

Nevidna harmonija*

Uvod

Zlahka si predstavljam, da se ob naslovu mojega predavanja na srečanju, kakršno je naše, marsikomu vzbujajo mešani, če ne celo neprijetni občutki. "Oh ne!" si mogoče poročajo tisti, ki bodo prepoznali v njem prevod znane Heraklitove sintagme (*harmonie ap-hanes*),¹ "že spet kake za lase privlečene analogije, tam, kjer ni nobene resnične ali vsaj nobene pomembne podobnosti! In mi bomo spet ničesar krive, nesrečne priče avtorjevih samovšečnih retoričnih ekshibicij!" Ali pa – si morda mislijo – gre celo za retoriko kar tako: za evociranje velikih imen brez pravega razloga, zgolj zato, ker so pač velika imena in že njihova omemba kot nekakšen intelektualni hokuspokus pri pomanjkljivo izobrazenih ustvari vtis o tehtnosti in celo globlini avtorjevega umovanja. A to je še najmanj: če pomislim na svet, v katerem živimo, in porbrskam po svojih izkušnjah, se mi zdi prav mogoče, da koga že obletavajo temne slutnje o mojih integralističnih predstavah in apetitih in ga, še preden začnem brati, že navdajo ne le s skeptso in sumničenjem, temveč celo z odporom.

Naj poskusim kar takoj razpršiti ali pa vsaj omiliti strahove v zvezi s tem zadnjim. S harmonijo ne mislim na ubranost, skladnost, kar sicer ta beseda lahko pomeni in pogosto pomeni, in kar bi seveda upravičeno vzbujalo pomisleke, da morda sanjam o idejni ubranosti kulture in religije, in potem seveda tudi o ideološki podreditvi prve drugi, skratka, da skušam, če že ne v realnosti, pa vsaj v svoji glavi kot nekakšen *Capuder redivivus* spet priversti kulturo k oltarju pod zloglasnim geslom "ora et labora". Grški glagol *harmodzo* po-

meni: povezujem in od njega izpeljani samostalni harmonia najprej pomeni to, namreč: povezanost. V mislih imam najširšo povezanost, sopripadnost vsega, kar je, tistega torej, kar se, če smem biti nekoliko bolj ohlapen, označuje s filozofskim terminom biva-joče (čeprav ta izraz seveda nima enakega pomena v različnih filozofskih idiomih in bi ga moral – ko bi imel za kaj takega prostor – natančneje pojasniti); sopripadnost bivajočega torej ne glede na njegovo navidezno nezdružljivost, nepodobnost ali celo popolno drugačnost. Seveda so v filozofskem arzenalu na razpolago različni termini tudi za to: kot npr. svet, resničnost ali celota, a vsak od njih ima spet specifičen obseg in konotacije v različnih sistemih in spet je križ z izbiro. Če že, bi se odločil za celoto, vendar z zelo močno poudarjenim pristavkom: to je celota, ki je nekaj bistveno odprtega, nad katero nimamo nadzora, s katero ne moremo manipulirati, temveč jo lahko mislimo le v obrisih, ki jo, figurativno rečeno, uzremo le s celotno osebo in to ob njeni posebni naravnosti, ki pa jo vendarle doživljamo kot nekaj skrivnostno stalnega, zaradi česar je življenje ljudi in stvari popolnoma drugačno, kot bi bilo brez tega. Kot kaj? Težko, pretežko vprašanje! Morda gre za občasno zaslutene razsežnosti enotne resničnosti, v skrivnost razprte, pa tudi skrajno kompleksne in pogosto s konflikti vzpostavljajoče se enotnosti, ki se daje čutiti skoraj kot atmosfera in zapleten vtis povezanosti vsega dogajanja. Iz zgornjih besed se že nakazuje, zakaj je tudi drugi člen Heraklitove sintagme nadvse primeren: figurativno uporabljeni pridevnik "neviden" meri ne le na čutno nedosegljivost te enotnosti dogodka vsega,

ampak tudi na njeno teoretsko nezapopadljivost (v smislu kakršnega koli še uporabnega teoretskega termina, ki zagotavlja zanesljivo upravljanje z jasno določljivo vsebino).

Na tej "celoti" deležita obe, religija in kultura; v deloma drugačnih smereh in z deloma različnimi plovili križarita po Dantejevem "velikem morju biti". Na tem skrajnem, eshatološkem obzorju (ker gre za skrajno, zadnjo človekovo dojemljivost) je težko potegniti jasne razmejitvene črte med njima. 85. izmed sentenc Friedricha Schleiermacherja se glasi: "Zgodovina je vedno religiozna, religija pa po svoji naravi mora biti zgodovinska." (prev. Samo Krušič). Če se za Schleiermacherja religija začne in konča z zgodovino, je to zato, ker je najvišji predmet religioznega mišljenja zgodovina, torej to, kar se dogaja, v najširšem smislu (tudi tisto, kar zaganja le pre-roški ali mistični čut);² to pa implicitno pomeni, da je predmet religioznega mišljenja tudi kultura in gotovo bi ne bilo pretežno oskrbeti materialnih in drugih dokazov za to, da je religija v zgodovinskem obzorju neločljivo povezana s kulturo, da je njen del, marsikdaj pa celo njen izvor. V bistvu nikoli ne more brez kulture, preprosto zato, ker se vselej dogaja tudi kot specifična oblika kulture. Gledano v tej perspektivi je skrajno težko vleči črte med ljudmi in jih deliti na kulturne in religiozne ljudi.

Zaradi izkušnje sekulariziranih zadnjih treh stoletij pa je po mojem prav, če smo v obratni smeri previdnejši. Res je: beseda kult, ki označuje eno od osnovnih prvin religije, je istoizvorna z besedo kultura; a domet etimologije pri razlagi pojmov je včasih vendarle precej omejen – in mislim, da gre tu za enega takšnih primerov. Ne glede na izvor se velik del sodobne kulture zavestno ograjuje od religioznih vsebin in razsežnosti in to je treba spoštovati. In vsekakor sta v obzorju zelo prevladujočega dela sodobnega družboslovja ta dva "fenomena" ali, bolje rečeno, obliki živ-

ljenja skrbno in tudi ostro razločeni. Sta tudi vir konfliktov, do katerih je prihajalo velikokrat v zgodovini in do katerih bo neizbežno še prihajalo, saj prizorišče njihovih konfliktov ni samo in ni predvsem med ljudmi, temveč v ljudeh samih, teh pa ni mogoče razrezati na kulturno in religiozno polovico.

