

Moderna znanost trdi, da svet sestoji zgolj iz nenehnega pretoka majhnih energij. Mi sami smo začasni skupki vesoljne snovi. Svojo eksistenco uspemo za nekaj časa ohraniti tako, da svetovne dogodke beremo kot znake, da se izražamo in tako komuniciramo drug z drugim. (Ob tem je pomenljivo to: kolikor

⁴ Marc C. Taylor, »Reframing Postmodernism,« v *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*. Ured. Philippa Berry in Andrew Wernick. London and New York, Routledge 1992.

so znaki univerzalni, je naše celotno komunikacijsko življenje odvisno od povezave posamičnega s posamičnim prek univerzalnega. V tem smislu je naše celotno komunikacijsko življenje religiozno.)

Svet se nam tako kaže kot tok dogodkov-beri-kot-znakov. Vesoljna snov se nenehno raztresa in pomeni se venomer razkrajajo. Nič ni nespremenljivo in nič ni zunaj toka. Opustiti bi bilo treba vse ideje tako imenovanih absolutov, ker ni nikjer nobenega. Nimamo dostopa do objektivnega reda stvari, ki bi bil neodvisen od nas samih. Sporočamo zgolj lastne simbolne izraze, ki za kratek čas osvetlijo in zgrabijo koščke vesoljne snovi, še preden nam ta zdrsi med prsti.

Iz tega sledi, da smo mi sami edini ustvarjalci pomenov in vrednot. Pomen in vrednote, ki jih lahko odkrijemo v življenju, morajo biti takšni, kot smo jih življenju pripisali in jih vanj vnesli sami. Vse barve in »občutki« stvari so naši lastni občutki, projicirani navzven. Ravno zato mora biti etika sončna. Ni več nobenega metafizičnega razloga ali izgovora za zadržanost. Moramo se razlivati kot sonce in se povsem poistovetiti z razlivajočim se tokom celokupne eksistence.

142

Pomemben argument, ki govori v prid temu, je to, da se lahko zberemo v sebi le z izstopom iz sebe v simbolično samoizražanje. Človekov jaz je nenehno poln konfliktnih sil, toda znak ima to čudovito lastnost, da zmore v istem trenutku povnanjiti več različnih sil in jih povezati v relativno poenoten izraz. S povnanjanjem, izražanjem in opuščanjem samih sebe lahko ustvarjamo pomen in vrednote – čudovito dvojni, kot smo tudi mi sami in jezik. Lahko živimo, v resnici živimo z iz-lagánjem, s tem, da smo resnični prevaranti, z izražanjem samih sebe in minevanjem. Temu pravim post-svetništvo, v tem smislu, da čeprav v sebi ne vidim nobenega smisla, kolikor sem venomer sveženj konfliktnih sil, lahko najdem smisel v svojem izrazu, govoru, delu in živem življenju; seveda pod pogojem, da razumem, da moram nenehno stopati naprej, naglo opuščati za sabo izraženi jaz, ki ga neprekinjeno ustvarjam. Življenja ne moreš imeti v lasti ali ga zgrabiti: moramo se razlivati in iti dalje, brez obotavljanja ali obžalovanja. Zberemo se lahko le tako, da se puščamo za seboj. To je sončnost – ves čas živeti umirajoč, brezskrbno, kakor sonce v duhu Govora na gori. Sončna etika je radikalno čustveno in ekspresionistično branje Jezusove etike.

Te tri teme – Božje Oko, blažena praznina in sončna etika – zaobsegajo tisto, kar je od starih religij najvredneje ohraniti, morda pa nudi tudi izhodišče za religijo prihodnosti. Opuščamo pojmovanje religije kot sistema potrjevanja nadnaravnih prepričanj in namesto tega privzemamo idejo religije kot osebnega orodja.

NATURALIZEM, FILOZOFIJA IN RELIGIJA

Po arheoloških podatkih se je religiozno kraljestvo prvič osnovalo kot ločena sfera življenja okrog leta 3800 pr. n. št. v Uruku. V tretjem poglavju sem izrazil domnevo, da je bilo to povezano z veliko potrebo zgodnjih mestnih držav po močni centralni oblasti. Po tem dogodku se je začela razvijati dualistična kozmologija, ki je ločevala sakralno kraljestvo od posvetnega, religiozno oblast od civilne oblasti in zakonov, nadnaravni svet od naravnega sveta ter človeško dušo od telesa.

Danes se ta starodavni dualizem končno bliža koncu, sam pa iz zornega kota enega sveta ali naturalizma predlagam interpretacijo tako pretekle podobe religije kot tudi njene morebitne prihodnosti.

143

Religiozni naturalizem kot nazor sega nazaj vsaj do Spinoze. Mladoheglovci – pisci kot Ludwig Feuerbach in Karl Marx – so že v štiridesetih letih devetnajstega stoletja zelo samozavestno speljevali religiozni svet na posvetno osnovo. Najmočnejši vpliv na moderni religiozni naturalizem pa je verjetno imel darvinizem. Po Darwinu smo bili nazadnje primorani sprejeti nedualističen pogled na človeka in svet.

Toda religiozni naturalizem, treba je priznati, je doslej le manjšinski nazor. Velika večina ljudi religijo še vedno povezuje z ločenim sakralnim svetom, s platonizmom, večnostjo in nadnaravnostjo. Te ljudi vodi prepričanje, da je lahko slika religiozna le, če jo je mogoče brati kot ikono ali znak, ki gledalca napotuje na nevidno duhovno kraljestvo, ki je nekje onkraj. Potemtakem veliki škrlatni pravokotniki Barnetta Newmana ne morejo biti religiozne slike, ker je njihova privlačnost zgolj *na* platnu, neposredna in čutna. Toda v skladu z mojo terminologijo so Newmanove velike stvaritve sončne. Ustvarjajo učinek ekstatične imanence v čisti čutni neposrednosti. Iščejo način, kako večnost zlit z zdajem; ravno to pa je po mojem mnenju naloga prihodnjih religij.

Kljub temu je treba priznati, da večina ljudi trdovratno vztraja pri nadnaravnem razumevanju religije. Nič kaj zlahka ne bodo sprejeli dejstva, da je kot filozofski nazor na zmagovitem pohodu korenit naturalizem.

Dokaz, ki ga je najbolje podal ali vsaj omenil Kant, je v tem, da pokažemo, da je naturalizem ekvivalenten z racionalnostjo. Skladen praktičen pogled na življenje ni mogoč – še posebej v naši tehnološki kulturi –, razen na podlagi naturalističnih predpostavk. Vse naše delovne ideje o tem, za kakšne vrste stvari lahko razumno pričakujemo, da se bodo dogodile, oziroma jih lahko imamo za verjetne, predpostavljajo naturalizem.

Vzemimo primer, da vam pri avtomobilu noče vžgati motor in na pomoč pokličete mehanika. Opazujete njegovo delo in mu sprotno odgovarjate na vprašanja, ko pregleduje stanje motorja, in kar vesta oba, je končen seznam možnosti. Nobeden ne bo niti za hip pomislil na možnost, da za nedelovanje motorja ni nobenega vzroka ali da ga je mogoče pripisati kakšni nadnaravni sili.

144

Vsakodnevno se poslužujemo številnih kompleksnih tehnologij v prepričanju, da so temeljito testirane in da se lahko zanesemo na njihovo brezhibno delovanje. Če bi se izkazalo, da ima katera resno napako, se ne bi prav nič obotavljali vložiti tožbo. Kar je še huje, naše tehnologije bi bile povsem nekoristne, če bi bilo njihovo delovanje resnično odvisno od motenj s strani nadnaravnih sil. Mehanikovo delo sloni na predpostavki naturalizma. Enako velja tudi v okrožju posameznikovega življenja. Predstavljajte si, da skušate napisati igro s pol ducata oseb, ena med njimi pa ima nadnaravno moč in lahko počne karkoli se ji zahoče, brez pomislekov. To je preprosto neizvedljivo: take igre ni mogoče napisati. Poruši se celoten okvir pričakovanj glede ljudi in njihovega verjetnega obnašanja v življenju. Zgodi se lahko karkoli; rezultat pa je kaos. Računica ne pride v poštev. Nič več ne vemo, pri čem smo.

V vsakdanjem življenju mora biti naš pogled na življenje naturalističen. Če ima pisec, kot na primer Shakespeare, opraviti z nadnaravnimi silami, jih ne more vpletati in tudi v resnici jih ne vpleta prepričljivo v glavno zgodbo. Potisne jih na samo obrobje, kjer imajo enako vlogo kot zbor v grški igri, da komentirajo dogajanje in dajejo namige. Shakespearjev resnični svet človeških odnosov je posveten humanističen pripovedni svet, tako kot svet dveh Samuelovih knjig v judovski bibliji. Mora biti.

Naše domneve so naturalistične, ker smo (grobo rečeno, zaradi kantovskih razlogov) primorani domnevati, da sta prostor in čas nepretrgana, brez vrzeli ali nenadnih premikov. Stvari lahko dojemamo le kot primere, ki se uvrščajo k posameznim besedam ali oblikam besed in sleherni dogodek ali sosledje dogodkov lahko razumemo le kot primer, ki ga zajamemo v kako splošno pravilo ali pripovedni vzorec. Z eno besedo, sam jezik nas navaja h klasificiranju in teoretiziranju o stvareh in dogodkih, in sicer zgolj zato, da bi bili ti bolj oprijemljivi; in splošnost jezika je začetek znanosti.

Če smo potemtakem pri vsakodnevnih opravilih in družbenih odnosih vselej implicitno naturalistično usmerjeni in če vere v nadnaravne sile nikoli ne bi mogli prepričljivo vplesti v vsakodnevno življenjsko prakso, kako se je potem nadnaturalizem sploh razvil? In *čemu?*

Omenil sem že, da družba s sistemom vere v nadnaravni svet predstavlja sami sebi način, po katerem njen jezik gradi njen svet. Ko pripovedujemo mite in prenašamo vero v nadnaravni svet, prenašamo kodirana navodila za izgradnjo sveta, sporočila o vrednotah, priporočljive vzorce obnašanja in temu podobno.

