

Katoliška sodobnost?*

Najprej moram povedati, kako globoko počaščen sem, ker sem bil letos izbran za prejemnika nagrade Marijine družbe. Zelo sem hvaležen Univerzi v Daytonu, ne samo zato, ker cenijo moje delo, ampak tudi zato, ker so mi dali priložnost, da z vami danes premislim nekatere teme, ki so bile več desetletij v središču mojega dela. Te teme so se odražale v mojem filozofskem delu, vendar zaradi narave filozofskega diskurza (kakor ga seveda vidim jaz), ki mora prepričati prave mislece takšnih in drugačnih metafizičnih in teoloških izročil, ne na način, na kakršnega jih bom predstavil to popoldne. Zelo sem vesel možnosti, da z vami načnem nekaj vprašanj, ki obdajajo idejo katoliške sodobnosti.

I.

Naslov bi lahko tudi obrnili; ta govor bi lahko imenovali "Sodobno katolištvo?" Vendar pa je moč tega pridevnika *sodobni* v naši kulturi tako velika, da bi lahko kdo takoj dobil idejo, da je predmet mojega iskanja novo, boljše, višje katolištvo, s katerimi bi nadomestili vse tiste zastarele inačice, ki so vznemirjale našo preteklost. Vendar pa bi bilo tako iskanje lov za prividom, za pošastjo, ki po naravi stvari ne more obstajati.

Ne more obstajati zaradi tega, kar pomeni "katolištvo", vsaj kar pomeni zame. Zato bom najprej spregovoril besedo o tem. "Pojdite in učite vse narode." Kako razumeti to nalogo? Enostaven način, način, na katerega se je vse prepogosto to delalo, je ta, da vzamemo naš, krščanski globalni pogled na svet in da si prizadevamo za preoblikovanje drugih narodov in kultur, da bodo temu pogledu ustrezali. Vendar pa na ta način kršimo eno

osnovnih zahtev katolištva. Izvirno besedo *katholou* bi zato rad obravnaval v dveh med seboj povezanih pomenih, ki združujeta tako univerzalnost kot celostnost; lahko bi rekli univerzalnost skozi celostnost.

Odrešenje se zgodi po Učlovečenju, po vpletanju Božjega življenja v človeška življenja, vendar pa so ta človeška življenja drugačna, mnogo jih je in ne dajo se zvesti drugo na drugo. Odrešenje-Učlovečenje prinaša spravo, neke vrste enost. To je enost različnih bitij, ki so spoznala, da sama ne morejo doseči celostnosti, da je njihova komplementarnost bistvena, ne pa bitij, ki so se sprijaznila s tem, da so med seboj popolnoma enaka. Morda pa bi morali reči takole: komplementarnost in enakost bosta obe del naše končne enosti. V zgodovini je bila namreč naša velika skušnjava, da bi pozabili na komplementarnost, da bi se usmerili samo na enakost in tako iz čim več ljudi napravili "dobre katoličane" – in s tem bi se izneverili katolištvu: izneverili bi se katolištvu, saj bi se izneverili celostnosti; enost bi dosegli za ceno zatiranja različnosti človeštva, ki jo je ustvaril Bog; enost nekega dela pa bi postala krinka za celoto. To je univerzalnost brez celostnosti in zato torej ni resnično katolištvo.

Ta enost-preko-različnosti, ki je nasprotje enosti-skozi-enakost, se zdi naša edina možnost, vendar ne samo zaradi različnosti med ljudmi, ki se začne z različnostjo med moškim in žensko in z raznovrstnimi zunanji videzi. Ne gre samo za to, da človeška snov, s katero se je prepletlo Božje življenje, vsiljuje ta model kot drugo najboljšo rešitev za istost. Niti ne gre samo za to, da bi kakršnakoli enost med ljudmi in Bogom morala biti

eno onkraj (neizmerne) različnosti. Zdi pa se, da je življenje samega Boga, če ga razumemo trinitarično, že te vrste enost. Človeška različnost je del ideje, da smo narejeni po Božji podobi.

Katoliško načelo, če ga lahko predstavim na tak, nemara pretirano tog način, je torej, da širjenja vere ni brez vedno večje raznolikosti pobožnosti, duhovnosti, liturgičnih oblik in odgovorov na Učlovečenje. To je zah-teva, ki je mi, pripadniki katoliške Cerkve, pogosto nismo cenili, vendar pa smo si pogosto prizadevali po njej živeti; s tem mislim na primer na velike jezuitske misijone na Kitajskem in v Indiji na začetku novega veka.

Prednost nas, sodobnih ljudi, je v tem, da je, ker živimo v času tako velikega števila različnih oblik krščanskega življenja, ta ogromna množica duhovnosti že pred nami, z njo pa lahko kompenziramo svojo lastno ozkost in spominja nas, da moramo na poti k celotnosti svojo pristranskost dopolnjevati – in prav zato sem pozoren na morebitno sozvočje “sodobnega katolištva” s triumfalizmom in samozadostnostjo, ki tiči v pridevniku (poleg tistega, ki že tiči v samostalniku!).

Bistvo ni v tem, da smo “sodobni katoličani”, če to pomeni, da se imamo (najbrž na pol zavestno in na skrivaj) za najbolj “popolne katoličane”, ki dopolnjujemo in presegamo svoje manj razvite predhodnike.¹ (To je močan stranski pomen, ki se pogosto drži besede “sodoben” v današnji rabi.) Bistvo je v tem, da imamo sodobno civilizacijo za še eno izmed tistih velikih kulturnih tvorb, ki so se skozi zgodovino pojavljale in izginjale, da spoznamo, kaj tukaj pomeni biti kristjan, da najdemo svoj pristen glas v tem katoliškem zboru, da si prizadevamo v tem času in prostoru storiti tisto, kar se je Matteo Ricci trudil storiti pred štirimi stoletji na Kitajskem.

Zavedam se, kako nenavadno, celo čudaško se zdi, da sem za naš primer vzel Mattea

Riccija in veliki jezuitski poskus na Kitajskem. Iz dveh nasprotujočih si razlogov se namreč zdi nemogoče, da bi zavzeli takšne vrste držo do sodobnega časa. Prvič, preblizu smo mu. V mnogih vidikih je to še vedno krščanska civilizacija; zagotovo je to še vedno družba, v kateri mnogo ljudi hodi v cerkev. Kako naj začnemo s stališča nekoga od zunaj, s stališča, ki je bilo za Riccija neizogibno?

Drugič pa, takoj ko bomo to izrekli, se bomo spomnili na vse tiste vidike sodobnega mišljenja in kulture, ki si prizadevajo, da bi krščansko vero opredelili kot nekaj drugečnega, kot nekaj, kar je treba preseči in dokončno postaviti v preteklost, če se hočejo razsvetljenstvo, liberalizem in humanizem okrepiti. Če imamo to v mislih, se ni težko počutiti kot nekdo, ki ne spada zraven. Vendar se lahko zdi Riccijev projekt prav zato popolnoma neprimeren. On se je soočal z drugo civilizacijo, s tako, ki je bila v veliki meri zgrajena na nepoznavanju judovsko-krščanskega razodetja, zato se je postavljalo vprašanje, kako slednje prilagoditi tem novim naslovljencem. A gledati na sodobnost z njegovega ne-krščanskega vidika na splošno pomeni videti jo kot proti-krščansko, kot tisto, ki namenoma izključuje krščansko oznanilo. In kako lahko svoje sporočilo prilagodiš njegovemu zanikanju?

Riccijev projekt se tako zdi našemu času tuj iz dveh na videz neskladnih razlogov. Na eni strani se tu, v civilizaciji, ki je izšla iz krščanskega sveta, že počutimo doma; za kaj bi si torej morali še naprej prizadevati, da bi razumeli? Na drugi strani pa se zdi, da vse, kar je tuje krščanstvu, vključuje tudi njegovo zavračanje; kako torej lahko razmišljamo o prilagoditvi? Če povemo drugače, Riccijev projekt daje težavno nalogo ustvarjanja novih razmejitev: kaj v kulturi predstavlja temeljno človekovo drugačnost in kaj je neskladno s krščansko vero? Znamenita razprava o kitajskih obredih se je vrtela okrog te teme. Ven-

dar pa se zdi, da so v sodobnem času te stvari že brezhibno razvrščene: karkoli je povezano z našo preteklostjo, je prava krščanska kultura, novo, sekularno izkrivljenje stvari pa je preprosto neskladno. Zdi se, da nadaljnji premislek ni potreben.