Zato bom poskušal predvsem orisati nekaj specifik današnje kulture in religije, natančneje krščanske oziroma katoliške vere; nekaj specifik dojemanja le-teh, ki ne le otežujejo dialog med njima, ampak tudi njuno dojemanje in razmejitvev.

Pomembna dejstva pri razmišljanju o kulturi in religiji

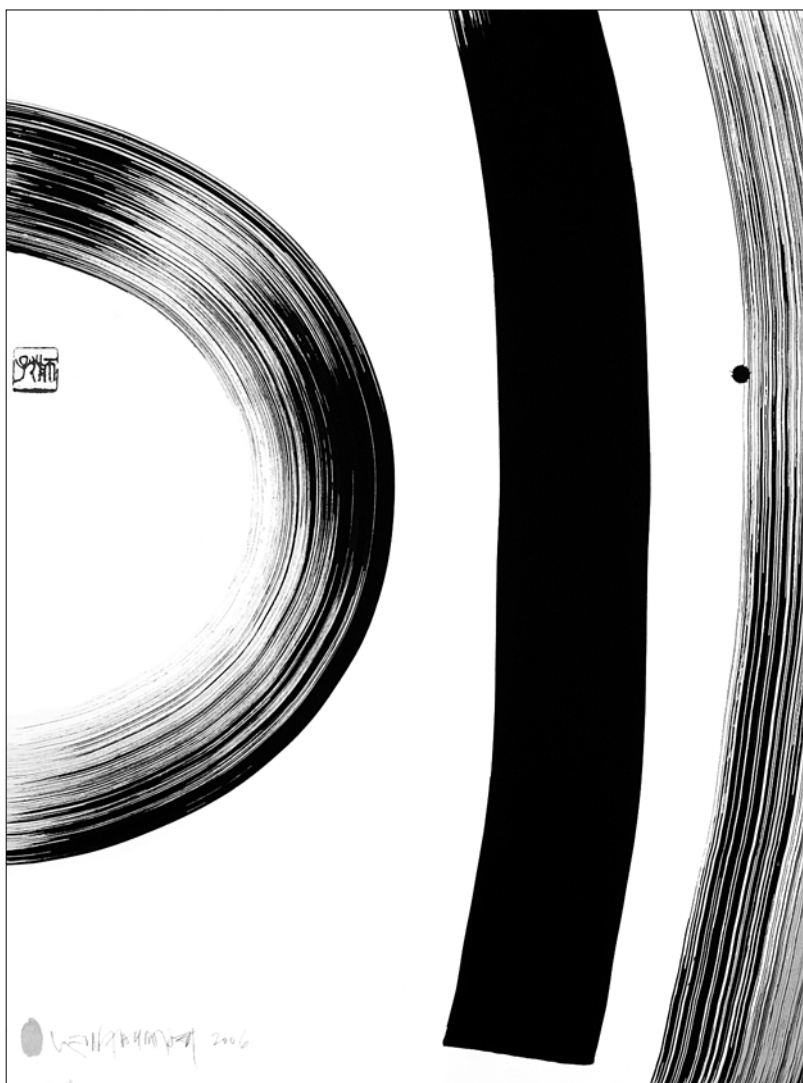
Preden začnem s pravkar napovedanim opravilom, bi rad opozoril na nekaj splošnih okoliščin, ki določajo razmišljanje o tako kompleksnih vprašanjih, kot sta religija in kultura (to velja še posebej za našo sodobnost), in ki se mi osebno zdijo zelo pomembne, čeprav nanje pogosto pozabljamo, še posebej kadar nas priganja akademski red s svojimi ozkimi konvencijami ali pa nas žene pragmatična želja, da bi povedali, kot se glasi banalna popularna formulacija, "nekaj konkretnega". Vendar naj poudarim, da je moja skrb kljub drugačnemu vtisu, ki ga po vsej verjetnosti ustvarja hudo abstraktni uvod, predvsem *praktična*, če hočete, življenjsko uporabna, toda v globokem pomenu smiselnega delovanja in ne zgolj v pomenu napol samodejnega razreševanja zatečenih problemov.

Sorazmerno lahko je govoriti o kakem problemu, denimo kulturi ali religiji, zelo na splošno, tako da prikažemo visoke vrednote, ki (naj) ju utemeljujejo, in sistem načel, po katerih naj poteka njuno delovanje. Prav tako je po drugi strani razmeroma preprosto popisati konkretne socialne probleme, povezane z religijo ali kulturo, ali pa napraviti statistično analizo o posameznih problemih na teh področjih, za kar se danes nekritično

v svetem prepričanju o znanstveni zveličavnosti takega početja namenjajo težki denarji v obliki raziskovalnih projektov. Toda vsi takšni načini nas sicer lahko oskrbijo z zelo važnim teoretičnim vedenjem, v glavnem pa nas pustijo praznih rok, ko iščemo zares uporabna napotila za praktično delovanje. Ali so namreč preveč odtrgana od konkretnih situacij, s katerimi se srečujemo, ali pa so preveč vezana na konkretne situacije in tako pridob-

ljenih spoznanj ne moremo uporabiti nikjer drugje.

Tako sicer lahko nedvomno naštejemo dolgo vrsto socialnih in historičnih stičnih točk, podobnosti, sorodnosti in povezav: splošnokulturni, socialno-vrednotni, etični, pa tudi religiozni pomen mitov se je prepletal z umetniško funkcijo epskih pesnitev, v katerih je bil tradiran, pri antropološki formaciji grških družb v starejših zgodovinskih obdobjih.



jih; evropska umetnost in kult sta v veliki meri soizvorna; govorimo lahko o pomenu stoiške (pa tudi drugih antičnih) filozofije, ki je imela religiozni značaj, judovstva in krščanstva, pa tudi drugih svetovnih religij za nastanek tako pomembne sekularne vrednote, kot so človekove pravice, ali na sodobni pojem osebe in njegove popačene derivate, ki jih predstavljajo različni individualizmi.³ Vse to je seveda ne le legitimna tema družboslovja in humanističnih ved, ampak celo vitalnega pomena za prisebnost in živost kulture. Je neobhoden kažipot za pot sodobnega človeka k sebi. Vendar postavlja naš čas s svojimi specifikami še drugačne probleme.

