

Religija in um v postsekularni družbi

Pred dvema letoma, 19. januarja 2004, sta se na Bavarski katoliški akademiji v Münchnu pred izbranim občinstvom srečala kardinal Joseph Ratzinger, danes papež Benedikt XVI., in filozof Jürgen Habermas, ki po Marxu, Nietzscheju in Heideggru velja za najvplivnejšega sodobnega nemškega filozofa. Ob srečanju dveh intelektualnih svetov, ki ju po mnenju predsednika akademije Floriana Schullerja zastopata imeni »Ratzinger« in »Habermas«, so se pokazala njuna temeljna prepričanja o človeški eksistenci, družbi, morali in religiji. Razpravljala sta o temi »Predpolitični moralni temelji svobodne države«, s čimer sta poskušala opredeliti vlogo religije in etike v sodobni, svobodni, ustavni državi, o kateri je sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja Ernst-Wolfgang Böckenförde postavil izzivalno tezo: »Končno živi država od normativnih predpostavk, ki jih sama ne more jamčiti«.

Stališče Jürgena Habermasa

Habermasa, predstavnika druge generacije Frankfurtske šole, poznamo po njegovi filozofiji diskurza, ki jo je utemeljil na razsvetljenski ideji avtonomnega uma. Za razliko od razsvetljencev uma ne razume več v metafizičnem smislu kot nadzgodovinskega, teoretičnega uma, ampak kot praktični, diskurzivni um, ki se prek komunikacije z drugimi uresničuje v živih, zgodovinskih, družbenih procesih, obenem pa se v teh procesih tudi preverja in očiščuje. Ker je človek po svojem bistvu politično bitje, se uresničuje šele v komunikaciji z drugimi. Zato Habermas vprašanja

spoznanja ni nikoli ločeval od družbene teorije in diskurza.

Habermas je ves čas zagovarjal razsvetljensko idejo sekularne družbe, ki svojih temeljev ne išče izven sebe, ampak v demokratičnih političnih mehanizmih znotraj družbenega diskurza. V pravi, radikalni demokraciji po Habermasu ni nobenih »lukenj«, skozi katere bi vanjo pritekali zunanji vplivi (metafizični, religiozni, etični idr.). Demokracija in njen politični prostor sta samozadostna in zmožna utemeljevati, usmerjati in osmišljati svoje procese, do religije in etičnih vprašanj pa hočeta ostati neopredeljena. Zato ne preseneča, da je bil proces sekularizacije zahodne družbe obenem tudi proces etične formalizacije in izključevanja religioznih vplivov. V očeh vedno bolj sekulariziranega Zahoda je religija najprej obveljala za zunanjo silo, sovražno njegovemu avtonomnemu, republikanskemu duhu, končni rezultat tega procesa pa je verski indiferentizem, ki se kaže v ravnodušnosti do vprašanj, povezanih z vero, religijo, Cerkvijo ali metafiziko.

Po 11. septembru 2001 je Habermas spremenil svoje gledanje na vlogo sekularizacije. Spremembo je bilo mogoče opaziti že v njegovem govoru z naslovom »Verovati in vedeti«, ki ga je imel ob prejemu mirovne nagrade Nemškega knjigotrškega združenja 14. oktobra istega leta. Po 11. septembru je opustil idejo sekularne družbe in začel govoriti o *postsekularni* družbi. Ta prehod je mogoče razumeti samo v povezavi s spremembo njegovega gledanja na vlogo religije v sodobni družbi. Odslej je religijo vedno manj razu-

mel v razsvetljenskem duhu kot bolezensko stanje družbe, ki ima za posledico odtujenost in razčlovečenost, pa tudi terorizem in vojne. Habermas je ponovno vzel pod lupo vprašanje, ki si ga je zastavil že leta 1981 v *Teoriji komunikativnega ravnanja*, njegovem najbolj znamenitem delu: »Ali naj ne bi obudili spomina na izgube, ki jih je terjala pot v modernizem«, Po 11. septembru sekularizacije ne razume več samo kot procesa, ki vodi v idealno prihodnost, ampak tudi kot zgodovino izgub. Še več, začel je govoriti o »iztirjeni sekularizaciji«.

