

Neznosna lahkost bivanja

Sploščenost sveta

O tem, kdo smo, govori naša kultura. Kultura je duh, kakor se kaže navzven v besedi, v delih in dejanjih vtisnjenih v materijo sveta. Z vso gotovostjo smemo trditi, da se je ljudska kultura v zadnjih desetletjih močno – pravilneje rečeno: korenito! – spremenila. Najbolje se to kaže v našem odnosu do knjige in ostale tiskane besede. V domovih naših prednikov so še pred desetletji imele svoje stalno mesto knjižne zbirke, ki so jih z veliko kulturnega čuta izdajale družbe, kakor na primer Mohorjeva. Poleg koledarja, namenjenega lahkotnejšemu branju, je bilo med zvezki moč najti dela z visoko umetniško vrednostjo, pa tudi tistih za intelektualno zahtevnejše bralce ni manjkalo. Prebiranje in pregledovanje knjig je nato zapolnjevalo prosti čas med letom. V spominu mi je “stara mama”, ki se je vedno znova vračala k prebiranju istih mohorjevsk. V tem vračanju k premišljevanju, prisvajanju in poglobljanju vedno istih, a velikih in duhovno neizčrpnih vsebin se kaže meditativna drža, ki je bila nedvomno ena temeljnih sestavin kulture naših prednikov.

Knjigo je danes v ljudski kulturi zamenjala plehka medijska vsebina, sama pa je postala industrijski izdelek. Kriterij, ki ga ima pred očmi založnik v poplavi knjižnih ponudb, ni toliko kulturna vsebina kakor ekonomsko preživetje. Zato mesto kulturne vsebine v knjigi vse bolj prevzema vsebinska praznina. Knjiga ni več ogledalo tiste notranjosti, ki ostaja skrita pred očmi sveta. Usoda knjige pa je le zunanji izraz globlje stiske duha v sodobnem svetu, ki se kaže najprej v krizi besede. Poznavalci poudarjajo, da sodobna glo-

balna kultura nima več čuta za tisto najglobljo notranjost človeka, ki se – skrita pred svetlobo sveta – lahko izraža le prek besed in umetnosti. Človeka je omejila na zunanost in ga “sploščila”. Tej logiki sveta, ki je pozabila na vertikalno razsežnost duha (notranjost), nezadržno pa se širi po horizontalni (zunanost), sta podrejeni tudi beseda in knjiga. Beseda kot izraz notranjosti je danes izgubila pomen; človek jo dojema z uporabnega vidika, instrumentalno, kot nosilko vedno novih informacij o svetu. S tem se je sodobna civilizacija preselila na breg, nasproten tistemu, na katerem se je rodila. Sokrat je svoje življenje najprej podredil notranjemu glasu «daimonion», pa tudi Platon je dialoge, ki jih je napisal, razumel kot pomoč zorenju človekovega jaza. Victor Goldschmidt (1963, 3), eden najboljših poznavalcev Platonovega dela, je zapisal: “Dialogi niso imeli namena informirati, ampak formirati.” Pomembnejša od prenosa informacij je bila za Sokrata in Platona vloga, ki jo je imela beseda pri duhovnem oblikovanju človeka, brez katerega si Platon ni več mogel predstavljati javnega in političnega življenja. Dobro je vedel, da preživetje in blaginja *polisa* nista odvisna od množice informacij, ki bi jih posameznik pridobil, ampak od notranje moči duha. Takó je Sokrat brez slehernega zadržka na atenske rojake naslavljal besede, za katere je menil, da oblikujejo duha, četudi niso bile mile: “Priatelj moj ljubi, Atenec si, meščan največjega, po znanosti in moči najslavnejšega mesta na svetu, pa te ni sram, da se péhaš samo za tem, kako bi si pridobil čim več denarja pa slave in časti, na sprevidevnost in resnico in spopolnitev duše pa niti v sanjah

ne misliš? In če bo kateri tajil in zatrjeval, da teh reči ne pozablja znémar, ga ne bom kar tako odslovil ne sam odšel, ne: na rešeto ga bom del pa dodobra presejal pa do dna preizkusil" (*Apol.* 29 D).