Najpomembneje se mi torej zdi spregovoriti o stvareh, ki jih dejansko osebno srečujemo kot religiozna in kulturna bitja, a vendarle tako, da jih zajamemo v karseda širši perspektivi in jih skušamo pojasniti v povezavi s splošnimi duhovnozgodovinskimi okoliščinami. Tega pa vendarle ni mogoče storiti brez slehernega bolj abstraktnega premisleka na eni in brez osebnih tonov na drugi strani. Potrebno bi torej bilo ne postaviti v oklepaj lastno individualno eksistenco in iz nje izvirajoče izkušnje, temveč jo "podaljšati" v nevidne sfere izvora.

Kultura

Sodobno kulturo je težko "zapopasti"; vsi vemo, da je težko odgovoriti na vprašanje, kaj je njena identiteta. Ali ni morda prav v svojski izmuzljivosti, v tekočnosti (najbrž ni naključje, da eden pomembnejših premišljevalcev sodobne družbe, Zygmunt Bauman govori o *liquid modernity*, "tekoči moderni"), v podobi grškega boga Proteja? Čeprav nisem sociolog in nisem pravzparav nikoli pripisoval prav bistvene teže sociološkim ugotovitvam, se mi zdi, da so lahko v našem primeru prav te učinkoviti raziskovalni instrument. Tak natančen in občutljiv instrument so npr. analize Münchenskega profesorja

Ulricha Becka. Predvsem zato, ker nas sooča s stvarmi, ki jih najbrž že vsi poznamo, a se nam prav ob takšnih, po mojem izvrstnih in pregnantnih formulacijah izkušnja izbistri v spoznanje. Njegova teorija poznanstvenjenosti razlikuje med enostavno (primarno) in refleksivno (sekundarno) poznanstvenjenostjo, sredi katere živimo danes: "Če je aplikacija znanosti nekoč potekala na "vnaprej dani svet" narave, človeka in družbe, se v refleksivni fazi znanosti že soočajo s svojimi lastnimi produkti, pomanjkljivostmi, posledičnimi problemi, zadenejo torej ob neko *drugo civilizacijsko stvaritev*."⁴ To je šele radikalno poznanstvenjen, samoproizveden in vase ujet svet, ki temelji na principih moderne, medtem ko so zaloge predmodernega sveta začele pohajati. V takšnem svetu se močno spremeni razmerje med zasebnim in javnim. V odmevni študiji *Preobrazba intimnosti* Anthony Giddens razmišlja o pomenu spremenjenega pojmovanja intimnih medčloveških razmerij za razvoj demokratične družbe: "Iz intimnosti je razvidna vsesplošna demokratizacija medosebne sfere na način, ki je povsem združljiv z demokracijo v javni sferi. Ima pa še druge implikacije," pravi. "Preobrazba intimnosti bi namreč lahko prevratno vplivala na moderne institucije kot celoto. Družbeni svet, v katerem bi čustvena zadovoljitev nadomestila prizadevanja za kar največjo gospodarsko rast, bi bil namreč zelo drugačen od tistega, ki ga poznamo danes. Spremembe, ki danes vplivajo na spolnost, so namreč zares revolucionarne v najglobljem smislu."⁵ že omenjeni Zygmunt Bauman v nasprotju z Beckom meni, da sodobna družba je naklonjena kritični misli, vendar jo vključuje vase in "hkrati ostaja imuna za posledice tega vključevanja, tako da je preverjanja in preskusi politike odprte hiše ne prizadenejo in ne poškodujejo – prej jo krepijo kakor slabijo".⁶ Še pomembnejša pa je njegova ugotovitev, da "zasebno kolonizira javni prostor,

izstiska in podi vse, česar ni mogoče v celoti in brez ostanka izraziti v pogovornem jeziku zasebnih zadev, skrbi in prizadevanj. Posameznik, ki mu nenehno govorijo, da je gospodar svoje usode, ima malo razlogov, da bi pripisal "topično relevantnost" čemurkoli, kar se ne pusti pogoltniti jazu in obravnavati z njegovimi zmogljivostmi."⁷

Kakšen smisel bi lahko imel pojem *harmonie aphanes* v takšni družbi, zlasti v spremenjenih relacijah med javnim in zasebnim?⁸ Temeljno vprašanje, ki si ga zastavljam, je, ali se harmonično stanje v svetu vzpostavlja preko nasprotij; ali je torej "normalnost", sredina itd. lahko vzpostavljena samo preko individualistične skrajnosti, kar pomeni preko igranja specifične družbene vloge oziroma bolje rečeno prek igranja specifičnega kompleksa vlog, ki pripadajo posameznemu individuumu. Takšno vprašanje velja tako institucijam kot človeškim posameznikom. Ali so splošni okviri (npr. zakoni) samo nujna koncesija omejitvam, ki jih postavlja družbeno-zgodovinska realnost, dejansko pa le sredstvo za največjo možno individualno samorealizacijo ne glede na drugega? (Nekateri družbeni pojavi to sicer prej zanikajo kot potrjujejo: najbrž ga ni med nami, ki ne bi že opazil, kako zelo se vsi v slovenski politiki trudijo, da bi jih javnost videla na sredini, da jim ne bi pripisovala kakršnih koli skrajnostnih značilnosti; pustimo pa ta hip ob strani, kako razumejo in opredeljujejo to sredinskost in koliko je smiselna in upravičena v zgodovinskem okviru.) Ali lahko med vero-religijo in kulturo sploh vzpostavimo nasprotje in ju imamo celo za nekakšni skrajnosti, ki s svojim polemičnim soobstojem vzpostavljata "normalnost"? In če je tako, kakšno vlogo naj torej v svetu takšne harmonije igra posameznik, konkretni človek? Če je "nevidna harmonija" vidna le pogledu "modrijana", recimo, teoretično izostrenemu in v pravo smer naravnemu po-