Mislim pa, da je ta dvoličen odziv, ki nas vabi, da bi mu sledili, v veliki meri napačen. Pogled, ki bi ga rad branil, če ga lahko jedrnatopišem, je, da sta v sodobni sekularni kulturi združena tako pristen razvoj v skladu z evangelijem, z učlovečenjskim načinom življenja, kot tudi zapiranje pred Bogom in zanikanje evangelija. Prepričan sem, da je sodobna kultura s tem, ko je prelomila s strukturami in prepričanju krščanskega sveta, nekatere vidike krščanskega življenja bolj razvila, kot pa so bili razviti ali bi lahko bili razviti kadarkoli v času krščanskega sveta. Če pogledamo na zgodnejše oblike krščanske kulture, se moramo tako soočiti s ponižujočim dejstvom, da je bil prelom nujen pogoj za razvoj.

Na primer, sodobna liberalna politična kultura je zaznamovana s pritrjevanjem univerzalnim človekovim pravicam – do življenja, svobode, državljanstva, samouresničenja – ki jih imamo za popolnoma brezpogojne; to pomeni, da niso odvisne od stvari, kot so spol, kulturna pripadnost, civilizacijski razvoj ali religiozna pripadnost, ki so jih v preteklosti vedno omejevale. Dokler pa smo živeli v krščanskem svetu – to pomeni, v civilizaciji, v kateri bi strukture, institucije in kultura morale odsevati krščansko naravo družbe (tudi v obliki, ki ni vezana na določeno veroizpoved, kot so to razumeli v zgodnjih Združenih državah) – ne bi mogli te popolne brezpogojnosti nikoli doseči. “Krščanski” družbi v tem smislu je zelo težko sprejeti popolno enakost pravic za ateiste, za ljudi, ki pripadajo drugi religiji, ali za tiste, ki kršijo tisto, za kar se zdi, da je krščanski moralni zakon (npr. za istospolno usmerjene).

Do tega pa ne pride zato, ker bi krščanska vera sama po sebi delala človeka ozkega ali nestrpnega, kot trdijo mnogi bojeviti neverniki. Seveda imamo tudi mi svoje fanatike in zagrizence, vendar še zdaleč ne samo mi. Spomin na določene oblike bojovitega ateizma v tem stoletju je vse prej kot pomirjujoč. Ne, to, kar sem zgoraj zagovarjal kot nemogoče, ne leži v sami krščanski veri, ampak v projektu krščanskega sveta: v poskusu, da bi združili vero z modelom kulture in obliko družbe. V tem poskusu je nekaj plemenitega; navdihuje ga že prej omenjena logika učlovečenja, ki si prizadeva, da bi bila bolj in bolj prepletena s človekovim življenjem. Vendar je kot projekt, ki naj bi se uresničil v zgodovini, obsojen na neuspeh in celo grozi, da se bo sprevrgel v svoje nasprotje.

To pa zato, ker človeška družba v zgodovini neizbežno vsebuje prisilo (vsaj kot politična družba, a tudi drugače); vsebuje pritisk prilagodljivosti, nujno vsebuje nekakšno omejitev najvišjih idealov zaradi ozkih interesov in množico drugih hib. Nikoli ne moremo doseči popolnega zlitja vere in katerekoli posamezne družbe, poskus pa, da bi to dosegli, je za vero nevaren. Nekaj takega so prepoznali že na začetku krščanstva in zapovedali ločitev med cerkvijo in državo. Različne vzpostavitev krščanske družbe od takrat naprej bi lahko ostro označili za post-konstantinske poskuse, da bi krščanstvo približali drugim razširjenim oblikam religije, kjer je bilo sveto spojeno s političnim redom in ga podpiralo. O projektu krščanske družbe bi lahko rekli še veliko več, kot nam omogoča ta neugodna sodba. Vseeno pa ta projekt v najboljšem primeru hodi čisto po robu in je ves čas v nevarnosti, da se sprevrže v komično zanikanje samega sebe.

Reči, da se kultura popolnih pravic ne bi mogla vzpostaviti v krščanskem svetu, torej ne pomeni, da kažem na posebno šibkost krščanske vere. Celo poskus, da bi vero nado-

mestili z nekaj filozofije – jakobinizem, marksizem – je dal komaj kaj boljše rezultate (v nekaterih primerih veliko slabše). Ta kultura se je okrepila tam, kjer je bil okvir krščanskega sveta na silo zlomljen in kjer nobena druga filozofija ni sama prevzela njegovega mesta, ampak je javna sfera ostala prostor za tekmovanje osnovnih nazorov.

Prav tako nočem trditi, da je sodobna kultura pravic taka, kot je, popolnoma v redu. Nasprotno, ima vse polno težav. In upam, da se bom nekaterim izmed njih kasneje lahko posvetil. Vendar pa je kljub vsem temnim stranem ustvarila nekaj precej pomembnega: prizadevala si je terjati od politične oblasti, da bi bila ta zavezana merilu temeljnih človekovih potreb, ki so splošno veljavne. Kot je jasno izpričal sedanjí papež, je nemogoče, da to ne bi ganilo krščanske vesti.

Mojo tezo, ki jo želim tu zagovarjati, ponazarja naslednji primer. Enkrat v teku zadnjih stoletij je bila krščanska vera v krščanskem svetu napadena in pahnjena s prestola. V nekaterih primerih se je to zgodilo postopoma, ne da bi bila očitno napadena (največkrat v protestantskih deželah); z odstranitvijo je bila pogosto postavljena na stranski tir in na veliko področjih sodobnega življenja označena za nepomembno. V drugih primerih je bilo soočenje trpko, celo nasilno; vera je bila pahnjena s prestola po dolgem in hudem spopadu (npr. v Franciji in Španiji, ki sta v veliki meri katoliški državi). V nobenem primeru pa razvoj ni bil posebej prijazen do krščanske vere. Kljub temu se moramo strinjati, da je to, kar imamo danes za velik napredek pri prodoru evangelija v človeško življenje, omogočil prav ta proces.

In kam nas je to pripeljalo? To je sicer ponižujoča izkušnja, vendar hkrati osvobajajoča. Ponižujoča zaradi tistega, na kar nas opozarjajo naši najbolj napadalni sekularni kolegi: "Srečo imamo, da dogajanja ne vodite več vi, strogi kristjani, saj bi bili sicer spet v ink-

viziciji." Osvobajajoča plat pa se pojavi, ko v tej izjavi prepoznamo resnico (čeprav so besede pretirane) in iz nje izpeljemo ustrezne sklepe. Tiste vrste svobodo, ki je v veliki meri sad evangelija, namreč dosežemo šele, ko nihče (to pomeni, noben poseben pogled) ne vodi dogajanja. Torej se moramo zahvaliti Voltairu in drugim, ki so nam (ne nujno namenoma) to pokazali in ki so nam dovolili, da živimo evangelij na čistejši način, brez neprestanega in pogosto krvavega vsiljevanja verskega prepričanja, kar je bil greh in poguba vseh teh "krščanskih" stoletij. Evangelij bi vedno moral izstopati in biti neobremenjen z oblastjo. Sedaj imamo možnost, da se vrnemo nekoliko bliže temu idealu – z nekaj pomoči svojih sovražnikov.

Mar to, da smo priznali svoj dolg, pomeni, da moramo biti tihi? Sploh ne. Ta svoboda, ki jo iz različnih razlogov spoštujejo tako različni ljudje, ima tudi krščanski pomen. Pomeni, na primer, svobodo, da lahko pridemo pred Boga sami od sebe ali, če povem drugače, vzpodbujeni samo od Svetega Duha, katerega komaj slišen glas bomo pogosto laže zaznali, če bodo zvočniki obožene oblasti tihi.

To je res, vendar se bodo morda kristjani čutili zadržani pri izražanju svojega pomena svobode, saj bo morda videti, kot da poskušajo ponovno prevzeti oblast s tem, da delujejo (avtoritativni) pomen. Tako morda delajo škodo svobodi, in to iz razloga, ki ga niti približno ne vidijo le oni, se pa veliko pogostejše zgodi, da ga zaznajo, kot pa da ga zaznajo njihovi sekularni sodržavljeni.

Lahko se zdi, da dejstvo, da je za svobodo najboljša situacija tista, v kateri noben pogled ni na oblasti – da je svoboda pridobila z relativno oslavitvijo krščanstva in z odsotnostjo kakršnegakoli drugega trdnega, transcendentnega pogleda – podpira pogled, po katerem je človeško življenje v boljšem položaju celo popolnoma brez transcendental-

nega privida. S tem razvoj sodobne svobode lahko povežemo z vzponom izključujočega humanizma – to je humanizem, ki temelji izključno na ideji človekovega razcveta in ki onkraj tega ne priznava nobenega utemeljenega namena. Močan občutek, da obstaja nekaj več, k čemur stremi človeško življenje onkraj samega sebe, občutek, ki se ves čas pojavlja, je označen za privid in obsojen kot nevaren, saj se je za miroljubno sobivanje ljudi v svobodi že izkazalo, da je sad izginjanja transcendentnega privida.