Čvrsto se držimo in smo šovinistični glede lastnega telesa verskih zgodb o nadnaravnem svetu, *ker je njihova enkratnost naša identiteta*. Ta sporoča, sicer v kodirani obliki, pa vendarle učinkovito, našo lastno vizijo sveta in načina življenja.

Ker je v preteklosti veljalo prepričanje, da je za ohranitev etnične kulturne tradicije bistvenega pomena, da se ves njen material prenaša brez slehernih sprememb in da ga vsi prevzamejo v celoti, je ta na splošno veljala za resnično – kot da gre za opis resnično obstoječega nevidnega nadnaravnega sveta zgoraj. Toda danes je globalizacija znanstvene teorije, tehnologij in komunikacij nenedoma pripeljala do tega, da je vsepovsod prišlo do demokratizacije naturalizma.

Rezultat je ta, da ironiziramo tradicijo, postavljamo jo v oklepaj, verjamemo vanjo – in vendar, ne ravno povsem *resnično* verjamemo. Nagovarjajo nas in pritiskajo na nas, naj se čvrsto držimo lastne tradicije, ne zato, ker lahko dejansko zapovejo, kako naj se intelektualno obnašamo (tega nič več ne morejo početi), pač pa zgolj zavoljo etnične zvestobe in politične dolžnosti. Judovstvo se tako spreobrne v sionizem in tudi vse druge stare religije se na podoben

način preobračajo v politizirane, etnonacionalistične in desničarsko postmodernistične različice. Konflikti med skupnostmi in verski konflikti so postali endemični v številnih predelih sveta.

Mnogo ljudi se tako znajde v protislovni situaciji. Način, kako se postavljajo v bran tradiciji prepričanj in jih reafirmirajo, ne ustavlja, temveč *pospešuje* izgubo tradicionalnih religioznih vrednot; in vsepovsod po svetu so sile, ki težijo k odpravljanju tradicionalnih identitet, veliko močnejše, kot se lahko nadeja postati sleherni poskus njihove ohranitve.

GLOBALIZACIJA IN KONEC DRUGEGA

V začetku dvajsetega stoletja je v glavnem še vedno veljalo, da je za slehernega človeka in človeški proizvod mogoče jasno določiti kulturni izvor. Vsakdo in vse je nekam spadalo – to se pravi, imelo je neko ozadje ali kontekst, v katerega ga je bilo mogoče umestiti. Zgodovinarji, antropologi, kustosi muzejev in cela vrsta drugih znanstvenikov je lahko (ali bolje, bi lahko, če bi bili oboroženi z današnjimi spoznanji) zelo hitro in z zelo malo verjetnimi napakami identificirala malodane vse, kar bi jim prišlo v roke. V tem kontekstu velja pripomniti, da »identificirati« nekaj pomeni najti čemu domači naslov, kraj in čas nastanka znotraj kake zgodovinsko razvijajoče se kulturne tradicije.

146

Vsaka tradicija, pa naj bo majhna kot pleme ali velika kot civilizacija, in celo vsako obdobje razvijajoče se tradicije je predstavljalo skladno totaliteto s samolastnimi posebnostmi ali stilom, ki je obarval sleherni proizvod, bodisi človeški, materialni ali idealni. Niti slučajno nisi mogel pomešati česar koli baročnega s čim srednjeveškim ali karkoli majevskega s čim azteškim in tako dalje. Seveda je tukaj tudi prevod in seveda obstajajo analogije in homologije med kulturami, toda kljub temu obstaja močan občutek nesoizmernosti kultur. Vsakemu ljudstvu je preostali svet videti brezdhanje drug, tuj, čuden, eksotičen, zunanji in neznan. To je bilo prignano do te skrajnosti, da je veliko ljudstev verjelo, da stik z drugim povzroča skrunitev ritualov.

Leta 1900 je bilo le za peščico mislecev, ki so se začeli zavedati implikacij vsega tega. To so bili misleci kot Ernst Trölsch in drugi nasledniki nemškega idealizma, in, še pomembnejši, francoski sociolog, teoretik Emile Durkheim.

Argument se zdaj razvija skoraj sam od sebe. Kulturna totaliteta, znotraj katere je živelo kako ljudstvo, je bila njegov stvarnik. Ljudstvo je živelo v njej, se gibalo v njej in deležilo na njeni biti. Totaliteta je vplivala na vse, kar so ti ljudje storili ali naredili. Imela je vrhovno avtoriteto nad njimi do te mere, da se je vsepovsod od človeka pričakovalo, da zanjo žrtvuje svoje življenje. Proizvajala jih je in jim dajala imena, dajala jim je identiteto, zato pa je bilo edino pravilno, da so ji bili dolžni brezpogojno zvestobo, jo prepoznavali pod njenim resničnim in ustreznim imenom, častili njeno sveto ime in se bili pripravljeni v njenem imenu tudi boriti – za ime Enega Boga, to je zdaj jasno, ki je bil istoveten enkratnemu in svojevrstnemu značaju (pečatu ali znamenju) in zahtevam kulturne totalitete ali simbolnega reda, katerega del so bili.

Danes so naše misli glede tega precej bolj jasne. Bogovi so etnični; vsak ime-novan bog je sklenil zavezo z ljudstvom, katerega bog je; vloga boga je *označiti* kulturno totaliteto, v kateri živiš in s katero si dolžan skleniti zavezo; vsaka teologija izdaja množico družbenih sporočil, ker je religiozna postava, ki jo je zapisal tvoj imenovani bog, sklop okvirnih pravil za ustvarjanje različice simbolnega reda tvojega lastnega ljudstva; in nazadnje, tvoj bog živi v tebi vsaj v tem smislu, da (pesniško rečeno) nacionalni duh prebiva v vsakem posamezniku. Natančneje, vsak pripadnik je ves popisan s specifičnimi napisi. Vsa tvoja govorica in tvoje celotno obnašanje je kulturno artikulirano in čitljivo. To je *dobesedno* »dobesedni« pomen božanske prisotnosti v človeku: da je postava *vpisana* v naša srca – v tem smislu, da smo notranje uobličeni in določeni od sistema, znotraj katerega delujemo.

Normalno in srečno stanje človeškega sveta je torej takšno, da so pleme, jezikovna skupina, nacionalna država ali karkoli premore notranji mir, združeni s čaščenjem lastnega boga, navzven vselej vojaško pripravljene obraniti lastno identiteto pred obkrožajočimi jih drugimi. Najsrečnejše stanje je vojno stanje, čas, ko se prav dobro ve, da se stopnja smrtnosti, samomorov in duševnih bolezni naglo poveča. Ljudje so enotni pri usmerjanju vsega sovraštva in nasilja navzven proti drugemu, s čimer ohranjajo neskaljen mir znotraj skupnosti.

V zadnji knjigi Stare zaveze so zapisane Božje besede: »Mar ni bil Ezav Jakobov brat? In vendar sem ljubil Jakoba« (Mal 1,2). Vsaka izbira pomeni neko zavrnitev; vsaka ljubezen pozna tudi sovraštvo; vsak Mi nujno predpostavlja tudi Vi in črta, ki zaobsega nekatere, vselej izključuje druge. Za človeške skupine je značilno ločevanje in ne mešanje, normalno stanje pa je vojna in ne

mir. Nedavno tega je v Izraelu prišlo do zanimivega sovpadanja nasprotij, ko so se ultrakonservativni Judi in fundamentalistični Palestinci, Jakobi in Ezavi, združili na nasprotni strani miru. Prva skupina je umorila Icaka Rabina, druga pa je poslala v smrt polne avtobuse izraelskih civilistov. Obe skupini sta si bili skupni v nazoru, da sta ločevanje in vojna normalno in srečno stanje medsebojnih odnosov. Takšen je konservativizem.

Takšne so bile tudi razmere v *Europe des patries* leta 1900. Toda ob koncu dvajsetega stoletja je postalo jasno, da trenutni proces nagle kulturne globalizacije predstavlja velik izziv načinom razmišljanja naših prednikov, načinom čutenja in ustvarjanja različnih svetov. Dogodki v Severni Irski, Bosni, Izraelu/Palestini in še marsikje drugje so več kot zadosten razlog, da pravičen človek pride do sklepa, da si preprosto ne moremo več privoščiti našega starega plemenskega razmišljanja, starih etnonacionalizmov in religij. Vsi ti so stroji, ki podpihujejo sovraštvo. Združujejo le z ločevanjem, ljudi povezujejo v družine le z usmerjanjem njihove agresije navzven k demoniziranemu drugemu. Krivovernik, odpadnik, pogan, nevernik, sovražnik Boga, umazani tujec – vse te besede tvorijo besedni zaklad, ki si ga ne moremo več privoščiti. Svet je postal premajhen in prenaseljen, da bi dovolili rabo takšnega jezika.

148

Pri tem je zanimivo, da velike multinacionalne združbe in sistemi komunikacije in menjave že prakticirajo neke vrste globalno politično korektnost. Nagibajo se k temu, da postavijo v oklepaj in se izognejo vsakemu razglabljanju o spolu, nacionalni, rasni, barvni in verski pripadnosti. Delavec je delavec in stranka je stranka, vse drugo je postavljeno v oklepaj. Ob tem se pojavljajo kritike, da so multinacionke po svoji naravi mobilne, brez matičnih poslovalnic, anonimne in da jih zanima le dobiček, sam pa hočem poudariti dejstvo, da jih *ravno te lastnosti* naredijo moralno superiorne nasproti starim in lokaliziranim nacionalnim in religioznim identitetam. Mobilnost in globalnost jim onemogočata, da bi kakor koli ustvarjali in izločevali drugega, zato pa so morali odkriti novo osnovo za zvestobo skupnosti.

Kako jim to uspeva? Ko velika multinacionalna podjetja in izmenjave dobijo naziv virtualne dežele, se ljudje vprašujejo, kako jim uspe nadzorovati zvestobo zaposlenih. Teh ne vežejo tradicionalne vezi krvi, države ali religije. So take vrste entiteta, ki se je lahko pojavila šele po koncu starega poljedelskega tipa civilizacije, ta pa se glede na njene standarde kaže kot radikalno posvetna zadeva. Multinacionalno podjetje nam lahko pokaže, da uspevajoča človeška

družba ni nujno navezana na neki košček zemlje, ki so jo očaki sprejeli od Boga, ni nujno iste krvi niti ji ni nujno potrebno skupno čustvo čaščenja Boga prednikov. Še več, ni ji treba iskati lastne identitete na ozadju obkrožajočega jo in ogrožujočega drugega, s tem pa nič več ne potrebuje zastražene, nepretrgane meje, ki bi kakor koža ločevala njeno notranjost od zunanjega sveta.