gledu, kako lahko njegova uzrtja vplivajo na življenje? Morda že vem, kako na njegovo lastno življenje – utrjujejo ga v prepričanju, naj se odmika od brbotajoče realnosti površine in v iskanju te odmaknjenosti je tudi njegova etika. Kaj pa ostali svet? Ali ni problem te intelektualistične etike ne le v njeni izraziti individualistični omejenosti, temveč celo v potrebi po zablodi *hoi polloi*, večine, ki s svojimi nasprotji vzpostavljajo "nevidno harmonijo", odlični objekt zgolj-modrijanovega vedenja? Vloga odlikovanih individuumov je pri takšni koncepciji resničnosti pravzaprav neodpisljiva: ali se normalnost, harmoničnost sveta vzpostavlja šele na nadosebni oziroma neosebni ravni? Toda kdo je potem njen presojevalec in varuh? *Profesor vates*, sodobni guru, ideolog-poglavar? Ali pa gre morda za tvegano in skrajno neodgovorno zaupanje v pravičnost Zgodovine oziroma, manj patetično rečeno, v samoregulativne sposobnosti družbe? Je potemtakem za posameznika edino smiselno in "pravilno" igrati izrazito, celo zaostreno parcialno vlogo, ker bo samo s tem lahko vzpostavil potrebno napetost za polemično dogajanje sveta, za "medsebojno vojno vsega ontičnega", ki je bit in oče vsega? To je preveč tvegano in po mojem predvsem preveč ne-realistično, ker zavrača bistveno vlogo človeka kot enkratnega bitja v najglobljem pomenu, kot posamezne hipostaze, tistega edinega načina, na katerega (ne glede na različnost historično-kulturnih artikulacij) smo zares odprti v svet in na katerega zares "je" vsa resničnost v svoji nedoumljivosti in bližini niču?

Harmonija naj bi se tedaj morda vzpostavila v posamezni osebi: človeški lik naj bi bil nekakšno uravnovešanje in uravnoteženje nasprotij. To najbrž zveni sprejemljiveje, ker pomeni, da navadni smrtnik ni zgolj prigodni igralec parcialne vloge v dialektični matriki dogodka biti, temveč lahko vsaj načeloma prav sleherni posameznik zaznava pravo, "nevidno" harmonizirano realnost, tisto izza

sveta pojavnosti, da lahko doživlja resnične vrednote in deluje iz tega doživljanja. Toda tudi to je v resnici močno problematično. Ali ne dobimo tako čudne množice nadvse različnih, medseboj neuskladjljivih in celo nevarnih si popolnosti? Naša "postmoderna", "postzgodovinska" sodobnost nas je pravzaprav razpela v nenavadno dvojnost: po eni strani nas ekstaza znanosti peha v radikalno brezoseben odnos do sveta in drugega, ki obljublja objektivnost spoznanja na vseh področjih kot vrhunsko vrednoto; po drugi strani pa se dosledno drobijo še zadnji ostanki splošnoveljavnih vrednot, form presojanja in življenja. Povečana senzibilnost za življenje je pripeljala do tega, da se je življenje v naši predstavi zdrobilo na nepregledno množico kontekstov, ki se ne neha še naprej množiti.

Izostreno teoretično gledanje seveda pomeni zelo natančno določeno kontekstualizacijo problema in nas lahko oskrbi z izjemno natančnimi podatki, ki pa so relevantni oziroma uporabni izključno v natanko zamejenih kontekstih oziroma situacijah. Nezavedna, heideggerjansko rečeno, epohalna vera v tehniko (zapadlost pristnega mišljenja) poraja v zvezi s tem značilno iluzijo: kljub ozkemu dometu takega raziskovanja resničnosti in vedenja, ki ga prinaša, se vanj investira neizpolnjive želje po celovitem zajetju življenja. Ta želja je, če se izrazim predmoderno, odločilna generična poteza človeka (vendar prav v svoji neizpolnjenosti zahteva artikulacijo, izraz in vpliv na vsakdanjo, zgodovinsko, vselej na parcialne kontekste omejeno življenje), zato njeno uresničevanje celo v obliki, kakršno vsiljujejo pogoji poznanstvenjenega življenja, ima nekakšen človeški *raison*, je psihološko razumljivo. In vendar so takšna pričakovanja povsem brezupna in nujno napačno investirana, ker aktivirajo samo del spoznavnih zmožnosti, ne pa človekovo celoto. Včasih je humorno, včasih pa grozljivo, deprimirajoče poslušati za našo kulturo

nadvse značilne nasledke takšnih prepričanj. Tako si lahko v marsikaterem psihološkem akademskem učbeniku preberemo nadvse natančne statistične analize lestvice vrednot pri tej ali oni populaciji, analize tega, kakšno čustvo prevlada pri izbrani skupini v tej ali oni situaciji pri posebej v ta namen pripravljenem eksperimentu, torej v simulirani situaciji, ali pa po skrbno korektno izvedeni anketi. Vendar pa ne zasledimo nikakršnega dinamičnega opisa prelivajoče se kompleksnosti doživljanja vrednot, ne žgoče, misel in telo preplavljajoče zamotanosti pojava, ki mu preprosto rečemo čustvo! Tega ne smemo, to je prepovedano, saj ni znanost, ampak v najboljšem primeru literarne marnje. Mogoče si melanholično porečemo: res, kako bi bilo življenje enostavno, ko bi si bili tako na jasnem s kaosom lastnih čustev! O, in ko bi mogli s tolikšno preciznostjo razločevati vrednote in jih tako natančno in trajno rangirati! Od tod je samo par korakov do prepričanja v čarobno mehanično moč socialnih in pravnih ukrepov v konfliktnih medčloveških situacijah ali v blodnjakih osebnih kriz. Nihče ne zanika, da je zunanjeformalno urejanje razmerij in ustvarjanje pogojev pomembno; socialne službe in varne hiše so izredno važni pogoji reševanja posameznih situacij, neredko celo preživetja, in obstoj psiholoških svetovalnic in psihiatrične pomoči so pečat kvalitetnejše družbe. Pa vendar: iz katerega klobuka naj kot čarovnik potegnejo smisel in ga prek nekakšnega posebej prirejenega nürenberskega lijaka vlijejo v duše trpečih? Naj z organizacijo svobode gibanja in srečevanja, z omejevanjem približevanja izbrišejo razpadle svetove, katerih tragika je vidna samo odznotraj, iz neposredne individualne udeležnosti? To sicer vsi poznamo, ker hočeš nočeš to vsi doživljamo. Toda mnogo medijev promovira tak znanstven pogled in mnogo ljudi jim verjame v čudni razpetosti med vero v vsemoč brezosebne tehnnike in razboleno

realnostjo, ki jo vselej izkušamo z individualno soudeležbo. Groteskno? Ne, tragичno.