V našem "bornem času", kakor ga je označil Heidegger (1981, 47), se stiska duha kaže na posebno pereč način v besedi. Sploščenost sodobne kulture je posledica izkoreninjenosti duha iz njegovega izročila, kar ima za posledico amnezijo, tj. izgubo zgodovinskega spomina, brezimnost in beg iz vsebine v formalnost. Duh zato postane lahek plen različnih interesov, med katerimi danes prevladuje tržni interes. Habermas (2006, 11) poudarja, kako trg, ki ga ni "mogoče demokratizirati kakor državno upravo, vse bolj prevzema vodilno vlogo na področjih življenja, ki so jih do sedaj v skladu z normami povezovala politične ali predpolitične komunikacijske oblike". Nezadržno širjenje rumenega, pogrošnega tiska in drugih plehkkih medijskih vsebin, ki se skrivajo za pravico do svobode govora in informiranja, je simptomatično za duha, ki je vsebinsko izprazenjen, ki je izgubil svoje korenine in ime. Rumeni tisk je rezultat dveh, na videz nasprotnih silnic, ki sta krojili razvoj modernega človeka: naraščajoča sla po svobodi (permisivizem) in nekritično popuščanje moderni tiraniji egalitarizma. Permisivizem je odprl pot individualizmu, egalitarizem totalitarizmu. Za obe družbeni obliki velja, da gresta v skrajnosti in sta za človeškost in človečnost uničujoči. Na videz gre za povsem nezdržljivi silnici, v resnici pa sta le dva obraza enega in istega pojava, človeka, ki je izgubil svojo identiteto, ime, korenine. Človek ni bil še nikoli na zunaj tako svoboden in notranje tako nesamostojen, kakor je v našem bornem, četudi tehnično visoko razvitem svetu. To je bilo dano videti že Rousseauju (*Du contrat social*, pogl. 15): "Vi, moderna ljudstva, nimate več sužnjev, ampak vi to ste!" Ko uveljavlja zahtevo po absolutni

svobodi, je obenem ujetnik notranje nemoči, ki je posledica njegove izkoreninjenosti.

Kako se ta antinomična logika duha kaže v vsakdanji praksi, je iz svoje vsakdanje izkušnje pronicljivo povzel urednik enega najbolj branih slovenskih tabloidov: "Tega 'folka' ne moreš nikoli dovolj podcenjevati." Njegova ugotovitev je resda brutalna, a zgovorna. V njej se kaže ena najbolj temeljnih resnic človekove narave: brez kulturnih in religijskih mehanizmov, ki človeka dvigujejo nad njega samega, nad njegovo naravo, ga odpirajo za presežno in dialog z drugim, drsi kultura navzdol v naturalizem, v zmanjševanje razlik, v istost in egalitarizem, v kaos in pomešanost, v nezmožnost odločanja in razločevanja med dobrim in slabim. Rezultat silnice "prostega pada", ki človeka vleče za seboj prav s svojo lahkostjo, je naturalizem, življenje, ki izhaja iz nagona, nezmožno, da bi se pogledalo v ogledalu drugosti, ki zahteva, da stopim iz sebe in se dam posredovati. V ozadju nenasitnega iskanja senzacij, ki polnijo bulvarski tisk, je ta skrivnostna nemoč človeka pred lahkostjo. Urednika preseneča ta paradokсна logika človekovega bivanja, ki na račun zahtevnih kulturnih vsebin izbira privlačno, čeprav neznosno lahkost bivanja. Gre za začudenje, da je sodobni duh – tudi na Slovenskem – postal gojišče misli, ki je zasvojena od senzacij in škandalov. Logika te misli, ki išče senzacijo zaradi senzacije, škandal zaradi škandala, in jo zato lahko imenujemo "škandalizem" ali "senzacionalizem", pa je samozajedavska in gre po poti samouničenja, ker spodjeda svojo lastno substanco: večja ko je negativnost dogodka, bolj je privlačna; bolj je dogodek škandalozen, z večjo slastjo navdaja bralca in ga hromi. Toda, pozor! Negativnost – zmožnost zanikanja – je po svoji vlogi le instrument, ki omogoča razlikovati med različnimi vrstami pozitivnega, ne more pa biti substanca. Logika škandalizma in senzacionalizma pa je prav posledica dejstva, da



Jožef Muhovič: Skica za »Fingerprints«, 1991, olje na platnu, 274 x 195 cm.

je sodobna kultura negativnost integrirala kot svojo substanco. Zato se ugotovitev urednika ne naša na enega ali drugega bralca, ki bi z naslado nad škandali zapolnjeval svoj prosti čas, ampak na epidemijo, ki se je polastila sodobne kulture brez zgodovinskega spomina in lastnih korenin. Prvotno gibalno te epidemije pa ni – kakor bi mislili – ekonomski, tržni interes, ampak logika sveta. Ta je veliko globlja in prvotnejša.