Ge za zelo postmoderno občutje, ko nenadoma odkrijemo, da nič več ne potrebujemo korenin, identitete, stabilnosti ali lastnega izvora. Lahko preživimo brez njih. Kar se mene tiče, jih ne potrebujem več. Sem raje brez identitete. Nočem pripadati nobeni etnični skupini, nočem imeti svojega drugega. Imenujejo me nihilist: toda v koži nihilista se počutim vse bolj sproščene in vse bolj *domačega*. So tudi taki, ki skušajo povrniti dobre stare čase tako, da obravnavajo islam kot novega demoniziranega drugega; toda kljub dejstvu, da se zunaj teritorija Islama oblikuje zelo velika in rastoča muslimanska diaspora, ki ji je namenjeno, da se tudi sama postmodernizira, je prizadevanje po povrnitvi občutka identitete z žrtvovanjem islama v vsakem primeru nepotrebno in brez vsake koristi. Enostavno ne potrebujemo več starih družbenih in religioznih kategorij in načinov razmišljanja, niti nimamo nobenega razloga za njihovo ponovno uveljavitev. Ne potrebujemo jih za ustanavljanje skupnosti in, kar je še bolj nenavadno, ne potrebujemo jih zato, da smo to, kar smo.

149

Postmodernizacija oseb, kulturnih stvaritev in blaga seže nazaj na začetek dvajsetega stoletja. Že pri posameznikih, kot sta Nellie Melba in Charlie Chaplin, se pokaže, da so za njihov vsesplošni sloves poskrbele nove tehnologije in da sta bila sama po sebi nekako nomadska in težko opredeljiva. Nismo povsem prepričani, da vemo, kje sta rojena, kje sta umrla, katere nacionalnosti sta in kako sta se v resnici imenovala. Je to sploh pomembno? Nekaj podobnega bi lahko rekli tudi za tisoče osebnosti dvajsetega stoletja, enako pa velja tudi za vse več blagovnih proizvodov in načinov njihove izdelave. Tehnologije postajajo vse močnejše, tako da se vse pomnožuje v neskončnost, da bi postalo neposredno dosegljivo vsem ljudem. Drugost izginja v neskončni gostoljubnosti prostih asociacij medijskega prostora. Ko sem prebral cel kup romanov o izgubljenem svetu vzhodnoevropejskega židovstva, avtorjev I. L. Peretza, S. Y. Agnona, Isaaca Bashevisa Singerja in drugih, ta svet pripada meni v enaki meri kot Judom samim. Zakaj tudi ne bi? Njihov svet mi je enako blizu kot njim. Nova globalizirana kultura ruši vse prostorske in časovne ovire, drugost in različnost, in vse vrača v preobilje virtualne sedanjosti.

Stari način življenja, ki korenini v prostoru in času, zemlji in sorodstvu ter izključujočih nacionalnih in religioznih zavezah, je v veliki meri že izgubljen. Že vemo preveč in smo postali preveč pluralni. Raznorazni etnonacionalisti in verski fundamentalisti morda mislijo, da lahko urine kazalce zasukajo nazaj; ampak ne morejo. Resničnost je že postala komunikacijska mreža, vrvrajoči, vsako zunanost izključujoči tok znakov, ki nas je zajel in odnesel s seboj. Je breztemeljen in brezciljen, tako kot mi sami. Ne gre nikamor, pa tudi mi ne. Po svetu divja tak hudournik majhnih smislov, da ni več možen kak velik presežen smisel celote.

Kaj se potemtakem zgodi z religijo in moralo v tej nenavadnih razmerah? Postajamo *sončni*.

KONEC MORALNOSTI IN VRNITEV ETIKE

150

Kot sem že dejal, je nagel zaton starih religij povezan z zatonom starih civilizacij, ki so temeljile na poljedelstvu, in zelo specifičnih tipov politične strukture in verske ideologije, ki jo je ta ustvarila. Nedavno tega so napovedali, da bo na začetku tretjega tisočletja polovica človeške rase ter do leta 2025 že dve tretjini celotnega človeštva živeli v mestih, prežeti z novo globalno kulturo.

Videli smo, da je bila zgodnja mestna država, da je sploh lahko zaživela, primorana vzpostaviti zelo močan center svete oblasti in garant zvestobe, kar se je sčasoma razvilo v jasen dualizem med sakralnim in posvetnim svetom: Bog in kralj, svetišče in palača, nebesa in zemlja, nadnaravni in naravni svet. Bog je v svetišču posvečeno ljudstvo povezal s sveto deželo in cikle človeških dni, let in življenj s cikličnim ritmom kozmosa. Z zavezo, sklenjeno izključno s svojim bogom in specifično različico simbolnega reda, ki jim ga je naklonil, se je sveto ljudstvo razlikovalo od obkrožujočih ga (ogrožujočih, nečistih) drugih. Nekakšen etnični ponos nad lastno ločeno in enkratno identiteto je služil kot nadomestilo za stroge disciplinske zahteve verske postave.

Na vrhuncu razvoja je celotni sistem ustvaril velikopotezne pripovedne kozmologije in sisteme doktrine. Ko se je za časa tako imenovane osne dobe (okoli -800 do +600 n. št.) pojavila nova skrb za posameznikovo pot k osebni odrešitvi in jo je bilo treba razširiti v sistem, je bila tudi življenjska zgodba vsakega posameznika vključena v veliko zgodbo. Bog te je (tako si vsaj upal) predestiniral za odrešitev od celotne večnosti in tvoje zemeljsko življenje je bilo

le kratek hip v primerjavi s tistim, kar je prišlo za njim. Da si postal Buda, si morda potreboval 90.000 življenj, in 500.000 let v vicah, da si bil pripravljen za v nebesa. Končna blaženost je bila obenem neskončno pomembna in skoraj neskončno oddaljena. In vendar ima lahko načeloma vsako dejanje neposreden vpliv na tvoje doseganje končnega cilja. Temu ustrezno so razvili natančno izdelane sisteme verske postave, da bi ustvarili moralno poenoteno življenje, pravilno usmerjeno k doseganju končnega cilja. Na moralnost se je tako začelo gledati na osnovi pravnega modela: bila je asketska, disciplinarna in zelo dolgoročno usmerjena.

Eden najimpresivnejših intelektualnih dosežkov starega reda je bila Platonova metafizika, nekaj več kot dvajset osnovnih načel, ki so vzdrževala stari red vse do dobe razsvetljenstva. Toda ko je poljedelsko civilizacijo polagoma začela nadomeščati naša nova, znanstveno-industrijska civilizacija, se je začela pojavljati cela vrsta filozofov, od Huma prek Kanta vse do Nietzscheja in mladega Derridaja, ki so, od deske do deske, desko za desko dekonstruirali celoten oder Platonove filozofije.

In kaj temu sledi? Kar je pri tem zanimivo, je to, da stare religije niso bile le velikopotezne in kozmološke; v dialektičnem nasprotju z velikopotezno vizijo so razvile tudi izredno natančno in kratkoročno vizijo, ki se je osredotočala okrog posameznikove želje po izkušnji odrešitve ne ob koncu časa, ampak *zdaj*. Ta kontrast bi lahko v grobem izrazili kot nasprotje med dogmatizmom in eksistencializmom ali med metafiziko in njeno dekonstrukcijo; med kozmično veliko zgodbo in nenadno preobrazbo duše ali lučjo razsvetljenja (*satori*), v katerem posameznik v hipu doseže blaženost.

Vizija velike zgodbe gleda na pot odrešitve kot na dolgo romanje, goreče vzpenjanje ali disciplinirano očiščenje, ki gre skozi številne faze. Da bi na tej poti zdržali, potrebujemo veliko disciplinsko institucijo, ki nas bo poučila o stvareh, v katere je treba verjeti, in o pravilih, ki se jih je treba držati. Med dolgim potovanjem, ki je zgodovina, redno obujamo začetne dogodke, ki so sprožili naše potovanje, in upanje na slavo, ki nas čaka na samem koncu. Posameznikova življenjska zgodba tako dobi svoj smisel s tem, da je povzeta v večjo družbeno in kozmično zgodbo. Moja življenjska zgodba, od krsta do smrti, vic in nebes, se sklada z dolgim maršem Cerkve, militantnim in zmagoslavnim maršem, polnim pričakovanj, ki se sam sklada s kozmično zgodbo, ki poteka od večnosti do večnosti prek Stvarjenja, Padca in Odrešenja.

Danes pa se je celotna kozmološka velika zgodba religij sesula v prah. Če kaj vemo, potem vemo to, da ne obstaja nobena racionalno urejena shema stvari, da ni nobene velike zgodbe o smislu življenja, ki bi čakala na naše življenje, da bi se ji prilagodilo. Če kaj vemo, vemo to, da ni dobesedno nikjer nobenega nadnaravnega reda in da ni dobesedno nobenega življenja po smrti. To je vse, kar je: in kot vsi prav dobro vemo, ko si mrtev, si mrtev.

In kaj je »to«? Je zgolj vrvrjač in nenehno svež tok drobnih svetovnih dogodkov, katerega del smo. Svet lahko dojamemo le kot *naš* svet, svet, obarvan z našimi občutki, oblikovan z našim jezikom in strukturiran z našimi teorijami. Kaj takega kot resnični svet v smislu že narejenega kozmosa preprosto ni, niti ni racionalen in poln smisla in vrednot, ki bi bile predhodno vnesene vanj zavoljo nas. Kar vidimo pred seboj, ni gol-pa-vendar-dokončan svet, pripravljen za nas, saj golega sveta nikoli ne vidimo. Kar vidimo, je vselej in zmeraj le *pogled* na svet, konstrukcija stvari, ki smo jo izdelali v preteklih stoletjih in tisočletjih. Vidimo svet, ki je izredno izpopolnjen, popolnoma oblečen, in za vsak delček poti vidimo, da ima tisto, kar vidimo, svojo zgodovino. Kar vidimo tako v velikem planu kot tudi v najmanjši nadrobnosti, je človeško prikrojen svet.