Spoznanje, da je sodobna zahodna družba rezultat iztirjene sekularizacije, sili k ponovnem razmisleku o razsvetljenski opredelitvi avtonomije uma. Sekularizacija je iztirila, ker so njeni liberalistični ideologi iz avtonomije uma napačno izpeljali zahtevo po izključitvi religije iz javnega prostora. Prava, dosledna sekularizacija pa po Habermasu naj ne bi pomenila izključevanja religije. Avtonomni um – če ga prav razumemo – ni izključujoči um. Nasprotno, v družbenem diskurzu bi moral um ostajati odprt za vse zunanje dejavnike, zmožne poživljati, pospeševati in radikalizirati



Helena Valentin: Sončnice, 2001, tempera na papirju, 30 x 45 cm.

demokratske procese. V doslednosti z idejo njegove avtonomije mora takšne potenciale odkrivati tudi v religiji. Takšno reinterpretacijo sekularizacije in avtonomije uma označi Habermas s pojmom »postsekularen«. To pa seveda ne pomeni, da naj bi sodobna demokratska kultura svoj temelj znova poiskala v religiji. Z vidika sodobnih civilizacijskih standardov bi to pomenilo nazadovanje. Temeljno vezivo sodobne demokracije morajo gotovo ostati njene demokratske norme.

Zgodovina izgub, kakor Habermas še označi proces zahodne sekularizacije, je posledica dvojne slepote liberalizma: liberalizem ni hotel priznati pozitivne vloge religije v družbi, slep pa je ostal tudi za vedno močnejše tržno gospodarstvo in iz nje izvirajočo erozijo državljskih kreposti, na katerih temelji demokracija. V svetu globalne tržne prevlade in zrušenih družbenih ravnesij so državljske kreposti postale nezmožne, da bi vplivale na družbeni razvoj. Zato so izgubile svoj smisel in se začele postopoma razkrajati. Brez državljskih kreposti (npr. solidarnost med državljani; zavest, da se je treba udeleževati volitev idr.) pa demokracija ne more delovati. Kakor je zapisal eden od Habermasovih komentatorjev: »Iz družbe hudičkov ni mogoče ustvariti države«. Po Habermasu je za takšno stanje krivo sekularistično izključevanje religije, ki je bila pomemben dejavnik v oblikovanju predpolitičnih državljskih kreposti, iz družbe.

Zato je treba po Habermasu na novo pozitivno ovrednotiti vlogo religije v sodobni, liberalni, sekularni, ustavni državi. V procesu sekularizacije je religija veliko izgubila, veliko pa je tudi pridobila. Zanj je bil to proces prilagajanja in učenja. Podobna naloga sedaj čaka sodobno državo: odreči se mora svoji totalitarni drži, narediti korak nazaj in sprejeti svoje omejitve. Njena naloga je, da stopi v dialog s tistimi predpolitičnimi silnicami, ki so zmožne oblikovati in spodbujati državljan-

ske kreposti. Med njimi ima religija pomembno, če ne najpomembnejšo vlogo, ki je ne moreta nadomestiti niti znanost niti filozofija. V svojem tisočletnem razvoju so svetovne religije razvile izjemno razumevanje, tj. hermenevtiko človeške eksistence in etičnih norm (npr. občutek za življenjske neuspehe, za družbene patologije itd.). Ta spoznanja hranijo v svojem religijskem jeziku, naloga filozofije pa je, da jih prevede v univerzalen, vsem razumljiv jezik. Že doslej je filozofija iz religijskega jezika sprejela vrsto temeljnih etičnih pojmov (odgovornost, opravičenje, spomin, emancipacija, poznanjenje, ponorjanje, individualnost, občestvo, človeško dostojanstvo idr.).

Takšno razumevanje vloge religije v sodobni družbi temelji na predpostavki, da imata um in religija različen spoznavni, epistemični status. Ker sta um in religija asimetrična, ne moreta nadomestiti drug drugega. Umska spoznanja ne morejo nadomestiti spoznanj, do katerih privede religija, in obratno. Zato zahodna družba etičnih in eksistencialnih prepričanj, ki jih je izgubila v procesu sekularizacije, kar jo je tudi smiselno osiromašilo, ne bo mogla najti v znanostih, ampak v življenjski modrosti, ki se je skozi tisočletja skladiščila v izkušnji svetovnih religij. Kot institucije ali »skladišča« smisla imajo svetovne religije nenadomestljivo vlogo socializacije.