Kristjanu se tak pogled na svet zdi zadušljiv. Moramo res plačati takšno ceno – neke vrste duhovno amputacijo – da bi lahko uživali sodobno svobodo? Zagotovo nihče ne more zanikati, da religija ustvarja nevarne strasti, vendar je to daleč od popolne zgodbе. Tudi izključujoči humanizem ima svoje nevarnosti, ki pa v sodobni misli ostajajo vse premalo raziskane.

II.

Na nekatere izmed teh nevarnosti bi se rad ozrl tule. Pri tem bom podal svojo lastno razlago sodobnega življenja in doživljanja. Vse to je zelo odprto za razpravo, vendar nujno potrebujemo nov pogled na tem področju – nekako Riccijevo branje sodobnosti.

Prva nevarnost, ki ogroža izključujoči humanizem, ki odpravlja transcendentno onkraj življenja, je to, da kot reakcijo povzroča imanentno zanikanje življenja. Naj to razložim nekoliko bolje.

O transcendentnem sem govoril kot oistem, kar je “onkraj življenja”. S tem želim priti do nečesa, kar ni bistveno samo v krščanstvu, ampak tudi v številnih drugih verstvih – na primer v budizmu. To je temeljna ideja, ki nastopa v teh verstvih v zelo različnih oblikah, ideja, ki bi jo lahko povzeli v trditvi, da življenje ni vse.

En način, kako lahko razumemo ta izraz, je, da pomeni nekaj takega: življenje se po

smrti nadaljuje, obstaja trajnost, življenje se s smrtjo ne konča popolnoma. Nočem zanikati tega, kar je zajeto v tovrstnem razumevanju, vendar želim izraz tukaj obravnavati v nekoliko drugačnem (pa čeprav nedvomno s tem povezanim) smislu.

Mislim nekako takole: bistvo ni izčrpano z življenjem, s polnostjo življenja, niti s tem, da je življenje dobro. S tem ne nameravam samo zavrnilo egoizma, ideje, da bi mi morala biti edina skrb, da je moje življenje (in verjetno življenje tistih, ki jih imam rad) izpolnjeno. Strinjati se moramo z Johnom Stuartom Millom, da mora polno življenje vključevati tudi prizadevanje za dobrobit človeštva. Potem zavedanje transcendentnega pomeni videti bistvo onkraj tega.

Ena oblika tega je razumevanje, ki ga lahko najdemo v trpljenju in smrti – to ni samo zanikanje, razdor polnosti življenja, ampak tudi prostor za pritrditev nečemu, kar ima smisel onkraj življenja, na čemer samo življenje v resnici sloni. Zadnja trditev nas je nemara pripeljala nazaj k temu, da smo se osredotočili na življenje. Enostavno je razumeti, celo znotraj misli izključujočega humanizma, kako lahko nekdo sprejme trpljenje in smrt, da bi dal življenje za drugega. V nekem smislu je tudi to polnost življenja. Če pa priznamo transcenco, to vključuje še nekaj več. Kar je pomembno onkraj življenja, ni pomembno samo zato, ker ohranja življenje; sicer v resnici ne bi bilo “onkraj življenja”. (V krščanstvu si Bog želi človekovega napredka, vendar pa “zgodi se tvoja volja” ni skraćeno zgolj na “naj človeška bitja napredujejo”).

Tak način mišljenja je v veliki meri v nasprotju z zahodno civilizacijo. A obstajajo tudi drugi načini, kako to povedati. Eden izmed njih, ki gre prav do začetkov krščanstva, je ponovna opredelitev pojma *življenje*, da bi vanj vključili tudi to, kar imenujem “onkraj življenja”: na primer, novozavezni navedki

o "večnem življenju" in Jn 10,10 "življenje v izobilju".

Lahko pa spregovorimo tudi na tretji način: zavedanje transcendence pomeni, da smo poklicani k spremembi istovetnosti. Budizem nas očitno navaja, da bi govorili na tak način. Tu je sprememba precej korenita, od jaza k "nejazu" (*anatta*). Vendar pa tudi na krščansko vero lahko gledamo na enak način: kot klic h korenitemu razsrediščanju jaza v odnosu do Boga ("Zgodi se tvoja volja"). V jeziku patra Henrija Bremonda, ki je napisal izvrstno razpravo o francoski duhovnosti sedemnajstega stoletja,² lahko govorimo o "teocentrizmu". Če govorimo na tak način, pridemo na isto točko kot pri prvem načinu, saj večina pojmovanj napredka v življenju predpostavlja trdno istovetnost, jaz, pri katerem lahko določimo napredek.

Če torej priznamo transcendenco, to pomeni, da smo usmerjeni onkraj življenja ali pa da smo odprti za spremembe v istovetnosti. A če to storimo, kje smo glede na človeški napredek? V zvezi s tem je mnogo delitev, zmede in negotovosti. Zgodovinska verstva imajo v svoji običajni praksi združeno skrb tako za napredek, kot za transcendenco. Obstaja celo pravilo, da so največji dosežki tistih, ki so šli onkraj življenja, služili za krepitev polnosti življenja tistih, ki so ostali na tej strani prepreke. Tako so molitve na grobovih mučencev krščanskemu verniku prišale dolgo življenje, zdravje in celo kopico dobrin; nekaj podobnega pa velja tudi za grobove nekaterih svetnikov iz muslimanskih dežel in, na primer, za teravadske budizem, kjer je posvečenost menihov preko blagoslovov, svetinj in podobnega namenjena vsem običajnim stvarjem, v katerih napredujejo laiki.

Na drugi strani so se vedno pojavljali reformatorji v vseh religijah, ki so to sožitje, ta komplementarni odnos med odpovedjo in napredkom, imeli za popačenje. Zahtevali so, da se religija vrne k svoji čistosti in po-

stavi cilje odpovedi same na sebi kot cilje za vsakogar, neodvisno od želje po napredku. Nekateri so hoteli celo očrnuti to željo in jo razglasiti za nepomembno ali za oviro na poti k svetosti.

Vendar pa to skrajno stališče nasprotuje osrednji ideji nekaterih religij. Za primer bom vzel krščanstvo in budizem. Odpoved – usmeritev onkraj življenja – vas ne samo loči od napredka, ampak vas pripelje tudi nazaj k njemu. V krščanskem jeziku, če vas odpoved razsredišči v odnosu do Boga, je Božja volja, da ljudje napredujejo, in tako ste prišli nazaj do pritrditve tistemu napredku, ki ga Sveto pismo imenuje agape. Ali v budističnem jeziku, razsvetljenje vas ne usmeri samo stran od sveta; odpre tudi vrata *mette* (ljubeče prijaznosti) in *karune* (sočutja). V teravadskem budizmu obstaja koncept Paccekabude, ki je osredotočen samo na svoje lastno odrešenje, vendar pa je ta na lestvici pod najvišjim Budo, ki dela za osvoboditev vseh bitij.

Poleg stališča, ki sprejema komplementarno sožitje odpovedi in napredka, in onkraj stališča čistosti obstaja torej še tretje stališče, ki ga bom imenoval stališče agape/*karuna*.

Dovolj smo povedali, da bi pokazali na spor med sodobno kulturo in transcendentnim. V bistvu je močna konstitutivna vez, ki jo predstavlja sodobna zahodna duhovnost, vključena v pritrjevanje življenju. Nemara je jasno vidna v sodobni skrbi za ohranjanje življenja, za razvoj in za zmanjševanje trpljenja v svetu, ki je, prepričan sem, brez primere v zgodovini.

Zgodovinsko to izhaja iz tistega, kar sem drugje³ imenoval "pritrjevanje vsakdanjemu življenju". S tem izrazom sem želel pokazati na kulturni obrat v zgodnjem sodobnem obdobju, ki je s prestola pahnil domnevno višje dejavnosti kontemplacije in meščanskega življenja ter težišče vrednosti premaknil na vsakdanje življenje, delovno uspešnost in družino.

Prav zaradi tega duhovnega pogleda je lahko naša prva skrb življenjska rast, lajšanje trpljenja in pospeševanje napredka. Najvišja skrb za "dobro življenje" je imela priokus po ošabnosti in zagledanosti vase. Poleg tega je sama po sebi nasprotovala enakopravnosti, saj je domnevno "višje" dejavnosti lahko izvajala samo elitna manjšina, medtem ko je bilo običajno življenje, ki je bilo upravičeno vodilno, na razpolago vsakomur. To je moralni nauk, v skladu s katerim je jasno, da mora biti naša glavna skrb naš odnos z drugimi, ukvarjanje s krivicami in delo za dobrobit, ter da moramo biti pri tem na ravni enakopravnosti.