152

Globoko v srcu vsi prav dobro vemo, da stvari tako stojijo. In v tem kontekstu je razširjeni, kozmološki tip religije velikih zgodb bodisi mrtev ali vsaj potreben radikalne revizije in reinterpretacije. Kar pa se tiče religioznega poudarka, se zdaj vse bolj usmerja na kratkoročne vizije. Ne velikopotezni doktrinarni sistem in moralni kodeks, pač pa skrajšana in skrčena vizija, ki jo včasih imenujejo »etično« v zastarelem pomenu besede in ki jo lahko opredelimo tudi kot obliko zavesti, kot duhovnost, kot način življenja in tako naprej.

Kar je preživelo stare religije, je torej majhno število trikov in tehnik religiozne eksistence: načini biti tega, kar si, in načini odnosa do celote, katere del smo. Ti triki nam lahko pomagajo vzljubiti življenje in zaživeti dobro življenje: to je zdaj religija. Opisal sem tri takšne trike. Božje Oko je trik, kako se nanašati sam nase prek univerzalnega, kako gledati nase in na izraženo življenje kakor z očmi Boga. To je tisto, kar je vredno ohraniti pri ideji Boga. Blažena praznina je trik, kako se popolnoma sprostiti in upočasniti samega sebe in svoje strasti, vse dokler se jaz tako rekoč ne razprši v bežno nestvarno izpraznjeno existenco. Nihilizem se moramo naučiti izkusiti kot lahko-miselnost, lahkotnost. Nenavadna in nepričakovana sreča, ki ga ta prinaša, je čudovita odrešitev od

strahu pred smrtjo, izgubo in trpljenjem. Sončna etika je trik, kako se odkrito vreči v bivanjski tok, se razdajati in živeti tako silovito, kot se le da, goreti brez strahu pred ognjem. To stanje, biti izgubljen v življenju, sam imenujem »ekstatična imanenca«.

Take so bile tradicionalne – ali delno tradicionalne – tehnike religiozne eksistence, ki sem jih prej omenjal. Njihova praksa je etika. Nadaljnja skupina bo opisana v poglavju z naslovom »poetična teologija«. Medtem pa moramo izpostaviti ključno poanto: vse te tehnike so prostovoljne, in prostor, v katerem naj bi jih prilagajali lastnim potrebam in jih prakticirali, je *nedolžen*.

NEDOLŽNA RELIGIJA?

Lahko ste skeptični glede grobo rekonstruiranega pojma religije, ki ga razgrinjam pred vami. Zdi se, kot da gre za religijo brez metafizike, religijo brez vere, religijo, ki ni več osredotočena okrog centra moči izven nas samih, religijo brez strukture oblasti in religijo brez zbrane skupnosti ljudi, ki se zelo jasno zavedajo ločnice med njimi samimi kot izbranci in preostankom človeštva.

153

Namesto vsega tega sam ponujam le religijo kot orodje, majhen repertoar odnosov in tehnik, s prakticiranjem katerih lahko napredujemo v samospoznanju (Božje Oko), se naučimo sprejeti minljivost in asubstancialnost nas samih in vsega drugega (blažena praznina) in se naučimo življenju z vsem srcem reči Da (sončna etika). Tukaj je še dodaten element: gre za *poetično teologijo*, ki služi kot licenca za to, da lahko preživele ostanke besedišča, ritualov in simbolizma uporabimo v kakršnem koli novem smislu.

Sumim, da boste to revizijo pojma religije imeli za zelo poenostavljajočo, kar se tiče duha. In zakaj mislite tako? Preprosto zato, ker smo bili vsi skupaj tisoče let navajeni na skrajno religiozno avtoritarnost in discipliniranost. Še dandanes ljudi bega pomisel, da je nekje zunaj resnični vnaprej ustvarjeni kozmos. Tako mislijo, da je svet kot internat ali popoljševalnica, velikanska disciplinska ustanova, prostor preizkušnje z vgrajenimi pravili moralnega obnašanja *in hkrati* z vgrajenim aparatom, ki bo nazadnje vseboval natančne podatke o tem, ali se vsa pravila upošteevajo. Navsezadnje vas bodo izdali vaši grehi. Klasična podoba Boga v realističnem teizmu je neskončni duh, vsemogočen,

vseviden, ki vse zazna in je silno, zares silno nagnjen k izrekanju sodb. Pred Božjim obličjem in po Božjih kriterijih absolutne popolnosti je vsak izmed nas v vsakem trenutku v zmoti, zmeraj in povsod. Življenje večine človeštva so tako tisoče let zagrinjali temni oblaki strahu in bojazni.

Stranski učinki tega kozmološkega terorizma so še zmeraj navzoči. Na primer, današnje največje in najmočnejše verske organizacije, bodisi krščanske ali muslimanske, privlačijo ljudi ravno zato, ker so avtoritarne. Vse kaže, da s svojim delovanjem le potrjujejo vsesplošno težnjo po enostavnem izenačenju religioznosti z radovoljno podreditvijo avtoriteti; pa tudi znotraj samih organizacij se pojavljajo vedno nova gibanja nove evangelizacije, ki so še veliko bolj avtoritarna; zdi se, da duhovna moč od same sebe nenehno vedno več zahteva – močnejše puritanstvo, več represije, več krutosti. Na ta način je virus sle po duhovni moči religije odrešitve spremenil v stroje za uničevanje človeškega duha. In tudi v novih verskih gibanjih, ki jih pogosto imenujemo kulti, so vedno znova navzoče iste značilnosti.

154 Prav gotovo drži, da je bil silen in uničujoč sistem verskega terorizma potreben za discipliniranje lovcev in nabiralk v dobre državljane prvih mestnih držav. Možno je tudi, da je bila teroristična verska ideologija potrebna tudi zavoljo družbenega reda še v šestnajstem in sedemnajstem stoletju.

Jean Calvin in njegovi prijatelji so bili očitno tega mišljenja. Jerome Bolsec je v Ženevi 16. oktobra 1551 javno kritiziral doktrino o dvojni predestinaciji: »Tisti, ki v Boga postavljajo večni odlok, s katerim je ta nekatere zapisal življenju, druge pa smrti, ga napravljajo za Tirana in tudi idola, enako kot so pogani počeli z Jupitrom.« Bolsec je bil očitno zgodnji nerealist, kritik objektiviranja Boga zavoljo moči. Temu je seveda neizogibno sledilo, da so Bolseca na licu mesta aretirali Calvinovi ljudje (glej Parker, *A Biography: John Calvin*, str. 111 isl.).

Danes verskega terorizma ne bi smeli tolerirati in Nietzschejev veliki nauk »nedolžnosti postajanja« izraža srečo in občutek preporoda, ki nas prevzame, ko stari strah, melanholijo in duhovni sadomazohizem končno izvržemo iz psihologije. Tako *nismo* odgovorni, *nismo* kronično v zmoti in ni prav nobenega razloga za misel, da je naša celotna eksistenca na kakršen koli način omadeževana:

Nihče ni odgovoren za to, da sploh obstaja, da je tak in tak, da jè v prav teh okoliščinah, v tem okolju. Usodnosti njegovega bivanja ni mogoče izvzeti iz usodnosti vsega, kar je bilo in kar bo. Nihče *ni* posledica lastnega namena, volje, smotra, z njim *ni* napravljen poskus, da bo dosegel »ideal človeka« ali »ideal sreče«, ali »ideal moralnosti« – absurdno je, če bi kdo hotel svoje bistvo *zvaliti* v kakšen smoter. *Mi* smo iznašli pojem »smoter«: v resničnosti smoter *manjka* ... Smo nujno, smo del usode, spadamo k celoti – ničesar ni, kar bi moglo soditi, meriti, primerjati, obsojati celoto ... *Ampak ničesar ni razen celote!* – Da ni nihče več odgovoren, da ne sme biti način njegove biti speljan nazaj na prvi vzrok, da svet ni enost ne kot senzorij ne kot duh, *šele to je velika nedolžnost* postajanja ... Pojem »bog« je bil do zdaj največji *ugovor* proti bivanju ... Tajimo boga, tajimo odgovornost v bogu: *šele s tem* rešujemo svet. [F. Nietzsche: *Somrak malikov*, str. 43–44, kurziva je v originalu.]

Kot je najboljši način zmage nad hudičem, da prenehamo verjeti vanj, je najhitrejši način rešitve sveta ta, da nehamo verjeti v vse tiste grde stare nauke, zaradi katerih smo se počutili kot bedni grešniki, in da je svet kot celota nezadovoljiv.

Tu hočem to poanto ponazoriti še bolj razločno kot Nietzsche, ker moramo biti zdaj še bolj skrbni pri rabi jezika in bolj humanističnega mišljenja, kot je bil Nietzsche. Za nas obstajamo le *mi* in *vse to*. Je naš jezik, so naši jazi, ki nam jih daje jezik, in je svet, ki ga živimo prek jezika. Vera v skrivne moči je *natanko* enako absurdna in praznoverna kot vera, da obstaja veliko nevidnih besed v slovarju, ki se nekako vmešavajo v pomene in gibanja vidnih besed.

Nietzsche zgovorno slavi obnovljeno nedolžnost minljivega sveta postajanja. Zakaj ne bi mi obnovili nedolžnosti religije? Zakaj naj ne bi obstajala religija, ki je odrešena iluzije, neresnice in čaščenja moči?