Religija-krščanstvo

Govorjenje o religiji danes tudi na Slovenskem gotovo ni (ali vsaj naj ne bi bilo) samoumevno istovetno kot govorjenje o krščanstvu. Sam bom govoril o krščanstvu, še natančneje o katoliški obliki religije, ker sem za to manj nekompetenten kot za govorjenje o kaki drugi religiji ali o religiji nasploh. Seveda imam za to tudi objektivnejše razloge, ki so zgodovinske narave: gre za družbeno relevantnost katolištva v slovenski zgodovini, pa tudi v aktualni družbi. Kljub vsemu bom skušal govoriti predvsem o tistem, kar je pomembno za religijo nasploh.

Religije, tudi slovensko katoliško krščanstvo, dandanes bolj ali manj mirno bivajo kot prvina evropske oz. zahodne civilizacije. Navsezadnje: zgodovinsko nastale ekonomske krivice se odpravljajo (pravne sicer malce počasneje ali sploh ne, a to je že drugo vprašanje), sprejet je zakon o verski svobodi, sodelovanje med državo (kulturo) in Cerkvijo poteka vsaj na nekaterih področjih solidno: država pomaga Cerkvi pri ohranjanju kulturne dediščine (in obratno), počasi se razvija zasebno (cerkveno) šolstvo, Cerkev omogoča zgodovinarjem dostop do pomembnih virov. Vse to je seveda pomembno, vendar se odločilne stvari dogajajo drugje. Zato na ravni bolj ali manj pragmatičnih opravil (čeprav zelo pomembnih) ni mogoče zares presoditi globine in narave razmeroma močnega antagonizma med religijo in kulturo (ne le v Sloveniji, temveč v zahodnem svetu nasploh). Problem odpora do religije ima sicer zgodovinske razloge, kakršni so npr. verske vojne ali "negativni" družbeni vpliv religioznih institucij, ki so nasprotovale progresivističnim konceptom družbene svobode in liberalizacije kulture, vendar so ti razlogi neredko ideološko oziroma kulturnobojno po-

daljšani preko območja svoje veljavnosti, ali pa so sploh zrasli iz miselnega horizonta, ki so mu religiozne razsežnosti sveta povsem nedostopne in neumljive. Zavračati skupaj s problematično družbeno-etično aktualizacijo religioznih vsebin tudi te vsebine same (in vso problematiko, ki jo prinašajo, in življenjski horizont, ki ga razpirajo) pač pomeni skupaj z vodo izliti iz kadi še dojenčka, kot se glasi stara primera. Takšna družbenokritična drža je seveda značilna predvsem za evropsko (zahodno) civilizacijo in je zelo star pojav, začne se morda že s sofistami, vsekakor pa ima širok kulturni vpliv vse od epikurejcev, kjer dobi – še posebej pri Lukreciju – močan značaj moralne revolte (podobno kot ga imajo sicer že Evripidovi protesti proti olimpskim bogovom, vendar je problem Evripidove teologije bistveno bolj zamotan). Tudi v naših časih, časih po zatonu marksistične znanstvene razlage zgodovine in religije, je ta kritika kar živa, njen intelektualni in estetski razpon pa zelo širok. A vsaj po mojem površnem poznavanju je več tistih (ali pa so vsaj glasnejši), ki jih Rudolf Otto že po par straneh svoje znamenite razprave *Sveto* zaprosi, naj ne berejo dalje, saj "je težko razpravljati o veroslovju z nekom, ki se spominja svojih pubertetniških prebavnih motenj ali socialnih občutkov, ne more pa se spomniti svojih religioznih čustev".⁹ Med takšne npr. sodi dandanes še kar popularni francoski teoretik hedonizma Michel Onfray, ki nam v eni svojih zadnjih knjig *Razprava o ateologiji* med drugimi osupljivimi dognanji sporoča tudi to, da je bil Hitler fasciniran z Jezusom in (katoliško) Cerkvijo, kar da se razkrije že površnemu bralcu knjige *Mein Kampf*.¹⁰ Jasno, da bi bilo mogoče navesti tudi pomembna, celo najpomembnejša in vplivna imena, ki pišejo o razmerju med religijo kritično in relevantno, ne glede na to ali sami delijo verovanjsko izkušnjo ali ne (npr. J. Deridda, I. Murdoch). Morda se ne boste strinjali z

menoj, pa vendar: ali ne izhaja danes malo knjig, ki bi s tako spoštljivo jasnostjo in pošteno distanco obravnavale ta razmerja, kakor je Karl Jaspers nekoč obravnaval razmerje med filozofijo in religijo v delu *Filozofska vera*? In, če se morda kdo vendarle strinja: ali ni ta maloštevilnost zgovorna?

Še enkrat se vračam k Schleiermacherju: kako "izumitelj" hermenevtike natančneje opredeli bistvo religije? "Religija," pravi, "ne hlepi po tem, da bi univerzum določila in pojasnila po njegovi naravi, kakor počne metafizika, ne hrepeni po tem, da bi

ga iz sile svobode in človekove božanske samohotnosti nadalje oblikovala in zagotavljala, tako kot morala."¹¹ Skratka: njeno bistvo ni ne mišljenje ne delovanje, temveč zre-nje in občutenje (<...>), želi si, da bi jo v njeni otroški trpnosti zajeli in napolnili njegovi neposredni vplivi. Metafizika in morala vidita v celotnem univerzumu le človeka kot središče vseh odnosov, kot pogoj vse biti in vzrok vsega postajanja; religija pa hoče v človeku, nič manj kakor v vsem drugem posamičnem in končnem, videti neskončno, njegov odtis, njegov prikaz."¹² Zato "si svoje