To pritrdjevanje, ki predstavlja glavni sestavni del našega sodobnega etičnega nazora, se je v bistvu oblikovalo ob načinu krščanske pobožnosti. Ta je povzdigovala dejavno agape, polemično pa je bila usmerjena proti ošabnosti, elitizmu in, kot bi morda kdo dejal, zagledanosti vase tistih, ki so verjeli v "višje" dejavnosti ali duhovnosti.

Pomislite na napad reformatorjev na domnevno višjo poklicanost monastičnega življenja. Tovrstna poklicanost je hotela ponazarjati elitno pot popolne posvečenosti, vendar je v bistvu prikazovala odklon v ošabnost in zagledanost vase. Resnično sveto življenje kristjana je znotraj vsakdanjega življenja samega, življenja na krščanski in časten način pri delu in doma.

To je bila svetna – kdo bi morda rekel pristna – kritika domnevno višjega, ki so jo nato prenesli in uporabili za sekularno kritiko krščanstva in celo religije na splošno. Nekaj te retorične drže, ki so jo reformatorji uporabljali proti menihom in nunam, so tako prevzeli sekularisti in neverniki proti krščanski religiji. Ta namreč domnevno prezira resnično, čutno zemeljsko človeško dobro zaradi nekega popolnoma namišljenega višjega smotra, njegovo iskanje pa lahko vodi samo v uničenje resničnega, zemeljskega dobrega,

ter v trpljenje, ponižanje, zatiranje in tako naprej. Nameni teh, ki zagovarjajo to višjo pot, so torej zares sumljivi. Ošabnost, elitizem in želja po nadoblasti imajo poleg strahu in boječnosti (ki sta prav tako navzoča v zgodnejši reformatorski zgodbi, a sta manj izrazita) tako tudi v tej zgodbi svojo vlogo.

V svoji kritiki religijo seveda enačijo z drugim, purističnim stališčem, pa tudi s kombinacijo tega in prvega, "simbiotičnega" (običajno imenovanega praznoverno) stališča. Tretje stališče, stališče agape/*karune*, pa ostaja nevidno. To pa zato, ker je njegovo spremenjeno inačico v bistvu sprejela sekularna kritika.

A ne smemo pretiravati. Tak pogled na religijo je v naši družbi daleč od univerzalnega. Morda se zdi, da to še posebej drži za Združene države, kjer je delež religioznih prepričanj in praks najvišji. Vendar sem prepričan, da je tak način razumevanja stvari prodril veliko globlje in bolj na široko kot pa zgolj do preprostih, površinskih, vaških, ateističnih sekularistov in da oblikuje tudi pogled mnogih ljudi, ki se imajo za vernike.

Kaj pa mislim s "takim načinom razumevanja"? To je ozračje mišljenja, horizont predpostavk, to je več kot nauk. Zato bo v mojem poskusu, da bi ga opisal z vrsto trditve, kar nekaj popačenj. Vendar bom to vseeno naredil, saj ne poznam nobenega drugega načina, kako bi ga opredelil.

Če bi vse skupaj spravili v trditve, bi se slišalo nekako takole: (1) da so za nas življenje, napredek in beg pred smrtjo in trpljenjem najvišje vrednote; (2) da ni bilo vedno tako; tako ni bilo v času naših prednikov ali v času drugih starodavnih civilizacij; (3) da je ena izmed reči, ki so prekinili tako stanje v preteklosti, občutek, ki nam ga je dajala religija, da obstajajo višji cilji; in (4) da smo prišli do točke (1) s kritiko in preseganjem (te vrste) religije. Živimo v ozračju, ki je nekoliko podoben post-revolucionarnemu. Revolucije so

ustvarile prepričanje, da so izbojevale veliko zmago in prepoznale nasprotnika v prejšnjem režimu. Post-revolucionarno ozračje je tako izjemno občutljivo na vse, kar ima priokus po *ancien régime* in vidi odpad celo v relativno nedolžnih popuščanjih pri najosnovnejših človekovih odločitvah. Zato so puritanci videl povratek papizma v kakršnemkoli obredu in zato so boljševiki ljudi nujno imenovali tovariši ter prepovedali običajno naslavljanje "gospod" in "gospa".

In mislim, da je blažja, a vseeno zelo prodorna različica te vrste ozračja široko razširjena v naši kulturi. Če govorimo o usmerjenosti onkraj življenja, se zdi, kot da spodkopavamo najvišje prizadevanje za življenje v našem človekoljubnem, "civiliziranem" svetu. Zdi se, kot da poskušamo obrniti revolucijo in ponovno vzpostaviti stari, slabi red vrednot, v katerem se je dalo življenje in srečo žrtvovati na oltarjih odrekanja. Zato so celo verniki pogosto prepričani, da je njihovo vero potrebno na novo opredeliti na tak način, da ne bo ogrožala prvenstva življenja.

Moja teza je, da to ozračje, pogosto brez podpore kakršnihkoli jasnih idej in osnovnih utemeljitev, prežema našo kulturo. Pojavlja se, na primer, v široko razširjeni nesposobnosti, da bi dali kakršenkoli človeški smisel trpljenju in smrti, razen tega, da sta to grožnji in sovražnika, ki se jima moramo izogibati in se proti njima bojevati. Ta nesposobnost pa ni samo težava nekaterih posameznikov; zasajena je v mnogo naših ustanov in na mnogo področij – na primer, na področje medicine, ki ima velike težave z razumevanjem svojih lastnih meja ali nekih naravnih obdobj v človekovemu življenju.⁴

V tem post-revolucionarnem ozračju pa se, tako kot vedno, izgubi ključna podrobnost. Postavljanje prvenstva pod vprašaj lahko pomeni dve stvari. Pomeni lahko, da poskušamo ohranjanje življenja in izogibanje trpljenju odstraniti z vrha naših skrbi, ali pa da

trdimo ali vsaj odpiramo možnost za razumevanje, da je pomembno več kot življenje. Ti dve možnosti očitno nista enaki. Niti ne drži, kot bi ljudje morda mislili, da sta vzročno povezani v tem smislu, da nas druga možnost "omehča" in pripravi do tega, da bo prva postala lažja. Trdno verjamem (kot sem zapisal v zaključnem poglavju knjige *Sources of the Self*), da drži obrano: če se oklepamo prvenstva življenja v drugem (recimo mu "metafizičnem") smislu, mu je težje iskreno pritrditi v prvem (ali dejavnem) smislu.

Vendar zdaj nočem razvijati te teze. K njej se bom vrnil kasneje. Teza, ki jo tu predstavljam, je, da je zahodna sodobnost zaradi svojega post-revolucionarnega ozračja postala sovražna do transcendence. To seveda nasprotuje glavnemu toku razsvetljske zgodbe, v skladu s katero je religija zaradi napredka znanosti postala vse manj verodostojna. Seveda je nekaj na tem, vendar po mojem mnenju to ni bistveni del zgodbe. Še več, če je zgodba resnična – to pomeni, če ljudje razlagajo znanost in religijo, kot da sta v sporu – je to zaradi predhodnega občutka neskladnosti na moralni ravni. In prav to, globljo raven bi rad tu raziskal.

Z drugimi besedami, če spet prekomerno poenostavim, so v zahodni sodobnosti ovire za vero predvsem moralne in duhovne, ne pa spoznavne. Govorim pa o vodilni sili, in ne o tem, kar govorijo argumenti, ki opravičujejo nevero.

III.

Vendar sem v nevarnosti, da bi odtaval od rdeče niti moje razprave. Naslikal sem portret naše dobe, da bom lahko pokazal, da je izključujoči humanizem izzval, kot pravimo, upor od znotraj. Preden pa to storim, se ustavimo in pogledjmo, kako je bilo podaljšanje veljavnosti evangeliju, ki je pri sekularni pritrditvi vsakdanjemu življenju ni moglo znikati, tako kot tudi pri postavitvi uni-

verzalnih in brezpogojnih pravic ne, prepleteno povezano z zanikanjem transcenden-ce. Živimo v nenavadno moralni kulturi, ki se vrednoti ob normah človeške zgodovine, v kateri trpljenje in smrt zaradi lakote, poplav, potresov, nalezljivih bolezni ali vojne lahko prebudijo svetovna gibanja sočutja in dejavne solidarnosti. To je gotovo postalo možno šele s sodobnimi mediji in načinom transporta, da ne omenjam vsega ostalega. Vendar pa nas to ne bi smelo preslepiti, da

bi trdili, da kulturno-moralna sprememba ni potrebna. Isti mediji in sredstva transporta ne prebudijo povsod enakega odziva; nesorazmerno močan je v nekdanjem latinskem krščanskem svetu.