POETIČNA TEOLOGIJA

Pred dvema stoletjema, v zgodnjih letih romantičnega gibanja, se je na več krajih budilo upanje, da se bo morda religija, ki je umrla kot dogma, prerodila v umetnost. Okrog leta 1804 je William Blake v svoj zvezek zapisal nazoren – četudi neizpiljen – primer utelešenja te ideje. Pisal je kot nekdo, ki pesniško domišljijo dojema kot numinozno svetotvorno moč, ki je ni mogoče iztrebiti

ali pahnti s prestola, ne s porogom racionalističnih kritikov ne z znanstvenimi teorijami:

Rogajta se, rogajta, Voltaire, Rousseau!
Rogajta se, rogajta – je vse zaman!
Vetru drobni pesek mečeta v obraz,
Veter meče vama ga nazaj v dlan.
In vsako zrnce postane biser,
Ko v žarkih prebožanskih zažari;
Odpihnjen porogljivce zaslepi,
A v Izraelu še svetlí poti.
Demokrita atomi nedeljivi
In Newtonovi svetlobni delci
Pesek so z obale Rdečega morja,
Kjer šotori Izraela se blešče.

156

Po predstavah romantikov so bile vodilne ideje razsvetljenstva enako škodljive tako za umetnost kot za religijo, in to zaradi pretežno enakih razlogov. Od Descartesa naprej se je pojavila zahteva po povsem demistificiranem pogledu na svet, ki naj bi ga izrazili z najjasnejšimi izrazi. Resnični stavki naj bi bodisi izražali empirična dejstva ali natančno opisali logična razmerja med jasnimi in različnimi idejami. V starejši kulturi je svet držal skupaj jezik, to se pravi kompleksna simbolna mreža analogij, skladnosti in velikih zgodb. Toda zmaga novejšega ideala je pomenila, da ni več prostora za močne, svetotvorne rabe jezika. Tragedija, epska poezija in veliko izročilo religiozne umetnosti so enostavno opešali. V novem kulturnem režimu se je od umetnin zahtevalo, da ugajajo razumu s pravilnostjo razmerij in čutom z očarljivostjo in okrasjem. Umetnost mora ugajati predvsem s tem, da je zvesta naravi; ne sme pa kakor koli spreminjati resničnosti. Prvo mesto je pripadalo naravi in razumu, umetnost pa naj bi jima sledila. Umetnost nikakor ni mogla biti vodnica.

V skladu s takim nazorom je jezik vselej na drugem mestu. Jezik zgolj posnema ali zasleduje predobstoječi red stvari. In natanko to novo, radikalno poenostavljeno in dobesedno razumevanje funkcije jezika in namena njegove uporabe je imelo enako drastičen vpliv tako na religijo kot na umetnost. Ljudje so izgubili stari čut za povezanost mitov, ritualov in simbolov, ki ustvarjajo skladno vizijo življenja in gradijo medčloveške odnose. Domišljija in jezik jim nista več veljala za resnično ustvarjalni zadevi. Domišljijo, ki je dolgo veljala za

hudičeva vrata v duha, so povezovali s prevaro, zapeljevanjem in neresnico. Le Bog je tisti, ki lahko ustvaril resničnost z rabo jezika, in njegove stvaritve naj človek ne bi izboljševal ali popravljaj. Obstajal je le en primer, v katerem se je o človeškem dejanju lahko govorilo kot o stvaritvi, in kar je nadvse pomenljivo, ta je imel opraviti s postavo in politiko, in ne z umetnostjo. Z njim so bili seznanjeni pravniki, šlo pa je za to, da sta lahko vladar ali vladajoči organ ustvarila nov status ali ustanovo zgolj z besedami. V tistih časih je za najbolj božansko stvar na človeški sceni veljala absolutna moč.

Na tem ozadju – nauk o zveličavnosti dobrih del, dobesedno razumevanje in razsvetljenska skrajno poenostavljena vizija sveta – so verska prepričanja razdelili v dve skupini. Šlo naj bi za *racionalno teologijo*, ki je vsebovala skupek univerzalnih resnic, ki jih je bilo mogoče dokazati zgolj z racionalnim argumentom; in *teologijo razodetja*, ki je vsebovala skupek resnic, ki so bile »nad razumom« in naj bi vanje verjeli z ozirom na vrhovno avtoriteto, ki je vera.

Če so trditve teologije razodetja resnično nad razumom, ali potemtakem ne drži tudi to, da morajo biti onkraj našega razumevanja? Nekateri so jih imenovali skrivnostne ali celo nasprotno razumu. Toda zgodnje razsvetljenstvo je bilo tudi pozni barok, ki je precej poudarjal avtoriteto vladarja; in avtoriteta je imela svoje razloge, ko je zahtevala brezpogojno strinjanje z jasno razumljivimi nauki, brez vsakršnega preobračanja pomenov. Tako je bilo nujno v političnem smislu trditi, da so verske resnice jasne in preproste. Angleški kralj James I. je tako v deklaraciji *His Majesty's Declaration* (1628) izjavil, da je treba verske zadeve razumeti in sprejemati v »dobesednem in slovničnem smislu«, ki je njihov »resnični, običajni in dobesedni smisel«, njihov »običajni in polni smisel«. Kralj je v pravcati pravniški maniri vztrajal pri tem, da dobesedni pomen kot tak obstaja in da je on sam tisti, ki ga prvi določa.

V srednjem veku, ko so menihi razločevali med dobesednim in alegoričnim, mističnim in drugimi pomeni svetopisemskega odlomka, niso dobesednemu pomenu niti najmanj enoznačno dodelili najvišje odkritosti in moralne avtoritete. Ko denimo Pismo zapove žrtvovanje živali, se od nas ne pričakuje, da to tudi v resnici storimo. Toda po reformaciji sta tako cerkvena kot posvetna oblast začeli zelo poudarjati zakon zavoljo strožjega nadzora nad doktrinami in vsiljevati eno samo interpretacijo kot edino sprejemljivo ter prepovedovati druge. Prevladovati je začel pravniški tip dobesednega razumevanja, nemara še posebno med tistimi, ki so bili pod vplivom kalvinizma. Verske resnice naj

bi imeli za realistično ali dobesedno resnične opise nadnaravnih stanj in dogodkov, in vanje naj bi verjeli kot v zadevo zakonske in moralne dolžnosti le na podlagi avtoritete Razodevajočega. Razodevajoči sam pa je Bog ali Kristus, ki razodeva odrešilno resnico po kanalih, kot so biblija, Cerkev, papež – in celo (kar je obveljalo kasneje) osebna religiozna izkušnja.

Te doktrine so učinkovito uničile teologijo kot epski fenomen in zadevo velikega kulturnega pomena, ker teologu ni več preostalo nič drugega kot advokatura. Če je Izročilo že popolno in celo, če je biblija nezmotljiva, če je dogma nespremenljiva, če je papež nezmotljiv in če je le ena interpretacija zakonita, potem ni prostora za reinterpreteracijo, ponovno zamišljanje, odkrivanje ali oblikovanje verskih prepričanj. Sistem že pozna vse odgovore. Naloga teologa je le ta, da strinjanje z Resnico upraviči z dokazovanjem verodostojnosti govornikovih trditev in da pokaže na napake vseh nasprotnikov in kritikov.

Res je, da so filozofi – in še posebno Hume in Kant – uničili staro racionalno teologijo. Res je tudi, da so deisti in drugi racionalistični kritiki usodno spodkopali verodostojnost razodetja; še bolj pomembno pa je, da se zavedamo obsega, v katerem je, še posebno v zgodnjem razsvetljenstvu, velika krščanska tradicija uničila samo sebe s uničujočo zaslepljenostjo z dobesednim pomenom in uporabo surove moči za nadzor nad jezikom. Današnja izčrpana rimska avtoritarnost in puhli protestanski fundamentalizem sta daljnosežni posledici tega dogajanja. Če je jezik pod prevelikim nadzorom, religija polagoma umre.

158

Kot smo že dejali, romantično gibanje je oživel, ko je velika tradicija resnično umrla, tako v religiji kot v umetnosti. Romantiki se niso navduševali nad nastajajočo avtomatično kulturo mehanizirane proizvodnje in birokratskega nadzora. Sanjali so o kulturnem preporodu, ki bi ga oživiljala ustvarjalna domišljija, tako da bi prišlo do popolne sinteze religije in umetnosti in da bi zgradili nov svet.

Že v samem izročilu so lahko romantiki odkrivali podrobnosti, ki so jih lahko le opogumljale pri njihovem projektu. V judovski Tori najdemo znani odlomek, v katerem si avtor ne pomišlja izenačiti umetniški navdih z božanskim navdihnjenjem (Eksodus 31,1-5). Bolj pomemben za romantike in njihove številne naslednike je pristno religiozen značaj gledališča, posebno v Grčiji. Veliki revolucionarni projekt vzajemne ponovne oživitve umetnosti in religije je imel brezhibno poreklo v grški tragediji. V tej povezavi pa je obstajal tudi pojem poetične teologije.

Če se na hitro ozremo po izvoru te ideje, Avguštin (*Božja država*, I, str. 178–95) citira poznorimskega pisca Varra, ki naj bi razlikoval med *filozofsko teologijo*, ki je preprosto resnica, kot jo poznajo filozofi in ki jo ti poučujejo v svojih šolah; *civilno teologijo*, ki je uveljavljena državna religija, katere obrede opravljajo v svetiščih; in *poetično teologijo*, kot se kaže v delu pesnikov in dramatikov, ki poustvarjajo stare mite o bogovih. Prostor njene uprizoritve je običajno gledališče.

Ti izrazi poznajo kar nekaj sopomenk. Tako bi lahko filozofsko teologijo poimenovali tudi *naravna* ali *fizična* teologija, poetična teologija pa bi lahko bila *mitična* ali *fabulativna* teologija. Toda to le mimogrede: Avguštinov namen je seveda v tem, da zatre poetično teologijo in jo ohrani na tem mestu naslednjih tisoč let. Ker je iznašel lastno epsko pripovedno teologijo, seveda ni toleriral nobenih tekmecev. Hotel je imeti monopol. Če hočemo iz krščanske vere napraviti močan in učinkovit sistem družbenega nadzora, jo moramo objektivirati kot Vero, jo dogmatično definirati, vanjo realistično verjeti in zakonito uveljaviti. Vsak totalitarni sistem upravičeno sovraži in se boji svobodne igre ustvarjalne domišljije, ki ogroža njegovo moč, sumnjičavost nasproti umetnosti pa se je tako utrdila, posebej v krščanskem in muslimanskem izročilu, da so jo običajni verniki uspešno ponotranjili. Še dandanes jih umetniška svoboda pri obravnavi svete vsebine spravlja v bes bolj kot karkoli drugega – kot so se lahko prepričali Salman Rushdie, Martin Scorsese in mnogi drugi.