lastno okrožje in svoj lastni značaj zagotavlja s tem, da docela izstopa tako iz spekulacije kakor tudi iz prakse, in šele v tem, ko se postavi ob drugi dve, se to polje v celoti izpolni in se človeška narava s te plati dopolni”.¹³ Te besede so stare približno dve stoletji;¹⁴ poleg tega je jasno, da so, kot vse definicije neznanskih reči, nepopolne, morda celo pristranske; ne le zato, ker gre vendarle za krščanski horizont mišljenja religije, ki je le eden od številnih; in navsezadnje gre za protestantskega misleca, ki je bil deležen takšnih in drugačnih kritik tudi od teologov iste veroizpovedi, da sploh ne omenjamo drugačnih, morda tudi širših formulacij bistva religije, ki so jih že davno pred Schleiermacherjem, kakor tudi mnogo let po njem oblikovali nekateri drugi krščanski teologi. A kljub vsemu se mi zdijo redko primerne za razmislek o sodobnem razmerju med religijo in kulturo. Zakaj? Zato ker v njih pobliskuje tista faceta bistva religije, ki je danes (v poznanstvenjeni družbi) še posebej globoko potisnjena v pozabo. Njihov avtor “je lahko aktualen za današnji čas, ker kljub svoji zavezanosti pluralizmu, spoštovanju individualnosti in zgodovinske tukajšnjosti ohranja smisel za presežno eno in pogojuje religioznost z radikalno spremembo osebne drže,” v odlični spremni besedi k slovenskemu prevodu govorov *O religiji* zapiše Branko Klun.¹⁵ Še bolj aktualen pa je morda njihov avtor zato, ker včasih govori, prav kakor bi govoril našim ušesom. Tako, denimo, v današnjem času najbrž še veliko bolj velja, da je “življenje omikanega človeka še posebno daleč od vsega, kar bi religiji bilo le podobno” in da “ne čutimo kaj prida ne za večno in sveto bitje, ki je za nas onstran tega sveta, saj nam je uspelo zemsko življenje narediti tako bogato in mnogostransko, da večnost ni več naša potreba: potem, ko smo si univerzum ustvarili sami, nam je prihranjeno misliti na tisto, kar je ustvarilo nas.”¹⁶

Če precej poenostavim, lahko ponovim sociološki “truizem” in rečem, da sodobna zahodna kultura, torej liberalna kultura, vsaj v svojem vitalnem jedru, kaže vse bolj očitne znake religiozne indifirentnosti. Kultura potemtakem vse bolj postaja a-religiozna oblika življenja človeške skupnosti. Seveda obstajajo – in to ne le za neutolažljivo obupane vernike – tudi drugačna znamenja (zanimivo je, da ravno zaničevalci religije, kakršen je npr. že omenjeni Michel Onfray, s strahom in odporom govorijo o dobi vrnitve Boga; podobne “temne” misli obhajajo tudi Alaina Badiouja in številne druge, na lokalni slovenski ravni npr. Marcela Stefančiča in Majdo Potrata). A ta znamenja so predvsem spodbuda h globinskemu premisleku, če nočemo, da se izživijo v kratkotrajnem sentimentalnem zanosu. Ta premislek pa mora odgovoriti na vprašanje: kako soočiti tako kulturo z religijo?

Takoj ko postavimo to vprašanje, že trčimo ob problem, ki izhaja iz zgoraj opisane (morda temeljne) značilnosti sodobne kulture: namreč, da ne izkazuje zanesljive identitete, da se tako rekoč legitimira kot protejsko bitje. V tem je bistveno različna od religije. Vendar to še ni razlog, da se vdamo. Tudi za krščansko, zlasti katoliško religijo je značilna notranja dinamika, ko gre za obstoj v različnih kontekstih. To je v različni meri (odvisno od oblike družbe in zgodovinskega obdobja) sicer značilnost vsake religije, a je prav posebej izrazita pri zahodnem, katoliškem (in protestantskem) krščanstvu. Za religiozni pogled je vse, kar je, vse, kar se dogaja, v območju milosti, neposredno odvisno od božje volje. V takem zornem polju je človek pri vsem, kar počne (zavedno ali nezavedno), v odnosu z Bogom. Bog je nenehoma navzoč, saj samo po tej navzočnosti človek in svet sploh obstajata. Kljub temu pa so potrebne posebne dejavnosti (obredi, molitve), v katerih se božja navzočnost nekako zgosti (odveč je dodajati, da je človek tisti,

ki potrebuje tako zgostitev in jo zato razume kot božji dar). Imamo torej dva konteksta: širšega, v katerem je božja navzočnost razpršena v nešteto oblik in v katerem se govorjenje cepi v najrazličnejše jezikovne zvrsti; in ožjega, ki ga zaznamuje ne le posebna intenzivnost razmerja z Bogom, ampak tudi s tem povezan poseben jezik, ki ima dandanes značilnosti ezoteričnega koda (to velja za večino obrednega jezika, pa celo za svetopisemski jezik in osnovne krščanske termine, kot so "božji Sin", "božja Mati", "troedini Bog", "sijaj resnice", da sploh ne govorim o evangelijskem pomenu "Besede" ali o stavkih, kot je: "Kdor je iz resnice, ta posluša moj glas!"). Za avtentičen krščanski obstoj bi bilo potrebno ves čas prevajati jezik ožjega, v katerem je razodeta božja beseda in kjer Bog razločneje "govori", v jezike širšega. Posebej pomembno je to v horizontu kulture: če hoče biti vera razumljiva navzven, se morajo verniki naučiti teh "tujih" jezikov, še sploh, ker so le-ti njihove druge materinščine. Avtonomija zemeljskih stvarnosti je torej relativna, a je vendarle nezanemarljivo dejstvo. Tu je mogoče izreči tudi nekaj aktualne, konkretne kritike na slovenske razmere. Ne strinjam se sicer s tistimi, ki zmajujejo z glavo nad tem, da se mučeniška Cerkev počasi spreminja v učinkovito ekonomsko podjetje s skrb vzbujajočimi znaki korupcije; toda takih izjav ne slišim samo iz proticerkveno nasršenih medijev, ampak tudi iz ust ljudi, ki sicer morda niso intelektualno impregnirani pred medijskim družbenim inženiringom, a so zagotovo resni kristjani, vsakakor boljši kot jaz. Razumljivo je, da se Cerkev mora naučiti ekonomskega jezika in logike, pravne in politične govorice; prav je, če zna v njih brezhibno in korektno občevati. Ni pa dobro, če ostane samo pri teh jezikih in govori v njih bolj na glas kot v svoji prvi materinščini. Prevajanje, to nikdar dokončano delo religiozne etike, je še veliko zahtevnejše. Seči mora tudi na druga področja, zlasti pa na