K temu pa dodajmo še popačenja, ki jih povzroča medijsko zavajanje in kratek rok medijske pozornosti, in tako kot dramatične slike proizvajajo najmočnejši odziv, pogosto tudi najbolj pomoči potrebne primere pahnemo v območje zapostavljenosti, iz katere-



Cecilija Erika Grbec: Naimin portret.

ga jih lahko rešijo samo kamere televizijske mreže CNN. Kakorkoli, pojav je izjemen in za krščansko vest tudi navdihujoč. Doba Hirošime in Auschwitza je ustvarila tudi organizaciji Amnesty International in Zdravniški brez meja.

Vse to pa ima globoke krščanske korenine. V času protireformacije se je razvilo izjemno misijonsko delovanje Cerkve, ki so ga kasneje prevzele protestantske cerkve. Nato so se pojavila množična gibanja v začetku devetnajstega stoletja: gibanje proti suženjstvu v Angliji, ki so ga v veliki meri navdihnili in vodili evangeličani; vzporedno gibanje za odpravo suženjstva v naši državi, ki ga je prav tako v veliki meri navdihnilo krščanstvo. Tako je za našo politično kulturo postalo običajno, da se pojavljajo gibanja za odpravo krivic in rešitev trpljenja po svetu. Enkrat v teku tega časa pa je ta kultura prenehala biti krščansko navdihnena – pa čeprav so ljudje z globoko krščansko vero dandanes v teh gibanjih še vedno pomembni. Še več, kot sem povedal že prej v povezavi s človekovimi pravicami, je bil potreben prav ta prelom s kulturo krščanskega sveta, da je vzpon solidarnosti presegel področje tega istega krščanskega sveta.

Tako smo priča pojavu, o katerem krščanska vest ne more reči drugega kot “meso iz mojega mesa in kost iz moje kosti” in ki ga imajo nekateri izmed njegovih najzvestejših nosilcev presenetljivo pogosto za odvisnega od zanikanja transcendence. Spet se vračamo nazaj na točko, na kateri je bila naša razprava pred časom, ko je krščanska vest izkusila mešanico ponižanja in nelagodja: ponižanja ob zavedanju, da je bil prelom s krščanskim svetom nujen, da so dejanja, ki jih je navdihnili evangelijski, lahko postala tako razširjena; nelagodja v smislu, da zanikanje transcendence to dejavnost ogroža.

To nas pripelje nazaj k rdeči niti. Ena izmed takšnih groženj je to, kar imenujem immanentni upor. Seveda omenjeno ni nekaj, kar

bi lahko nedvoumno pokazali tistim, ki ga ne vidijo, vendar je z drugega vidika izjemno očitno. Predstavil vam bom branje z več vidikov, na koncu pa se bomo morali vprašati, kateri vidik je za človeško življenje najbolj smiseln.

Izključujoči humanizem zapira okno transcendence, kot da na drugi strani ne bi bilo ničesar – še več, kot da ne bi bilo v nebo vpijoče potrebe človeškega srca, da to okno odpre, strmi skozenj in gre nato ven; kot da bi bilo to, da čutimo takšno potrebo, posledica napake, zmotnega pogleda na svet, slabe priprave ali, še huje, neke bolezni. Dva popolnoma različna vidika človekovega stanja: kateri je pravi?

Kdo torej lahko da več smisla življenju, ki ga vsi živimo? Če imamo prav, potem imamo človeška bitja neuničljivo nagnjenje k temu, da odgovorimo nečemu onkraj življenja. Če bi to zanikali, bi nas dušilo. Vendar pa se celo tistim, ki sprejemajo metafizično prvenstvo življenja, zdi ta pogled sam na sebi utesnjujoč.

Sodobna kultura ima lastnost, ki ustreza temu vidiku. To je upor znotraj nevere, kot pravimo, proti prvenstvu življenja – vendar ne v imenu nečesa onkraj, ampak bolj zaradi občutka omejenosti, nepomembnosti, ki ga doživimo, če sprejmemo to prvenstvo. To je bil pomemben tok v naši kulturi, nekaj, kar je vtkano v navdih pesnikov in pisateljev – na primer Baudelaira (Pa je bil res popolni nevernik?) in Mallarméja. Najvplivnejši zagovornik te vrste pogleda je bil nedvomno Nietzsche in pomenljivo je, da so se tudi najpomembnejši proti-humanistični misleci našega časa – na primer Foucault, Derrida, pred njima pa Bataille – močno naslanjali na Nietzscheja.

Nietzsche se je seveda uprl ideji, da je naš najvišji cilj ohranjanje in rast življenja ter preprečevanje trpljenja. To je zavrnil tako metafizično kot praktično. Zavrnil je egalita-

rianizem, ki je osnova za vsakršno pritrjevanje vsakdanjemu življenju. Vendar pa je njegov upor v nekem smislu tudi notranji. Življenje samo nas namreč lahko vodi v krutost, v nadvlado, v izključevanje in to prav v trenutkih najmočnejšega pritrjevanja.

Tako ta premik ostaja znotraj sodobnega pritrjevanja življenju, vsaj na neki način. Ničesar višjega ni od gibanja življenja samega (Volja do moči). Vendar pa se ta razburja zaradi dobrohotnosti, univerzalizma harmonije, reda. Na svoje mesto želi ponovno postaviti destrukcijo in nered, prizadevanje trpljenja in izkoriščanje, saj so ti del življenja, ki mu je treba pritrditi. Življenje, če ga pravilno razumemo, pritrjuje tudi smrti in destrukciji. Če bi se pretvarjali, da je drugače, bi ga s tem poskušali omejiti, obvladovati, obrobati, prikrajšati za njegove najvišje izraze, ki so natančno to, kar ga dela za nekaj, čemur lahko pritrdimo.

Religija življenja, ki bi izključila ukvarjanje s smrtjo in bremenom trpljenja, je omejujoča in ponižujoča. Nietzsche ima sebe za nekoga, ki je kot zapuščino prevzel neke vrste etiko predplatonističnih in predkrščanskih bojevnikov ter njihovo povečevanje poguma, veličine in elitne odličnosti. Sodobni humanizem pritrjevanja življenju povzroča malodušje. Ta obtožba se pogosto pojavlja v kulturi protirazsvetljenstva.

Jasno je, da je bil eden izmed sadov te protikulture fašizem – ki mu Nietzschejev vpliv ni bil popolnoma tuj, ne glede na to, kako resnično in jasno je zavračanje preprostega mita o Nietzscheju kot proto-nacistu, ki ga je izpeljal Walter Kaufman. Vendar pa se kljub temu očaranost nad smrtjo in trpljenjem vrača, na primer, v Bataillovih idejah, ki jih prevzemata tudi Derrida in Foucault. Knjiga Jamesa Millerja o Foucaultu pokaže na globino tega upora proti "humanizmu", ki je zadušljiv, omejujoč prostor, iz katerega moramo pobegniti.⁵

Tu ni moj namen, da bi ponižal neo-ničejanstvo kot neke vrste preddverje fašizma. Sekularni humanist bi to morda želel storiti, vendar je moje stališče precej drugačno. To povezavo imam za še en dokaz naše (človeške) nezmožnosti, da bi bili zadovoljni s preprostim pritrjevanjem življenju.

Ničejansko razumevanje polnega življenja, ki lahko v polnosti pritrdi samemu sebi, nas v nekem smislu pripelje tudi onkraj življenja, in v tem je soroden drugim, religioznim idejam polnega življenja (kot je novozavezna ideja "večnega življenja"). Vendar pa nas pripelje še dlje, saj vključuje očaranost nad zanikanjem življenja, nad smrtjo in trpljenjem. Ne prepozna nekakega vrhovnega dobrega onkraj življenja in v tem smislu ima sebe upravičeno za popolnoma nasprotnega religiji.

Ima me, da bi razglabljal naprej in predpostavil, da je človekova trajna dovzetnost za to, da je očaran nad smrtjo in trpljenjem, v bistvu izraz naše narave kot *homo religiosus*. S stališča nekoga, ki priznava transcendenco, je to eno izmed mest, kamor prizadevanje onkraj najlažje zaide, če nas ne uspe pripeljati do nje. To pa ne pomeni, da sta religija in nasilje enostavno nasprotni možnosti. Prav nasprotno, to pomeni, da je večina zgodovinskih religij globoko prepletenih z nasiljem, od človeškega žrtvovanja do medsebojnih pokolov. Večina zgodovinskih religij ostaja samo zelo nepopolno usmerjenih onkraj. Religiozna naklonjenost do kulta nasilja v različnih oblikah je tako res očitna.