159

Po Avguštinu je bil direkten ponoven vstop poetične teologije v krščanstvo vse prej kot lahek. Oblast je premočno nadzirala religiozni pomen. Toda vstopila je lahko posredno, prek osupljivo učinkovitega renesančnega oživljanja in raziskovanja klasične mitologije. Ker je Cerkev vselej sovražila grške in rimske bogove, ji sedaj ni bilo v napoto, da je šlo zdaj za njihovo skrunitev. In ker je vselej zatrdjevala, da so ti bogovi jalova prevara, ji sedaj ni bilo v napoto, da so jih začeli obravnavati nerealistično, kot alegorije ali mitične posebitve človeških moralnih vrednot.

Ker so potemtakem imeli proste roke in ob zagotovitvi Ovida samega, da je vse v svetem svetu podložno nenadnim metamorfozam, so se umetniki svobodno lotili in raziskovali ohranjene literarne in umetniške ostanke klasičnih antičnih časov. S tem besednjakom so zgradili nov red – nov način gledanja, nov odnos do čutov in tega sveta, novo vizijo države in človeškega telesa, novo zavest o strasteh in igri vlog, nov občutek za življenje kot gledališče – skratka, zgodnji

moderni svet. Pokazali so, da lahko poetična teologija služi kot instrument, s katerim se lahko kultura preoblikuje in pomladi.

Povsem samoumevno se postavi vprašanje, ali je mogoče storiti enako s krščanstvom. Vzratno gledano lahko sedaj prepoznamo postmodernistično in poetično linijo že znotraj zahodnega krščanstva, ki gre nazaj vse do poznega srednjega veka. Na površje vznikne vselej, ko se kako religiozno temo obravnava s podtonom ali več kot le podtonom ironije, satire, roganja samemu sebi ali igrivosti. Pojavi se, ko so normalne hierarhije in vrednotenja izpostavljene porogu in obračane na glavo ob praznikih, kot sta karneval ali božič. Pojavi se, ko si verniki zavestno dovolijo temeljito, izčrpno razlago lastnih mitov – zgolj za zabavo.

Tak igriv tip poetične teologije je bil znosen in toleriran ravno zato, ker ne spodkopava, ampak prej potrjuje avtoriteto normalnosti, iz katere se dela norca. V času velike teološke krize (1780–1840) pa je vodilnim duhovom v Nemčiji in sosednjih deželah postalo jasno, da je krščanstvo *resnično* umrlo kot dogma. Za to so poskrbeli Kant in Hegel, francoska revolucija in mladoheglovci, med njimi D. F. Strauss, Feuerbach in Karl Marx. Krščanstvo je bilo sedaj primerno za transformacijo s spolnjenjo poetično teologijo. Morda bi se lahko prerodila tudi kot umetnost in v njej.

160

Namesto tega smo žal dobili nekaj manj. Dobili smo neosrednjeveštvo in gotski preporod: krščanstvo, ukinjeno in nadomeščeno z vsezajemajočo hrepenečo nostalgijo po samem sebi – skratka, moderno Cerkev. Dobili smo Richarda Wagnerja in *Festspielhaus* v Bayreuthu. In dobili smo komercialno in industrijsko kulturo devetnajstega stoletja. Nismo pa dobili tiste vrste preporoda religije in umetnosti, o katerem so sanjali romantiki.

Po letu 1880 so se stvari izboljšale, opazen pa je bil tudi nekakšen preporod romantičnega projekta. Najboljši mladi umetniki so postali dovolj samozavestni, da so spodbijali avtoriteto akademij, v Münchnu in Berlinu leta 1892 ter na Dunaju leta 1897 pa je prišlo tudi do formalnih odcepitev. Umetnost se je začela eksplicitno ločevati od etablirane družbene in kulturne ureditve. Ni se zadovoljila le z zadovoljevanjem obstoječega okusa ali povečevanjem in olepševanjem obstoječe družbene ureditve. Umetnost je imela višje cilje. Postala naj bi utopična in odrešilna. Naloga slikarja je tako bila, da spremeni način gledanja na svet in s tem spremeni sam svet ter sama človeška bitja.

Rojevalo se je moderno gibanje in od vsega začetka je imelo precej religiozne ambicije.

Pričevanje, ki bi ga rad podal na tem mestu, se nekoliko razlikuje od pričevanja Marka C. Taylorja v delu *Disfiguring* (1992).⁵ Za Taylorja je glavna religiozna linija modernizma gibanje proti abstrakciji in negativni teologiji. Njegovo pričevanje tako poteka od Cézanna prek kubizma k Mondrianu, Maleviču in Kandinskemu, in od tod naprej k ameriškemu abstraktnemu ekspresionizmu Pollocka, Rothka in Newmana. Slikarska zgodba se konča precej pesimistično, z Anselmom Kieferjem. V arhitekturi se pot interpretacije precej podobno vije od Oscarja Wagnerja in Adolfa Loosa prek Le Corbusierja, Bauhauusa vse do Philipa Johnsona. Prav gotovo je to ena od linij modernizma; obstaja pa tudi neka druga zgodba, ki se začne v poznih tisočosemstoosemdesetih, z van Goghom in šolo Pont-Aven (Gauguin, Bernard, Anquetin) in se nadaljuje s celo vrsto simbolistov in fauvistov (na primer, Denis, Derain, Matisse, Vlaminck) in tako naprej do *der Blaue Reiter* in nemškega ekspresionizma. Cela vrsta teh slikarjev je imela, tako kot Chagall, osebno ozadje biblijskega slikarstva in kmečkega življenja, k čemur se pogosto vračajo. Vsi ti so, v mojem žargonu, *sončni* slikarji. Svet je po njihovem izlivajči se energijski proces. Vsi so izredno čustveni in ekspresionistični. Radi imajo močno svetlobo in najbolj bleščeče barve. Uvajajo obliko ekstrovertiranega mysticizma, v prepričanju, da je mogoče s sliko, v besedah Williama Blaka, »očistiti vrata zaznavanja in ugledati vse tako, kot je, neskončno«. Med njihove najljubše podobe spadajo cirkus, paradiž, džungla in sanje.

Leta 1994 sem prvič navedel frazo *ekstatična imanenca* v zvezi z religioznim pogledom na ta tip modernizma in ni preteklo niti eno leto, ko je Robert S. Corrington iz Drew University skoval frazo *ekstatični naturalizem*. Med starejše fraze spadajo Carlylov *naravni nadnaturalizem* in, od leta 1960 naprej, *nadrealizem*. Moderno slikarstvo je tako v svojih velikih dneh, nekako od 1885 do 1970, iskalo nekaj, kar je zelo blizu religioznemu zapisu v tej knjigi (glej Kandinski, 1977).⁶ Blažena praznina se pomakne proti abstraktnemu sublimnemu in minimalizmu. Fauvistična in ekspresionistična tradicija si prizadevata

⁵ Marc C. Taylor, *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. Chicago: University of Chicago Press 1992.

⁶ Vasilij Kandinski, *Concerning the Spiritual in Art*. Prev. M. T. H. Sadler. New York: Dover Publications 1977.

za sončno etiko. Kar pa se tiče Božjega Očesa, klasično metodo iskanja tega sloga duhovnosti v slikarstvu najdemo v serijah avtoportretov, v žanru, ki ima veliko vrhunskih ustvarjalcev.

Kako so romantiki – in kasneje modernisti – filozofsko upravičevali svojo vero v moč poezije in slikarstva, da lahko spreminja svet? odgovor bomo bržkone našli v zgodovini nemške filozofije. Allan Megill je bil tisti, ki je predlagal, naj izraz »esteticizem« uporabimo za oznako filozofskega pogleda, ki skuša »estetsko izkustvo razširiti na celotno realnost« (1985, str. 2).⁷ Iz tega ne sledi le to, da se lahko do sveta dokopljemo le posredno, s posredovanjem gibajočih se znakov in simbolov, s katerimi ga hočemo predstaviti, temveč predvsem to, da spontano kreativno gibanje znakov in simbolov proizvaja *tudi nas same*. Govorica *nas* izreka – kar verjetno pomeni, da sami nikakor popolnoma ne nadziramo niti se popolnoma ne zavedamo kreativnega in produktivnega gibanja govornice v nas samih. Ta nas ustvarja; ustvarja svet: ustvarja in razstvarja stvari.

162 Najjasnejšo definicijo polno razvitega esteticizma poda Nietzsche: »Svet kot sama sebe porajajoča umetnina« (*Volja do moči*, § 796). V tej smeri dalje razmišlja pozni Heidegger. Toda zasnovo teh nazorov najdemo že pri Kantu – ali vsaj pri Kantu, kot ga razumejo romantiki. V Kantovem »transcendentalnem idealizmu« človekovo spoznanje ni kopija ali reprezentacija predobstoječega zunanjega sveta, ki bi bil neodvisen od človekovega duha. Nasprotno, surova, kaotična snov, ki jo izkušamo, postane uobličen in urejen svet le v našem zaznavanju in skozenj. Spoznavanje je tako zapletena kreativna aktivnost, ki se je po navadi ne zavedamo ravno najbolj. (Moderna primera bi tako bila, da v glavnem zavestno ne dojemamo, kaj se dogaja na vidni opni, četudi se očitno na njej dogaja veliko stvari.) Kant tudi posebej izpostavi delovanje domišljije, ki mora sintetizirati in poenotiti mnogoterost, ki nam je dana v čutni zaznavi. In Kant je še toliko bolj impresioniral romantike s tem, kako je pripoznaval avtonomnost estetskega izkustva v *Kritiki razsodne moči*.

Z eno besedo, romantiki so z lahkoto interpretirali Kanta, da uči, kako je svet ustvarjen ali se ustvarja kot svet v spoznavanju in skozi spoznavanje, in to na način, ki se ga v glavnem ne zavedamo.

⁷ Allen Megill, *Prophets of Extremity: Nietzschen Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkley: University of California Press 1985.