področja kulture v ožjem pomenu (tu je še posebej zahteven vstop na spolzka tla umetnosti). Religija bi morala znati tudi poslušati, zares poslušati. A se ne zadovoljiti s tem, temveč morda s svojim posluhom doseči posluh pri areligiozni (ali celo antireligiozni) kulturi. Ne trdim, da se vse to že ne dogaja, in vem, da je potrebna za to tudi določena stopnja benevolence na strani kulture. A vendar! Zdi se, da zaradi nedotaknjenih potencialov komunikacije religiozno življenje postaja vse bolj kulturno nerelevantno, kulturno dogajanje pa vse puščobnejše, sterilnejše, in se vse bolj izživlja v samonamenskem pogonu lastnih mehanizmov. Važno pa je, da religija na kulturo ne gleda kot na potencialni prostor svoje ekspanzije, kot na svoj morebitni fevd, temveč soudeleženko v dogajanju celote, s katero soustvarjata druga drugo. Njen izziv niso eventualni bodoči plačevalci cerkvenega davka, temveč smisla lačni ljudje. Njih želi povabiti na pot skupnega iskanja. *Homo omnium horarum* – človek za vse ure, ni človek, ki bi poljubno spreminjal svojo identiteto glede na življenjski kontekst, pa tudi ne rigiden, na življenje neobčutljiv človek: je nekdo, ki se neutrudno išče v vseh okoliščinah in si prav v tem iskanju ostaja zvest. Nekdo, ki vselej že ima to, kar večno išče.

Točka zbližanja

Kultura in religija se morda lahko zbližata na skupni točki: tam, kjer vsaka na svoj način segata v transcendenco. Kljub vsem zgornjim pomislekom namreč mislim, da religije ni mogoče izločiti iz kulture, ne obratno. Religija je zmeraj historična, čeprav meri onkraj zgodovine, zmeraj se dogaja znotraj človeškega sveta in je zato nujno zvezana z družbenim življenjem. Je del kulture. Je način, na katerega kultura artikulira človeško spopadanje z vprašanji izvora, identitete in cilja, tudi in predvsem s "prekletimi" vprašanji, vprašanji brez (racionalnega) odgovora.

Zato pa je tisti del, na katerem kultura tudi zadeva ob svoj rob, se odpira v brezno.

Kultura pa se tej točki najbolj približa z umetnostjo, oziroma z njeno kvintesenco: poezijo.

“Kdaj naposled smo?” v eksistencialni nemir takšnega vprašanja se na enem od svojih vrhuncev razžari poema *Sončev kamen* mehiškega pesnika Octavia Paza. In to je v resnici ključno vprašanje našega časa. Kdaj, kateri jaz, kateri ti, kateri mi *zares* presojamo življenje, kdaj imajo naša uztreja in naša spoznanja resnično težo, ki presega meje najožjega konteksta? Težava – ponavljam: gre za vitalno težavo naše “postmoderne” in ne le te družbe –, na katero kaže zgoraj navedeni verz, pa ni le v tem, kako prevesti težko primerljive ali povsem neprimerljive uvide različnih ljudi v skupni jezik realnosti, ampak kako vedeti, kateri mojih k nedosegljivi celoti namerjenih uvidov je najbolj avtentičen. Doživljajsko obzorje se širi in oži, odpira in zapira kakor Lorcova pokrajina oljk; na njem mi stopajo v ospredje zdaj te, zdaj one stvari, začasno se moje videnje neke določene situacije v svetu poistoveti z “objektivno” podobo, ki ji moram slediti v eni socialni vlogi, npr. kot predavatelj ali raziskovalec; ta podoba me spremlja še nekaj časa v vlogi sosedu, očeta ali zaljubljenca, potem pa se kar naenkrat z njo nekaj zgodi: ne, ne izgine, ampak ugasne, prekliče jo druga “objektivna” podoba ali pa jo še večkrat zasujejo podobe sveta, ki jih naplavlajo valovi neprestopno individualnih izkušenj, neulovljivi za neprimerne instrumente objektivističnega zapopadanja stvarnosti. In to se dogaja ves čas, ko zunanji ali notranji sunki premeščajo gorišče mojega doživljanja.

Toda obstaja neki trenutek, redek, a nepozaben, ki na osvobajajoč način dekontekstualizira našo samoizkušnjo ali pa vzpostavlja kontekst vseh kontekstov. To je trenutek, ko se nas vsaj za kratek čas polasti “pozabljena osuplost nad tem, da smo”, kot se glasi neki

drugi verz *Sončevega kamna*. Harmonija – vse, kar je tako nepresegljivo razločeno v mojih lastnih in v naših pogledih, se čudežno poveže, ko zadene ob rob vseh horizontov, ob smrt. Lahko to občutje sporočimo drug drugemu? Morda ne v celoti, ne neposredno, toda če se je res zgodilo, odslej diha, zdaj šibkeje zdaj močneje, skozi vsa naša dejanja in besede, skozi celoto naših oseb.

Vrnimo se k vsakdanjosti: tudi če pride-mo do takšnega zblizanja, do povezanosti najglobljih človeških uvidov – kaj to pravzparav pomeni? V bistvu jih ni mogoče trajno povezati, in zdi se, da je to pač usojena danost. Kakor je bržčas usojena danost tudi iskanje presečišč, medsebojno približevanje. Iskanje skupnega jezika. Je potemtakem usoda vsakega razmišljanja o teh problemih zgolj ponavljanje “večnih” splošnih resnic, nekakšnih modrostnih puhlic v zmeraj na novo redizajnirani in estetsko posodobljeni obliki? Rekel sem že, da se mi zdi pomembno, zdravo iskati praktične posledice in zaključke. “No, konec koncev pomenijo praktičen zaključek tudi pravkar zapisane besede,” bo kdo rekel, “le da zvenijo malce resignirano.” Res je, a mislim, da gre pri tem iskanju vendarle še za veliko več: kakor govorimo, denimo, o politični kulturi in iščemo v tem pojmu pomembna konkretna napotila in rešitve, tako ima tudi zavestno rešpektiranje komplicirane problematike religioznega sveta lahko zelo otipljive, pomembne in po mojem pozitivne družbene učinke, čeprav si ne delam iluzij, da bi bilo moč zlahka odpraviti *realno* preteče civilizacijske konflikte ali da je mogoče stabilizirati utripajoči, prelivajoči se svet individualnih predstav o sebi in svetu in z njim zvezanega vrednotenja.