To pa bi lahko pomenilo, da je edin način, kako popolnoma ubežati privlačnosti nasilja, obrat k transcendenci – to je, k iskreni ljubezni do nekega dobrega onkraj življenja. Te vrste tezo je razvil René Girard, čigar delo me zelo privlači, pa čeprav se z njim ne strinjam glede osrednje vloge, ki jo pripisuje pojavu grešnega kozla.⁶

S položaja, ki ga tu razvijam, ne moremo nobenega stališča enostavno odpraviti, kot da ne razume stvari. Sodobno kulturo bi lahko imeli za prizorišče tristranske, morda celo štiristranske bitke. Tu so sekularni humanisti, tu so neo-ničejanci in tu so tisti, ki priznavajo neko dobro onkraj življenja. Ko gre za kakšno pomembno zadevo, se vsak par lahko združi proti tretjemu. Neo-ničejanci in sekularni humanisti skupaj obsojajo religijo in zavračajo kakršnokoli dobro onkraj življenja. Neo-ničejance in tiste, ki priznavajo transcendenco, združuje to, da niso presenečeni zaradi neprestanih razočaranj nad sekularnim humanizmom, in to, da njihovemu pogledu na življenje manjka ena razsežnost. V tretji postavitvi pa so sekularni humanisti in verniki združeni v obrambi ideje človekovega dobrega proti antihumanizmu Nietzschejevih dedičev.

Če upoštevamo dejstvo, da so tisti, ki priznavajo transcendenco, razdeljeni, pa lahko na to področje vpeljemo še četrto stran. Nekateri mislijo, da je bil celoten premik k sekularnemu humanizmu preprosto napaka, ki jo je potrebno popraviti. Zato se moramo vrniti k nekdanjemu pogledu na stvari. Drugi, med katere prištevam tudi sebe, mislimo, da je bilo praktično prvenstvo življenja velik dosežek za človeštvo in da je nekaj resnice tudi v "revolucionarni" zgodbi: v bistvu tega dosežka verjetno ne bi bilo brez nekakšnega preloma z ustaljeno religijo. (Morda bi lahko celo rekli, da je sodobna nevera sad Božje previdnosti, vendar bi bil to preveč provokativen način izražanja.) Vendar kljub temu mislimo, da je metafizično prvenstvo življenja napačno in zadušljivo in da bi njegova nadaljnja prevlada ogrozila praktično prvenstvo.

V zadnjih odstavkih sem stvar nekoliko zapletel. Vendar kljub temu mislim, da so osnovne linije, ki sem jih zarisal, dobro vidne. Tako sekularni humanisti kot antihumanisti

sodelujejo v revolucionarni zgodbi; prepričani so, da smo bili osvobojeni privida dobrega onkraj življenja, kar nam je omogočilo, da smo se potrdili. To ima lahko obliko razsvetljenske potrditve dobrohotnosti in pravičnosti, ali pa je to zapoved, ki popolnoma pritruje volji do moči – "svobodni igri označevalca", estetiki jaza ali kakršnikoli trenutni različici. Vendar pa ostaja znotraj istega post-revolucionarnega ozračja. Za tiste, ki so popolnoma znotraj tega ozračja, je transcendenca domala nevidna.

IV.

Portret sodobne kulture, ki sem ga prej naslikal, kaže, če nanj pogledamo z enega stališča, kako lahko zanikanje transcendence ogrozi največje dosežke sodobnosti, kot sta prvenstvo pravic in pritrjevanje življenju. To pa je, ponavljam, le eno stališče med mnogimi; in vprašanje je, ali bolje pojasnjuje zadnji dve stoletji kot stališče izključujočega, sekularnega humanizma. Meni se zdi, da ju.

Zdaj pa bi rad pogledal na to nevarnost še z drugega zornega kota. Prej sem govoril o imanentnem upor proti pritrjevanju življenju. Nietzsche je postal pomemben lik v razpravi o tem, postal je bojazen sodobne dobrodelnosti, ki si prizadeva za napredek življenja in lajšanje trpljenja. Vendar je Nietzsche izrazil še nekaj enako vznemirljivega: ostro je kritiziral izvore te sodobne dobrodelnosti, kritiziral je motivacijo za usmiljenje in sočutje, ki daje moč za velika dejanja sodobne solidarnosti.

Nietzschejeva "genealogija" sodobnega univerzalizma, skrbi za lajšanje trpljenja in "usmiljenja" verjetno ne bo prepričala nikogar, ki ima pred očmi najmočnejše zglede krščanske agape ali budistične *karune*. Vendar pa ostaja vprašanje, ali ta temačna podoba morebiti ne prikazuje usode kulture, ki se je namenila višje, kot lahko prenesejo njeni moralni viri, v veliki meri odprto.

To je tema, ki sem se jo zelo na kratko lotil v zadnjem poglavju svoje knjige *Sources of the Self*. Bolj, ko smo navdušeni nad izjemno širitvijo evangeljske etike na univerzalno solidarnost, na skrb za človeška bitja na drugi strani planeta, ki jih ne bomo nikoli srečali ali imeli za sopotnike ali sodržavljanke – ali, ker to ni najtežavnejši izziv, bolj, ko smo navdušeni nad občutkom pravičnosti, ki ga kljub vsemu čutimo do ljudi, s katerimi imamo stike, a jih bolj ali manj ne maramo in preziramo, ali nad željo, da bi pomagali ljudem, za katere se zdi, da so sami vzrok svojega trpljenja – bolj, ko premišljujemo o vsem tem, bolj presenečeni smo lahko nad ljudmi, ki premorejo motivacijo, da širijo solidarnost, mednarodno dobrodelnost, nad sodobno socialno državo, ali, če pogledamo z negativne strani, manj smo presenečeni, ko motivacija, ki žene te ljudi, upada, saj vidimo, kako se v zahodnih demokracijah dandanes širi nasprotovanje obubožanim in zapostavljenim.

Lahko bi rekli takole: naša doba danes od ljudi zahteva več solidarnosti in naklonjenosti kot katerakoli prej. Nikdar v preteklosti se ni od ljudi zahtevalo, da se tako močno, tako dosledno, tako sistematično trudijo za tujca tam zunaj in nikoli ni bilo to tako samo po sebi umevno. Podoben zaključek lahko napravimo, če pogledamo na drugo razsežnost pritrjevanja vsakdanjemu življenju, ki se nanaša na univerzalno pravičnost. Tudi tu moramo ohranяти merilo enakosti, ki zajema vse širše skupine ljudi, presega vse več vrst različnosti in vse bolj posega v naše življenje. Kako lahko to storimo?

Najbrž ne delamo vsega tega tako dobro, zato bi si lahko postavili zanimivo in pomembno vprašanje: kako bi lahko to storili? A če želimo priti vsaj blizu odgovoru na to vprašanje, se moramo vprašati: kako, da delujemo tako dobro, kot delujemo, saj se konec koncev na prvi pogled zdi, da na področjih so-

lidarnosti in pravičnosti delujemo precej bolje kot v prejšnjih dobah?

1. Delovanje po teh merilih je postalo del tega, kar imamo za spodobno, civilizirano človeško življenje. V skladu s temi merili živimo zato, ker bi bili nekako osramočeni, če ne bi. Postali so del naše samopodobe, našega občutka za lastno dostojanstvo. Poleg tega pa imamo nekakšen občutek zadovoljstva in večvrednosti, ko pomislimo na druge – na svoje prednike ali pa na današnje nestrpne družbe – ki teh meril niso sprejeli ali pa jih ne sprejemajo.

Vendar takoj začutimo, kako krhka je taka motivacija. Naša dobrodelnost postane občutljiva na spreminjajočo se medijsko pozornost in na različne izkrivljene oblike dobrega počutja. Razdajamo se za problem meseca, zbiramo sredstva za lačne, napadamo vlado, da bi posredovala v strašni državljanski vojni, nato pa naslednji mesec, ko vsega tega ni več na programu CNN, na vse skupaj pozabimo. Solidarnost, katere zadnje vodilo je dajalčev občutek moralne prevlade, je muhasta in nestanovitna reč. V bistvu smo daleč od univerzalnosti in brezpogojnosti, ki jo zahtevajo naša moralna načela.

Morda razmišljamo, da bi to presegli z zahtevnejšim občutkom naše moralnosti, s takim, ki bo zahteval več stanovitnosti, določeno neodvisnost od tega, kar je trenutno moderno, in skrbno izoblikovano pozornost do resničnih potreb. To je tisto, kar najbrž čutijo ljudje, ki delajo v nevladnih organizacijah (NVO), ki gledajo na nas, darovalce, ki nas vodijo slike s televizije, tako kot mi gledamo na nižjo rajo, ki se sploh ne odziva na tovrstno propagando.