Nietzschejeva hiperbolična romantika dojema voljo do moči precej podobno Freudovemu libidu. Je prelivajoča se preobilna življenjska energija, ki se izraža v seksualnosti, ali umetniškem ustvarjanju, ali v igri: »Tudi delanje glasbe je nekakšno delanje otrok« (§ 800). Nietzsche nenehno vztraja pri tem, da sta občutek religioznega opoja in spolna vzdraženost mladodane istovetna in v tem oziru smo lahko samo presenečeni nad njegovim zavračanjem projekta poetične teologije. Zakaj ne bi mogli gledati na velika religiozna izročila kot na umetnostna izročila?

Dejansko smo šele pred kratkim postali sposobni odprto in izrecno opisati teologije, sistematizirane izjave verskih nazorov, kot produkte kreativne domišljije (na primer Kaufman 1975, 1993; Cupitt 1984).⁸ A na tem mestu moramo biti previdni. Pri tem ne gre le za goli obrat popularne teologije in namesto »Bog nas je naredil po svoji podobi« reči »Boga smo naredili po svoji podobi«; to je preveč poenostavljena slika. Nietzsche v že navedeni sentenci (§ 796) govori o »umetnini, kjer nastopi brez umetnika, na primer kot telo, kot organizacija«. Povsem mogoče je, da se kompleksne kulturne formacije pojavijo in nazadnje izginejo z obličja zemlje, ne da bi se kak posameznik zavedal, da je osebno odgovoren za njihovo zasnovo ali ukinitvev. (Wittgenstein podobno poanto uporabi pri jezikovnih igrah. Nenadoma opazimo, da smo nehali igrati kako igro, določena beseda ni več v rabi, ker nekako ni bila več za nobeno rabo. Pogosto pa teh sprememb ne načrtujemo: le ugotovimo, da je do njih prišlo.) Tako bi lahko rekli, da je Bog prišel na svet vsled razvoja jezika in skozi razvoj jezika o njem; toda v zadnjih stoletjih se je umaknil, ker čutimo vse manjšo potrebo po tem, da bi o njem govorili.

S tem ko je Bog izginjal, smo ugotovili, da lahko o teologu govorimo vse bolj kot o ustvarjalcu in zbirali smo vse več poguma, da smo si lahko začeli spo-
sojati iz drugih izročil. O drugih verskih izročilih ne bi več smeli gojiti pre-
pričanj, da so živa in dobrega zdravja. To ni tako: vsa ta izročila gredo naglo v
zaton, tako kot krščanstvo, in vsa so nam na razpolago, da jim zaplenimo vse,
kar nam lahko koristi v prihodnosti.

Menim, da je skrajni čas, da postanemo eklektični in da nismo več zadržani pri
ustvarjanju novih religioznih smislov, praks in zgodb iz materiala, ki nam je na

⁸ Gordon D. Kaufmann, *An Essay on Theological Method*. Atlanta: Scholars Press 1975; in Don Cupitt, *The Sea of Faith*, London: BBC Publications 1984.

razpolago. Poetična teologija si bo zamislila in ponovno zamislila našo religijo, povedala bo in znova povedala stare zgodbe. Kar jo bo napravilo za *teologijo*, bo njena zmožnost, da nam pomaga uzreti same sebe in naše življenje z jasnejšo moralno vizijo, da postanemo bolj »brezbrižni«
glede minljivosti vsega in da nam pokaže, kako živeti z gorečo vneto.

SVETOVNA RELIGIJA

Danes imajo skoraj po vsem svetu šolarji približno enak predmetnik: angleščina, matematika, znanost in tehnologija. Transport, telekomunikacije, finančno in blagovno tržišče ter celo novice in razvedrilo so malodane povsem globalizirani. Mesta imajo povsod po svetu približno enak obseg institucij – banke, bolnišnice, elektrarne, televizije, univerze, nebotičnike s pisarnami in uradi –, ki zaobsegajo približno enake veščine in ki se naslanjajo na približno enaka spoznanja. Zelo naglo se utrjuje ena sama kontinuirana kultura.

164

Nova svetovna kultura je sekularizirana in vedno bolj internacionalna. Znotraj te kulture je slišati jezik nacionalizma in religije le pri tistih, ki se tega najbolj bojijo in se na vse kripilje zoperstavljajo nastajajočim spremembam. Bojijo se pozabe, ker sumijo, da bodo oni sami in vse tisto, za kar so se borili – njihov svet, prepričanja in vrednote, njihova identiteta –, kaj kmalu izginilo brez objokovanja in bo docela pozabljeno. V upanju na potrditev in podaljšanje življenja lastne razločne identitete bijejo plat zvona, se zapirajo pred drugimi in zavzemajo trajne borbene položaje. Pa vendar, kako dolgo jim bo to še uspevalo? Na indijski podcelini se hindujci lahko še nekaj časa borijo proti budistom na Šri Lanki in proti sikhom im muslimanom na severozahodu. Toda na velikem ozemlju med obema žariščema spopadov se Indija pospešeno modernizira in prišel bo čas, ko bo glas tržišča, ki zahteva mir in stabilnost, glasnejši od glasu starih bogov, ki hočejo vojno.

Precej nenavadno je, da bi si Bog in Mamon izmenjala položaja v etiki. Mamon je internacionalist. Želi, da bi bili ljudje zdravi in dobro izobraženi. Hoče mir in stabilnost, napredek in vsesplošno blaginjo. V nasprotju z njim se zdi, da je Bog (še posebno na Bližnjem vzhodu) postal Moloh, ki zahteva nevednost, revščino in vojno. Štirje jezdec *Apokalipse* so lahko zelo škodljivi za ljudi, Bogu pa so naklonjeni.

Pa sploh bo kdaj nastopila, ali je sploh možna nova globalna *svetovna* religija, ki *ne* deluje tako, da človeštvo ločuje na Mi in Oni, temveč izraža porajajočo se kolektivno zavest o enotnosti celotne človeške vrste v skupnem svetu?

Pred enim ali dvema stoletjema so ljudje še vedno verjeli, da je to izvedljivo. Različni misleci z zahoda od Leibniza naprej so se navduševali nad krepko moralno solidarnostjo azijskih družb in se od Schopenhauerja naprej navduševali nad analogijami med zgodovinama indijske in zahodne filozofije. Nič prej kot v generaciji W. E. Hockinga, Aldousa Huxleya in Arnolda Toynbeeja pa so se začeli oglašati tudi tisti, ki so se nadejali religiozne združitve človeške rase pod okriljem nekakšne večne filozofije.

Ta pristop je sedaj izpadel iz igre. Hockingovo znano delo *Rethinking Missions* (1932),⁹ ki zagovarja (bolj ali manj) sinkretističen pristop k azijskim tradicijam, je ostro zavrnil Hendrik Krämer v delu *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938)¹⁰. V splošnejšem oziru pa so tudi vse svetovne religije temu primerno ubrale prej pot razlikovanja in ločevanja kot pot sinkretizma. Kar je še bolj pomembno, s koncem metafizičnega in moralnega realizma je postmoderni svet postal izrazito postfilozofski. Brez splošno razumljivega filozofskega slovarja pa lahko tradicionalne religije sedaj preživijo zgolj kot fundamentalizmi – kar so v glavnem tudi postale.

165

Zdi se, da nam drugim ne preostane nič drugega kot korenit permisiven pluralizem. Če res ne obstaja ena sama velika Resnica nekje zunaj, ki bi služila kot osnova za prihodnjo vsesvetovno religiozno zavest, in če ima Nietzsche res povsem prav in so naše resnice res le »iluzije, brez katerih ne moremo živeti«. Resnično je za človeka tisto, kar mu daje občutek povečane moči, samozavesti in vitalnosti (glej Nietzsche, § 533–§ 535)¹¹ in temu primerno je možnih veliko subjektivnih resnic. V tem oziru mora biti človek bržkone vesel ob pogledu na okrog tri tisoč novih verskih gibanj, tisoč in eno newageovsko skupino in na stotine sekt v različnih svetovnih religijah, ki uspevajo in se razcvetajo v današnjem svetu. Če se jim njihova prepričanja dobro obnesejo, so zanje resnična; in ker ni nobene neodvisne Resnice tam zunaj in imamo vsi proste roke pri ustvarjanju sveta na najboljši možni način, nimamo prav nobene pravice imeti

⁹ W. E. Hocking, *Rethinking Missions*. New York: Harper and Row 1932.

¹⁰ Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*. New York: Harper and Row 1938.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.

svetove drugih ljudi za iracionalne. Naj cvetijo stotere rože! Stari, zrcalni tip racionalnosti, ki se je odražal v skladnosti človekovega duha s stvarmi tam zunaj, je mrtev. *Ni nobenega* predhodno ustvarjenega ali urejenega načina biti stvari. Kakor koli, svet mora vsekakor biti interpretativno dovolj plastičen, da lahko številni med seboj precej različni verski nazori in kulturne perspektive zadovoljijo svoje privržence. Zakaj torej ne bi mogli mirno koeksistirati, tako kot v umetnostnih galerijah koeksistirajo različne stvaritve moderne umetnosti?

Kalifornijski, zelo kalifornijski filozof znanosti Paul Feyerabend (1975)¹² je v tem smislu zagovarjal tako imenovano »anarhistično teorijo spoznanja« – s katero je meril, prav zares meril na *znanstveno* spoznanje. Niti filozofi niti kdor koli drug ni pooblaščen za to, da vnaprej določi, kar naj bi veljalo za pristno znanstveno metodo ali kje naj bi začrtali ločnico med znanstvenim in neznanstvenim ali kar koli podobnega. Vsak poskus vnaprejšnje postavitve pravil izziva zgolj prestopanje njihovih meja – to vejo vsi v sferi umetnosti, enako pa velja tudi za religijo in (sledeč Feyerabendu) celo v primeru znanosti. Mar ni bilo doslej že veliko primerov, ko so izjemno ugledni tepci skušali vnaprej kot neintuitivne razveljaviti znanstvene teorije, kakršna je mutacija živalskih vrst, splošna relativnostna teorija in kvantna teorija?