Habermas pričakuje, da se bodo religije odpovedale težnji po univerzalnosti v javnem prostoru, isto pa pričakuje tudi od t. i. naturalističnih podob sveta, ki se imajo za znanstvene. Nobeden od svetovnih nazorov naj ne bi v javnem prostoru izražal teženj po univerzalnosti, vsak pa naj bi po svojih močeh prispeval k sooblikovanju državljskih kreposti, na katerih temeljijo demokratski mehanizmi. Zato razume Habermas idejo »postsekularne družbe« kot vzajemen, komplementaren proces, v katerem se um in religija drug od drugega učita, se dopolnjujeta

in omejujeta. Habermas sklene z mislijo: »Svetovnonazorska nevtralnost državne oblasti jamči vsakemu državljanu enake etične svoboščine, zato je nezdržljiva tudi s posploševanjem sekularističnega svetovnega nazora. Sekularizirani državljani, kolikor so v vlogi državljanov, v načelu religioznim podobam sveta ne smejo odrekati njihovega resničnostnega potenciala; tudi vernim sodržavljanom ne smejo izpodbijati pravice, da bi njihov prispevek k javnim razpravam prinesli v religioznem jeziku. Liberalna politična kultura sme od sekulariziranih državljanov celo pričakovati, da se bodo pridružili prizadevanjem, prevajati pomembne prispevke iz religioznega v javno dostopen jezik.«

Stališče Josepha Ratzingerja

Besedilo kardinala Josepha Ratzingerja, ki ga imamo pred seboj, je odgovor na Habermasovo razmišljanje. Sogovornika sta ob koncu pogovora ugotavljala, da sta si blizu na »operativnem področju« (tj. glede nujnosti, da je treba nekaj storiti in kako), da pa se razlikujeta na »področju temeljnih izhodišč«, kar se kaže v njunem pojmovanju resnice. Vprašanje o tem, kako pojmujeta resnico, jima je zastavil münstrski osnovni teolog Johann Baptist Metz. Ratzinger je za kriterij resnice postavil Jezusa Kristusa, ki sam sebe imenuje Resnico, Habermas pa je vztrajal pri pojmu resnice, ki je rezultat nenasilnega, uravnoteženega, odkritega procesa argumentiranja v družbenem diskurzu. Takšno razumevanje resnice je po Ratzingerju lahek plen privatnih in subjektivnih interesov. Zato se v sklicevanju na večinska stališča, na katerih temelji demokracija, skriva past, da bi nekaj, kar ni prav, večina razglasila za prav. Večina kot večina torej po Ratzingerju ne more biti porok resnice in temelj prava.

Proti pravici močnejšega, ki se ji demokracija ni zmožna vedno izogniti, zagovarja Ratzinger moč prava, katerega osnovni nalogi

sta premagovanje anarhičnega relativizma in pravična, enakomerna porazdelitev svobode med vse državljane. Ker volja večine sama po sebi ni zagotovilo pravne demokratične države, je treba zanjo iskati globljih temeljev, neodvisnih od človeških interesov. Ratzinger se najprej obrne k tradicionalnemu nauku Cerkve, po katerem je ta globlji temelj prava narava človeka sama. Po naravnem pravu je vir pravic, ki so človeku neodtujljive in mu jih ne more odvzeti nobena človeška oblast, v njegovi naravni pripadnosti človeški vrsti.

Težava pa je, da je sodobna znanost opozorila na nedoločljivost pojma človeške narave. Tega se Ratzinger dobro zaveda, zato na vprašanje, kje iskati predpolitične temelje prava, ne da takojšnjega in enoumnega odgovora. Odgovor je po njegovem mnenju treba iskati v zvezi s pojmom naravnega prava, ki ga ne smemo ločevati od umnosti. Tradicionalna zamisel o naravi, ki je s svojo urejenostjo temelj prava, je pravzaprav ideja o njeni umnosti. Kljub temu da je v sodobni znanosti pojem narava postal sporen, se znanost ne more izogniti predpostavki, da je svet umen. V umno urejenost sveta so prepričana tudi svetovna verstva, kar se v krščanskem izročilu kaže v ideji sveta kot urejenega Božjega stvarstva, v indijskem v pojmu »dharma«, tj. v prepričanju, da je bit sveta notranje urejena, in v kitajskem v ideji o urejenosti neba. Temeljna značilnost umne urejenosti sveta je, da je nad človeško samovoljo. Slutnja o umni urejenosti sveta torej ni samo znanstvena predpostavka, ampak je tudi rezultat izkušnje, ki jo imajo o svetu svetovne kulture in verstva. Slednje so to izkušnjo razvile v etično-religioznem smislu, česar pa ne moremo pričakovati od znanstvenega gledanja na svet kot umno celoto. Zato je naloga medkulturnega dialoga, da iz svetovnih kultur in verstev izlušči tiste temeljne etične uvide, do katerih so ta prišla v teku tisočletij. Spoznanja, uskladiščena v

svetovnih kulturah in religijah, niso znans-
tvena, ampak eksistencialna, religiozna, eti-
čna itd. Niso izvedena samo iz opazovanja na-
rave, ampak predvsem iz opazovanja člove-
ka, njegovih eksistencialnih situacij, njego-
vega odnosa do presežnega in do sočloveka.
Zato nosijo njihova spoznanja v sebi nekak-
šen presežek glede na znanstvena. Z vidika
poznavanja človeka so spoznanja religij bo-
gatejša od spoznanj, ki so rezultat sekulari-
stičnega, razsvetljskega racionalizma.