2. Vendar ima najzahtevnejši, najbolj vzvišen občutek za lastno dostojanstvo svoje omejitve. Ko pomagam ljudem, ko jim dam brez povračila, se počutim pomembnega. A kaj je vrednega na tem, če pomagam ljudem? To je očitno; ljudje kot taki ima-

jo določeno čast. Moj občutek za lastno dostojanstvo pa je razumsko in čustveno vezan na smisel za dostojanstvo človeških bitij. Tu je sodobni sekularni humanizem v skušnjavi, da bi čestital samemu sebi. Ko je odstranil nizkotno in ponižujočo podobo človeških bitij, ki naj bi bili pokvarjeni in trdovratni grešniki, in ko je pokazal na sposobnost človeških bitij za dobroto in veličino, nam humanizem ni dal samo poguma, da si prizadevamo za reforme, ampak s tem tudi pojasnjuje, zakaj je dobrodelno delovanje tako zelo vredno truda. Večje, ko so človekove sposobnosti, pomembnejše je prizadevanje za njihovo uresničevanje in bolj je človek, ki te sposobnosti ima, vreden naše pomoči pri njihovem doseganju.

Dobrodelnost in solidarnost, ki jo vodi najbolj vzvišen humanizem, pa tudi tista, ki jo vodijo visoki religiozni ideali, ima varljiv obraz. Na eni strani nas – teoretično rečeno – spodbuja k delovanju. Ko pa se na drugi strani soočimo z neverjetnimi razočaranji ob konkretnem človekovem ravnanju in z neshtevilnimi primeri, ko resnična, konkretna človeška bitja grešijo, prezirajo, smešijo in izdajajo te izjemne sposobnosti, v nas raste občutek jeze in nemoči. So ti ljudje res vredni, da se tako zelo trudimo? Verjetno ob vsej tej neumni trmoglavosti ne bi izdali človeškega dostojanstva ali svojega lastnega dostojanstva, če bi jih zapustili – in morda bi bilo še najboljše, kar bi zanje lahko storili, če bi jih prisilili, da se sami razvijejo.

Zaradi človeške nezadostnosti lahko dobrodelnost – ljubezen do človeka – postopoma postane obdana z zaničevanjem, jezo in nasiljem. Delovanje se tako prekine ali pa, še slabše, nadaljuje, vendar s temi novimi občutki postaja vedno bolj prisiljeno in nečloveško. V zgodovini tiranskega socializma (tj. komunizma dvajsetega stoletja) je vsepovsod prisoten ta tragični obrat, ki ga je pred več kot stotimi leti genialno napovedal Dosto-

jevski ("Začenjam z neomejeno svobodo, končujem pa z neomejenim despotizmom"⁷⁾) in ki so ga potem znova in znova s pogubno rednostjo na makro ravni ponavljali enopartijski režimi, na mikroravni pa cela vrsta ustanov za "pomoč", od sirotišnic do zavodov za izobraževanje prvotnih ljudstev.

Na zadnjo postajo na tej progi pa je priprotovala Elena Ceausescu, kije v svoji zadnji izjavi, preden jo je umoril naslednji režim, povedala, da se je izkazalo, da romunski narod ni vreden silnih, neskončnih prizadevanj njenega moža zanj.

Tragična ironija je v tem, da višji, ko je občutek sposobnosti, huje ljudje grešijo in bolj brezobziren je obrat, ki je posledica razočaranja. Najbolj vzvišeni humanizem postavlja visoka merila lastnega dostojanstva in visoke cilje, ki jim moramo slediti. Navdušuje za prizadevanje v velikih trenutkih. Vendar pa poleg tega pri oblikovanju uporne človeške snovi vzbuja tudi nasilje, tiranstvo, prevlado, skrajni prezir in tudi krutost – začuda iste grozote, ki jih je razsvetljenska kritika našla v skupnostih in ustanovah, ki jim je vladala religija, in to iz istih vzrokov.

Razlika v veri ni pomembna. Kadarkoli delovanja za visoke ideale ne brzda, kroti in končno omejuje brezpogojna ljubezen do prejemnikov, obstaja nevarnost, da se ta grda dialektika ponovi. In pripadnost določenim religioznim prepričanjem seveda ne pomeni, da bo tako.

3. Tretji vzorec motivacije, ki ga lahko spet in spet vidimo, se tokrat pojavlja v obliki pravičnosti in ne radodarnosti. Videli smo ga pri jakobincih in boljševikih, danes pa pri politično korektnih levičarjih in pri tako imenovani krščanski desnici. Borimo se proti nepravičnosti, ki do nebes kliče k maščevanju. Vodi nas goreča jeza zaradi rasizma, zatiranja, spolne diskriminacije ali levičarskih napadov na družino in krščansko vero. Zdi se, da to

jezo podžiga sovraštvo do tistih, ki podpirajo krivice in jim prizanašajo, ti pa se na drugi strani hranijo prav z našim občutkom večvrednosti, ki nam pravi, da nismo kot ti sodelavci in sokrivci zla. Kmalu ne vidimo več opustošenja, ki ga povzročamo okrog sebe. Na svoji sliki sveta smo označili in zavarovali vse zlo, ki je zunaj nas. Vsa energija in vse sovraštvo, s katerima se borimo proti zlu, dokazujeta, da je ta izven nas. Nikoli ne smemo popustiti, ampak nasprotno, še povečati moramo svojo moč ter tekrovati drug z drugim v ogorčenju in opravljanju.

Tu je še ena tragična ironija. Več, ko imamo smisla za (pogosto pravilno opredeljeno) nepravilnost, močnejše lahko postane ta vzorec utrjen. Postanemo središče sovraštva, na veliko ustvarjamo nove krivice, začeli pa smo z najbolj izostrenim občutkom za slabo ter z velikim hrepenenjem po pravičnosti, enakosti in miru.

Moj budistični prijatelj s Tajske je na kratko obiskal nemško stranko zelenih. Priznal je, da je bil izjemno presenečen. Mislil je, da je razumel strankine cilje: mir med ljudmi ter spoštljiv in prijateljski odnos ljudi do narave. Osupla pa ga je vsa jeza, opravičljiv ton in sovraštvo do drugih strank. Zdelo se je, da ti ljudje ne dojamajo, da bi moral biti prvi korak do njihovega cilja umiritev jeze in napadalnosti v njih samih. Ni mogel razumeti, kaj hočejo.

Slepota je tipična za sodobni izključujoči sekularni humanizem. Sodobni humanizem se ponaša s tem, da je ustvaril energijo za dobrodelnost in reforme: s tem, ko se je otrese "izvirnega greha", skromne in ponižne podobe človeške narave, nas opogumlja, da bi visoko segali. Seveda je v tem nekaj resnice, vendar pa je ta misel tudi neverjetno pristranska in naivna, saj se humanizem ni nikoli soočil z vprašanji, ki sem jih tu postavil: kaj lahko daje moč temu plemenitemu prizadevanju za premik k dobrodelnosti? Humanizem nas

napolnjuje z izrazitim smislom za lastno dostojanstvo, da bi nas tako zavaroval pred propadom, z veliko idejo človeškega dostojanstva, ki nas navdihuje, da napredujemo, in z gorečim nasprotovanjem napakam in nasilju, ki nam daje energijo. Ne morem vam povedati, kako nevarno je vse to, kako enostavno vse to lahko zdrsne v nekaj banalnega, grdega ali odkrito nevarnega in razdiralnega.

Ničejanski genealog se bo ob tem močno razveselil. Nič namreč ni dalo Nietzscheju večjega zadovoljstva kot to, da se je izkazalo, kako v resnici moralo in duhovnost poganja njuno neposredno nasprotje – na primer, da je krščansko prizadevanje za ljubezen pravzaprav utemeljeno na sovraštvu šibkih do močnih. Ne glede na to, kaj si mislimo ob tej sodbi o krščanstvu, je jasno, da je v sodobnem humanizmu vse polno možnosti za takšne neprijetne preobrate: od posvečanja drugim do popustljivosti do sebe in reakcij, ki nam zgolj vzbujajo dober občutek, od vzvišenega občutka človekovega dostojanstva do oblastnosti, ki se hrani s prezirom in sovraštvom, od absolutne svobode do absolutne tiranije, od gorečega hrepenenja po tem, da bi pomagali zaničevanim, do smrtnega sovraštva do tistih, ki nam stojijo na poti. In višje, ko letamo, nižje bomo padli.