166

Sem tudi sam v tej knjigi zagrešil enako napako? Sem skušal a priori začrtati obliko prihodnje svetovne religije, medtem ko prihodnost v skladu z mojimi lastnimi antirealističnimi premisami bržkone vse bolj postaja neka vrsta brezoblične anarhije, ki je kot taka že opazna? Ni objektivnega opravičila za slab občutek spričo raznovrstnosti in preobilnosti moderne umetnosti, pa tudi ne objektivnih kriterijev za vmešavanje in vsiljevanje zakonov in reda; in iz istega razloga nimamo objektivnega opravičila za slab občutek spričo raznovrstnosti in preobilnosti modernega religioznega izražanja, niti ne resnično objektivnih kriterijev za vmešavanje in vsiljevanje intelektualnega reda. Zakaj *naj ne bi* bilo anarhije?

V odgovor ponujam tri pomisleke.

Prvič, pred nedavnim smo odskočili s samega repa pet do sedemtisočletne poljedelske civilizacije. V tem zelo dolgem obdobju je človeško življenje teme-

¹² Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Archaistic Theory of Knowledge*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press 1975.

ljilo v skupni viziji kozmičnega reda in vedenjske vzorce so določali zakoni, ki so prihajali iz izredno močnega sakralnega središča. Privadili smo se na nravni red in privzeli dane nam vrednote: vse je bilo vnaprej dobro utemeljeno, poznano, in življenje je bilo čvrsto utemeljeno in pod dobrim vodstvom. Zdaj smo vse to mahoma izgubili, tako da se počutimo skrajno dezorientirane in prosto lebdeče.

Omenil sem že, da nam bo morebiti v pomoč, vsaj v prehodnem obdobju, da obdržimo nekatere od starih in privajenih verskih praks in odnosov. Z izrazom Božje Oko sem označil nerealistično nadaljevanje starodavne navade gledanja nase in na naše življenje kakor z gledišča Božjega Očesa. Stari način življenja *coram Deo* (kakor pred Božjim obličjem) je bil izrednega pomena za oza-veščenost in moralno stabilnost, tako da je koristno, če tudi v prihodnje molimo k Bogu, tako kot se lahko kdo zaloti, da se pogovarja s preminulo osebo ali da misli nanjo. Drugič, z izrazom blažena praznina sem označil prakso, ki je podobna budistični meditaciji ali krščanski kontemplativni molitvi. V tišini čakamo, da se s tesnobo gnani tok misli upočasni, vse dokler nismo povsem sproščeni. Svet se razplete. Nastopi stanje prazne, izpraznjene blaženosti. Je to Bog? Je to absolutni nič? Je to smrt? Ni pomembno. Nič ni pomembno.

Tretjič, z ozirom na vrnitev iz meditacije v dejavno življenje sem z izrazom sončna etika izrazil ekspresivistično etično povnanjanje samega sebe, razlivanje in raztresanje samega sebe. Nič več se ne bojimo umreti, nič več se ne bojimo razdajanja. Brezbrižno se razlívamo v simbolni izraz in gremo naprej, vse to mine in sami preminemo, brez obžalovanja.

K temu sem dodal še četrto temo, poetično teologijo, s čimer sem izrazil potrebo po tem, da se moramo dojeti kot lastniki *carte blanche*, na katero na nov način zapisujemo stare zgodbe. Hollywood je v več zaporednih generacijah ob spreminjanju družbenih vrednot večkrat ponovno ubesedil zahodni mit in vanj vnesel nove vrednote. Vsak žanr je tako mit, ki doživlja stalne revizije, tako da moramo prej podpirati – ne pa jih označevati za blasfemične tiste pisce in filmarje, ki so se na podoben način lotili drugačne upodobitve Jezusove zgodbe. Zakaj tudi ne? Blasfemije kot take sploh ni.

Peto temo, svetovno religijo, je najtežje opredeliti. Možnost njenega nastopa sem naznačil tako, da sem dokazoval: (1) filozofija bo v prihodnosti povsem naturalistična ali tosvetna; (2) v globaliziranem svetu se moramo dokončno

znebiti vseh starih načinov mišljenja, ki religijo pojmujejo tako, da v vseh sferah življenja ločujejo Nas od Njih in sveto od nečistega in izločenega drugega; in (3) ker nam je popolnoma neodvisen red stvarstva ali nravni red nedosegljiv, se moramo otresti starega dogmatskega realizma in namesto tega sprejeti ekspresivistični ali »estetski« pogled na svet in življenje.

Čeprav je poanta dovolj nazorna, je še vedno izredno težko dojeti, da *smo si vse sami izmislili*. Sami smo razvili celoten program. Polagoma smo razvili svoje jezike, vrednote, sisteme vednosti, religije in svetovne nazore. Razvili smo celo svojo subjektivno zavest, kajti bistrost, zavestnost zavestnega izkustva je stranski produkt jezika.

Ozrimo se na lastno vidno polje. Kar vidimo pred sabo, je najmanjša nadrobnost, ki jo uokvirjata in oblikujeta ta kultura in jezik; uokvirjajo jo kulturne kategorije, ugledane v luči teorij, oblikujejo jo besede, obarvajo naša čustva in vrednotenja. Svet je naša lastna objektivacija nas samih.

168

Vsenaokoli vidimo nakopičen produkt, »objektivnost« naše zgodovine. Jezik to poanto dobro ponazarja. *Francija* je, denimo, ime tako naroda kot države in kulturne tradicije, družbenega sveta, ki ga je ta narod ustvaril. Rojstna dežela neke osebe, njen dom, družina, njen *oeuvre*, njen svet je njena »objektivnost«, nakopičeni produkt njene samoizrazne življenjske aktivnosti z drugimi. Količnik je moj svet, moja objektivnost lepa, se vse prerad razlijem vanj in v njem preminem; količnik je moj svet grd, nepravičen in izropan, je kot tak obsodba mene samega in mojega življenja in prizadevati si moram, da ga popravim.

Na tem ozadju lahko zaslutimo, kakšna bi lahko bila svetovna religija. Sledi iz nove postkantovske, postromantične vizije sebstva ne kot duhovne substance, ki se čisti za večnost, temveč kot sončnega procesa, ki se razliva v simbolni izraz v svoj svet. Poskusite gledati na svoje vidno polje kot na lastno stvaritev, pa boste došli poanto. Presenetljivo je to, da okoljevarstvena etika in postmoderna duhovnost nazadnje spovpadeta. Duhovno življenje, iskanje odrešitve in svetotvorna aktivnost so vsi ena in ista stvar. Prav zares *obstaja* intimna povezava med psihologijo in kozmologijo, med človekovo notrino in objektivnostjo, med mikrokozmosom in makrokozmosom.

Dolgoročno gledano naj bi tako religija postala enotujoča ekspresivna aktivnost, preko katere se lahko istočasno združimo in zgradimo skupni svet. Toda

storili bi napako, če bi to obravnavo zaključili brez omembe kratkoročnega problema: Kaj naj počnemo medtem?

Še pred nedavnim je bil svet razdeljen na pol ducata večjih kulturnih področij in vsako izmed njih je imelo svoje starodavno religiozno besedišče. Sedaj se kultura naglo globalizira; nimamo pa še globalnega religioznega besedišča. Dokler ga ne ustvarimo, kako naj religiozni človek preživi?

Kratkoročno gledano je najbolje nadaljevati s prakticiranjem lokalnih in tradicionalnih verskih obredov, vendar na strogo nerealistični oziroma demitologizirani osnovi. Tako številni pripadniki verske organizacije Sea of Faith (verski radikalisti; glej 13. poglavje) verjamejo v nerealistično razlago krščanstva, nekako takole:

1. Bog je »verski ideal« – to se pravi, enotujoči simbol skupnih vrednot in smoter verskega življenja.
2. Bog kristjanov je ljubezen – to se pravi, v skladu s krščanskim podrobnejšim opisom verskega ideala je agapična (nezainteresirana ali »sončna«) ljubezen najvišja vrednota.
3. Ljubezen naj bi se po njihovih predstavah učlovečila v Jezusu – v zgodbah o njem in zgodbah, ki jih pripoveduje sam, ter v različnih pridigah, ki so nastale v zvezi z njegovim življenjem.

Ta minimalistična različica krščanske teologije izhaja iz velike nemške protestantske tradicije Kanta in ritschlovcev. Ponuja osnovo, na kateri smo lahko še naprej (neke vrste) kristjani, ne da bi nam bilo treba obsoditi kakršne koli verske nazore za neresnične ali iracionalne.

Druge veroizpovedi se ravno tako lahko, in se tudi v resnici, prakticirajo na podobno začasen način. Še pomembneje pa je, da čim prej začnemo ustvarjati novo svetovno religijo.

V besedilih, ki sem jih napisal pred kratkim (1994, 1995^a, 1995^b),¹³ sem opisal

¹³ Cupitt, *After All: Religion Without Alienation*. London: SCM Press 1994; *Solar Ethics*, London: SCM Press 1995; *The Last Philosophy*, London: SCM Press 1995.

filozofsko jedro nove svetovne religije kot nov način čutenja in prakticiranja našega odnosa do sveta našega skupnega izkustva:

Izprazni se v svet skozi svoje oči, tako kot to počne slikar. Začuti, kako prihajajo svetovne energije in vrejo kvišku in te obdajajo, medtem ko se iz tebe razliva govorica in oblikuje, ozavešča in krasi svet tvojih izkušenj. Od trenutka do trenutka se skoz naše življenjsko delovanje razliva svet. [1995^b, str. 19.]

Tu se pojavi očitna težava. Ne le da je težko razložiti to popolnoma novo vrsto religije, pač pa lahko tudi odkrijemo, da celo najboljši prijatelji in zavezniki ne morejo dojeti njenih religioznih razsežnosti.

Če se soočimo s to težavo, smo v skušnjavi reči, da ni nobenega upanja, da čisto novo oblikovanje ali konceptualizacija religije ne bo razumljivo vse do takrat, ko razpad starih ver ne zadobi veliko večjih razsežnosti.

S tem se ne strinjam. Mislim, da moramo pohiteti. Kolikor ne spravimo v tek česa novega prav na hitro, se bojim, da bo proces postmodernizacije šel tako daleč in bo postal tako uničevalen, da bo za vse prepozno.