V tej zvezi Ratzinger govori o »pravu
uma«, tj. o pravu, ki se izraža v razumskih
parametrih, a se ne zapre v »racionalistično«
izkušnjo sveta, marveč ostaja odprt za dru-
gačne vrste človeške izkušnje sveta (kultura,
religija, etika itd.). Za razliko od sekularne,
razsvetljske kulture, ki je avtonomija uma
razumela kot izključevanje vsake izkušnje,
ki ni racionalnega izvora, razume Ratzinger
um kot umno koordinacijo med različnimi,
heterogenimi izkušnjami sveta, ki razumejo
svet vsaka z vidika svoje specifične umnosti.
Patološko stanje razsvetljskega pojmovanja
avtonomnega uma se kaže v tem, da zavrača
vse druge izkušnje in se z njimi ne poda v
proces medsebojnega dopolnjevanja in uče-
nja. Razumeti avtonomni um v smislu za-
vracanja vseh drugih izkušenj je sprevrženo
in vodi človeštvo v prav take ali celo večje ne-
varnosti kakor religije, ki napačno razumejo
svojo avtonomijo in ne pristanejo na dialog
z umom. Ratzingerjev pojem »pravo uma«
ima torej povsem drugačen smisel kakor
razsvetljski.

Nasproti totalitarizmu sekularnega uma,
ki se je uveljavil v zahodni kulturi, Ratzinger
poudarja, da je zahodna sekularna kultura *de
facto* samo ena od velikih svetovnih kultur.
Z nevtralizacijo uma in ločitvijo od religije
in etike je sicer omogočila pospešen tehnični
razvoj, obenem pa je odprla tudi vrata mož-
nosti popolnega uničenja človeštva (npr. vlo-
ga uma pri razvoju atomskega orožja ali etično

spornega kloniranja idr.). Rešitev je treba is-
kati v povezovanju uma z religiozno izkušnjo
sveta. Kakor um ozdravlja patološke oblike
religije, tako je lahko tudi religija zdravilo za
bolezenska stanja uma. V tem se Ratzinger
strinja s Habermasom: um in religija morata
stopiti v proces medsebojnega dopolnjevanja,
zdravljenja in očiščevanja, medtem ko je nju-
no izključevanje izvir raznih bolezenskih stanj
sodobne družbe.

S tem Ratzinger zavrača tudi totalitarizem
strpnosti. Liberalistični relativizem povzdiguje
strpnost na raven absolutne vrednote, kar pa
je v protislovju z idejo strpnosti same. To na-
mreč pomeni, da moram biti strpen tudi do
nestrpnosti, do neresnice ali krivice, tj. da mo-
ram v imenu strpnosti ostati tiho tudi takrat,
ko vidim, da nekaj ni prav. To je za Ratzin-
gerja še dodaten argument, da sodobna država,
temelječa na liberalističnih predpostavkah eks-
kluzivnega uma, ni zmožna utemeljiti prava
in sodobne pravične države. Etična neoprede-
ljenost in izključevanje religije, ki ju ideologi
sekularizacije gojijo in razumejo kot temeljni
obliki državljanske kreposti, v resnici povzroča
erozijo tistih državljskih kreposti, ki omo-
gočajo pravično državo.

V tem sta si Habermas in Ratzinger enot-
na: avtonomni um ni zmožen sam utemeljiti
pravne države. Vstopiti mora v dialog z dru-
gačnimi izkušnjami sveta, kakor so kulturna,
religiozna ali etična izkušnja. Samo v takšnem
medsebojnem učnem procesu z drugimi iz-
kušnjami se bo znal umakniti za svoje meje,
najti v spletu različnih izkušenj svoje mesto,
s tem pa tudi svoje poslanstvo.

Vir:

Vorpolitische moralische Grundlagen eines
freiheitliches Staates [Gesprächsabend in der
Katholischen Akademie in Bayern, 19. Januar
2004]: Stellungnahme Professor Dr. Jürgen
Habermas & Stellungnahme Joseph Kardinal
Ratzinger. V: *Zur Debatte* 3, 35 (2005), I-VI; I, 34
(2004), 1-7.