Verjetno je konec koncev varneje, da imamo manjše cilje, kot pa da imamo velika pričakovanja in da že od začetka nekako dvomimo v človeške zmožnosti. To gotovo drži, vendar s tem tudi tvegamo, da ne bomo imeli motivacije za velika dejanja solidarnosti in za bolj proti velikim krivicam. Na koncu ostane največje vprašanje, kako v kar največji meri delovati dobrodelno, ob tem pa imeti kar najmanjše zaupanje v človeštvo. Lik, kakršen je dr. Rieu v Camusovi *Kuga*, predstavlja možno rešitev iz te zagate. Vendar pa je to samo knjiga. Kaj pa je možno v resničnem življenju? Že prej sem dejal, da s tem, da imamo pravo vero, ne moremo razrešiti teh dilem, ta prehod od

velikih idealov do brutalnega delovanja pa je, veliko preden se je na prizorišču pojavil sodobni humanizem, slikovito prikazal krščanski svet. Pa obstaja izhod?

To ne more biti stvar gotovosti, ampak samo stvar vere. Vendar je jasno, da krščanska duhovnost kaže na eno takšnih poti. Opišemo jo lahko na dva načina: kot ljubezen ali sočutje, ki je brezpogojno – to je, ki ne temelji na tem, kar je prejemnik naredil iz sebe – ali ki temelji na tem, kar ste v svojem najglobljem temelju, bitje po Božji podobi. To dvoje pa pravzaprav pomeni isto. V obeh primerih ljubezen ni pogojena z vrednostjo, ki jo imate kot posameznik ali celo s tem, kar se lahko uresniči v vas samih. To pa zato, ker dejstvo, da ste ustvarjeni po Božji podobi, kar je lastnost vsakega človeškega bitja, ni nekaj, kar bi lahko pripisali nekemu bitju samo kot dodatek. To, da smo bitja, ustvarjena po Božji podobi, pomeni, da smo tudi med ostalimi v toku ljubezni, kar je tisti vidik Božjega življenja, ki ga, sicer zelo neustrezno, želimo razumeti, ko govorimo o Trojici.

Precej drugače je torej, če verjamemo, da je te vrste ljubezen za nas, ljudi možna. Sam mislim, da je, vendar samo do te mere, do katere se odpremo Bogu, kar v bistvu pomeni, da prestopimo meje, ki so jih teoretično postavili izključujoči humanisti. Če to verjamemo, potem imamo sodobnemu času povedati nekaj zelo pomembnega, nekaj, kar se nanaša na krhkost tega, kar vsi, verni, pa tudi neverni, v teh časih najbolj cenimo.

Lahko sedaj poskusimo pregledati prvi del našega čudnega riccijevskega potovanja v sedanost? Potovanje očitno še ni končano. Pogledali smo samo na nekatere vidike sodobnosti: zavzemanje za univerzalne in brezpogojne pravice, pritrjevanje življenju, univerzalni pravičnosti in dobroti. Ne glede nato, kako pomembne so te reči, pa so seveda še druge – na primer, svoboda in etika pristnosti,⁸ če omenim samo dve. Tudi ni bilo ča-

sa, da bi pogledali še ostale temne plati sodobnosti, kot sta njena gonja za uporabnim razumom in nadzorom. Vendar mislim, da bi raziskava ostalih vidikov pokazala podoben vzorec. Zato bi rad poskusil to opredeliti natančneje.

Na neki način je bilo naše potovanje polom. Posnemanje Riccija bi pomenilo, da se moramo oddaljiti od svojega časa in se v njem počutiti tako nenavadno, kot se je on, ko je prišel na Kitajsko. Vendar je bilo to, kar smo mi, otroci krščanskega sveta, opazili najprej, nekaj izjemno domačega – opazili smo nekakšne namige na evangelij, ki gredo v nepredstavljive daljave – nato pa smo opazili še popolno zanikanje svoje vere, izključujoči humanizem. Tako kot Ricci pa smo bili zbegani. Tako kot on smo se morali boriti, da smo potegnili ločnico. Ricci je hotel razlikovati med na eni strani tistimi stvarmi v novi kulturi, ki so posledica naravnega spoznanja o Bogu, ki ga imamo vsi, in ki jih je zato potrebno potrditi in negovati, in na drugi tistimi dejavnostmi, ki so bile popačene in ki bi jih bilo potrebno spremeniti. Podobno smo tudi mi izzvani, da potegnemo težavno ločnico in poskušamo ugotoviti, kaj v sodobni kulturi odseva njeno podporo evangeliju in kaj je zavračanje transcendence.

Z Riccijem sem hotel pokazati, da to ni enostavno. Najboljši način, kako zadevo doseči, je, da se zgodovinsko, če ne geografsko, vsaj malce oddaljimo. Nevarno bi namreč bilo, če ne bi bili dovolj zbegani in bi zato mislili, da smo že na začetku vse razčistili in da vemo, čemu pritrditi in kaj zavrniti. Tako pa lahko brez težav vstopimo v središče razprave o naravi in vrednosti sodobnosti, ki že poteka v naši družbi. Kot sem nakazal,⁹ je ta razprava nagnjena k temu, da bi postala polarizirana med "podpornike" in "sovražnike", ki sodobnost bodisi v celoti obsojajo bodisi v celoti podpirajo ter tako zgrešijo tisto, kar je tu zares pomembno, to je, kako

rešiti občudovanja vredne ideale pred tem, da bi se udeležili na ponižujoče načine.

S krščanskega stališča v tem smislu lahko napravimo napako, če zaidemo v enega od dveh nevzdržnih položajev: ali si izberemo nekatere sadove sodobnosti, kot so človekove pravice, in jih sprejmemo, vendar nato obsodimo celotno gibanje mišljenja in delovanja, ki je tem sadovom za podlago, še posebej pa obsodimo prelom s krščanskim svetom (v starejših izvedbah so bili še celo sadovi obsojeni), ali pa v odzivu na prvi položaj trdimo, da se moramo popolnoma strinjati s podporniki sodobnosti in postati sopotniki izključujočega humanizma.

Mislim, da bi bilo bolje, če bi po začetni (in priznajmo si, še vedno trajajoči) zbežnosti postopoma imeli svoj glas za enega izmed uspehov sodobnosti, če bi odkrili tisto najnižjo točko, na katero so se naslanjali nekateri najbolj izraziti sledovi evangelijske etike pri prelomu s krščanskim svetom, ter znotraj teh dosežkov sebi in drugim poskusili razjasniti izjemne nevarnosti, ki v njih nastajajo. Najbrž ni naključje, da lahko zgodovino dvajsetega stoletja beremo s stališča napredka ali pa s stališča vedno večje groze. Najbrž ni naključje, da je to stoletje tako Auschwitza in Hirošime, kot tudi organizacij Amnesty International in Zdravniki brez meja. Tako kot pri Ricciju mora tudi tu evangelijsko sporočilo v tem času in tej družbi odgovarjati hkrati na to, kar v njej že odseva Božje življenje, in na vrata, ki so bila zaprta pred tem življenjem. In na koncu, nič lažje nam ni kot Ricciju pra-

vilno razločiti obeh, pa čeprav iz nasprotnih razlogov. Med nami, katoličani dvajsetega stoletja, prav tako poteka naša lastna različica polemike o kitajskih obredih. Molimo, da bomo tokrat opravili bolje.

Prevedel: Leon Jagodic

-
- * To predavanje je imel avtor 25. januarja 1996 na Univerzi v Daytonu, ko so mu podelili nagrado Marijine družbe (marianistov).
1. S tem ne mislim, da ne bi smeli trditi, da smo na nekaterih področjih dosegli določeno razumevanje in razrešili nekatera vprašanja, ki so zaposlovala naše predhodnike. Na primer, inkvizicijo imamo jasno lahko za neevangeljsko grozoto, kakršna je v resnici bila. Vendar pa to ne pomeni, da se iz prejšnjih dob in celo od ljudi, ki so naredili to napako, da so podpirali inkvizicijo, ne moremo veliko naučiti.
 2. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (A. Colin: Pariz, 1967-1968).
 3. Gl. Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Harvard University Press: Cambridge, 1989), 13. poglavje.
 4. Prim. Daniel Callahan, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society*, (Georgetown University Press: Washington, 1995).
 5. James Miller, *The Passion of Michael Foucault* (Simon & Schuster: New York, 1993).
 6. Gl. René Girard, *La Violence et le Sacré* (Grasset: Paris, 1972). René Girard, *Le Bouc Emissaire* (Grasset: Paris, 1982).
 7. Fjodor Dostojevski, *Besi*, prev. Janko Moder, (Državna založba Slovenije: Ljubljana, 1960), 469.
 8. O čemer sem pisal v: Charles Taylor, *Nelagodna sodobnost*, prev. Bojan žalec (Študentska založba: Ljubljana, 2000).
 9. Isti.