V aktualni zgodovinski stvarnosti bi to pomenilo več razumevanja: manj mehansko do-jemanje pomena kulture in umetnosti, bolj eksistencialno zavezujoče branje, gledanje, spremljanje umetniških del, pa tudi prizadejše sodbu o njih. Pomenilo bi bolj skrbno

in dosledno govorjenje o politični odgovornosti in slovenski zgodovini. Na drugi strani pa bi se zmanjšale možnosti npr. za izigravanje ideje o pluralizmu religij zoper krščanstvo, ki je bilo kar pomemben del protireligiozne strategije, in morda bi se odpravili apriorni zadržki odločujoče "kulturne javnosti" zoper umetnost ljudi, ki doživljajo svet krščansko. Morda bi občutje nevidne harmonije vsaj malo dvignilo raven "dialoga", tako da bi namesto neznosno moralističnih skatoloških tirad, s katerimi univerzitetni profesorji filozofije napadajo katoliško Cerkev, pa tudi vero nasploh, vsaj kdaj pa kdaj slišali kritične glasove, ki resnično iščejo.

Toda to je samo nekaj sugestij, na katere boste znali bolje odgovoriti od mene. "Naj moj govor nič več ne zadržuje te vaše želje," kot pravi Pico della Mirandola na koncu svojega govora o dostojanstvu človeka, "saj mi je v veliko veselje, ko vidim, prečastiti možje in žene, da pripravljeni in oboroženi že čakate na bitko. Že kliče tromba: v boj torej, in naj nas spremljata pri tem sreča in blagoslov!"¹⁷

* Predavanje na forumu Dialog med vero in kulturo, Ljovran 2007.

1. Harmonie aphanes phaneres kreiton, frg. 54 DK; 47 B; 9 Marković. "Nevidna ("podpovršinska") metoda povezovanja med nasprotjema vsake stvari je močnejša od realnih povezav. Je to mehanska povezava dveh simultanih nasprotij (Marković, zlasti pa Sandbach). Je to "polna enotnost", najtesnejša povezava, medtem ko je vidna povezava evidentna posledica obstoja dneva in noči, življenja in smrti (Gigon, Walzer); ali pa hoče izrek reči, da je povezava med nasprotji močnejša kot povezava med podobnostmi ali med očitno medsebojno povezanimi stvarmi (ki jih odkriva ne-analitični, tj. ne-filozofski pogled na stvari okrog nas (Kirk)). Ali pa namiguje celo na to, da šele preko svojega nasprotja vsaka stvar začne bivati in notranja enotnost (tauton) postane vidna šele skozi dvojnost, nasprotje in večno premeno? (Reinhardt, *Parm.* 197).
2. Prim. F. Schleiermacher, *O religiji* (prev. S. Krušič), Ljubljana, Logos, 2005, 79.
3. Prim. Maritain, *Taylor – Sources of the Self*.

4. U. Beck, *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno* (prev. Mojca Savski), Ljubljana, Krtina (Temeljna dela), 2001, 235.
5. A. Giddens, *Preobrazba intimnosti* (prev. P. Mesec), Ljubljana, Založba *Cf., 9.
6. Z. Bauman, *Tekoča moderna* (prev. B. Cajnko), Ljubljana, Založba *Cf., 2002, 32.
7. *Isti*, 52.
8. Tu velja po mojem opozoriti na zelo pomembno Unamunovo distinkcijo: lahko namreč imamo veliko množico individuumov, torej nedeljivih, pa tudi ostro ločenih posameznikov, ki pa so kakor vrči, napolnjeni z docela enako, ne-individualizirano tekočino – stojijo vsaksebi, ljubosumno varujejo svojo samobitnost, v kateri pa v resnici sploh ni enkratnosti, ampak je popolnoma reproducibilna; predvsem pa ne stopajo v odnos, v interakcijo. Ta je mogoča samo pri povsem drugačni naravnosti, ki jo Unamuno ponazori z naslednjo prisposobo: meje oziroma stene takšnega bitja so ozmotične; takšno bitje svojo pravo vsebino išče in soustvarja tako, da nenehoma stopa v, moderno rečeno, dialoška razmerja z drugim, lahko pa bi rekli tudi v kreativni Heraklitov polem, v katerem se vzajemno oblikuje enkratnost bitij. V tem spopadu se prvotna vsebina osebe spreminja z vsebinami drugih oseb, vendar je vselej v posebnem, idiosinkratičnem razmerju, kar pomeni v povsem enkratni in neponovljivi obliki. Takšna zagnanost v svet ne pomeni akcionizma ali pozunanjenosti eksistence, prav nasprotno: gre za samodoživljanje v tistih temeljnih razsežnostih, kjer prepoznaš konstitutivno vlogo drugega za svoje bitje (podobno, čeprav v drugačni perspektivi, kot jo je opisoval Martin Buber), ki pa v tej svoji oplojenosti z drugim in v neločljivi povezanosti s svetom doseže svojo edinstvenost v polnem smislu; šele tu se pozkaže vsa njegova ontološka teža, ko se z njegovo smrtnostjo postavi pod vprašaj obstoj in smisel vse resničnosti.
9. R. Otto, *Sveto* (prev. T. Virk), Ljubljana, Nova revija (zbirka Hieron), 1993, 16.
10. M. Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Éditions Grasset&Fasquelle, 2005.
11. Prim. F. Schleiermacher, *n. d.*, 50.
12. *Prav tam*.
13. Prim. F. Schleiermacher, *n. d.*, 51.
14. Spis *O religiji* je izšel v več izdajah: prva je bila leta 1799, naslednje, v katerih so pomembni popravki, pa 1806, 1821 in 1836.
15. Prim. B. Klun, Rojstvo religije iz mističnega občutja, v: F. Schleiermacher, *n. d.*, 19.
16. Prim. F. Schleiermacher, *n. d.*, 21.
17. Prim. Pico della Mirandola, *O človekovem dostojanstvu* (prev. B. Senegačnik), Ljubljana, Družina (Tretji dan), 1997, 38-39.