Svet kot skušnjava

Kaj naj bi izraz "logika sveta" pomenil? Evangelist Janez je dobro doumel, da svet, *kosmos*, ni "nevtralna cona" med različnimi

interesnimi sferami, ampak ima svojo logiko, svojo smer, za katero Jezus pove, da ni njegova. Zase pravi Jezus, da "ni od tega sveta" (Jn 8,23), za učence, da so "od tega sveta"; zase pravi, da ga svet sovraži, ker razodeva hudobna dela sveta, za učence, da jih svet "ne more sovražiti" (7,7). Svet ima svojega vladarja (12,31), ki mu s svojo lučjo kaže pot, ga usmerja, mu postavlja cilje in ideale. Ta svet Jezusa Kristusa ni sprejel. S tem se je Janez dotaknil temeljne resnice sveta, ki je v luči našega vsakdanjega, naravnega, zgolj površinskega dojetja sveta ne moremo razumeti, resnico namreč, da bivanje človeka v svetu ni nevtralno in je človeko-

vo srce razcepljeno. Svet človeka usmerja v eno, Jezus Kristus v drugo stran, vsak s svojo lučjo. Janezov pogled na svet ni več predmeten, naraven; sveta ne vidi "naravno" kot seštevke vseh stvari in predmetov, ki so pred menoj, ne da bi mi "kaj zlega hoteli", ampak kot silo – globljo od predmetov, prostora in časa –, ki preži name, da bi me vzela zase, mi odvzela svobodo in me pogubila. Tako globoko seveda naravno spoznanje, prevzeto in zaslepljeno od predmetnega, naravnega sveta, ne vidi. "Naravno spoznanje", ukrojeno po merilih sveta, ne sluti nevarnosti, ki preži nanj iz sveta. Takó evangelist Janez o logiki sveta!

Naravnemu, pozunanjenemu dojetanju sveta stoji nasproti eksistencialno, "ponotranjeno" razumevanje sveta. To izhaja iz človeka. Zaveda se, da sveta ne bi mogel poznati, če ne bi najprej imel zavesti o sebi. Zaveda se tudi enkratnosti bivanja; zaveda se nevarnosti, ki morejo ogroziti človeka v njegovem bistvu, v njegovi človečnosti in eksistenci. Od tu tesnoba, smrtni strah, zavest, kako ozka je pot med Scilo in Karibdo, kako hitro lahko človek zapade v njemu nelasten, neavtentičen način bivanja, kako hitro lahko "odpade" od sebe in pozabi na svoje človeško dostojanstvo in poslanstvo.

To temeljno nevarnost človeškega bivanja v svetu je Heidegger (1997, §38) opisal z besedo "skušnjava". "Biti-v-svetu je sama na sebi *skušnjavska*." Biti-v-svetu ni nevtrarno dejstvo, ampak je že vrednostno zaznamovano. Nagnjenje do lažjega, do tistega, kar od človeka zahteva manjši napor, ima vrednostne posledice. Tudi v primeru etičnih izbir je zato človek vedno pred skušnjo, da dobremu ne bo dal prednosti pred slabim, ampak bo podlegel skušnjavi in izbral pot, ki je lažja, četudi etično slaba.

Skušnjavi, ki je lastna "biti-v-svetu", se pridružuje tudi skušnjava, ki je lastna "spoznanju v svetu". Gre za spoznavanje predmet-

nega sveta, ki ga imenujemo "teoretično spoznanje" in je nagnjeno k poenostavljanju, formaliziranju, sistematiziranju. Teoretično spoznanje teži k objektivnosti, k temu, da bi se ločilo od subjektivnih, eksistencialnih, življenjskih pogojev, od katerih je subjekt spoznavanja odvisen. Obenem pa to spoznanje teži tudi k poenostavljanju, k temu, da bi zajel vedno več z vedno manj. To je temelj moderne tehnične racionalnosti, ki danes prevladuje. V očeh sodobnega človeka se zdi samoumevna in vredna najvišjega mesta. V resnici pa je teoretično spoznanje, ki teži k "vsevednosti", v nevarnosti, da se oddalji od življenja, od življenjskih resnic, nenazadnje tudi od etičnih in moralnih okvirov življenja.

To past je človek zaznal že v svoji pradavnini, kakor pripoveduje zgodba o Edenskem vrtu. Bog je dal, da je v vrtu pognalo vsakovrstno drevje, dobro za jed, tudi drevo življenja in drevo spoznanja dobrega in hudega. Človeku, ki ga je v vrt postavil, pa je prepovedal jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega, ker bo tisti dan gotovo umrl. "Spoznanje dobrega in hudega" pomeni "spoznanje vsega", "vsevednost", védenje, pridržano le Bogu. Z vsevednostjo bi človek postal enak Bogu. Od samega začetka človeške zgodovine je bila to največja skušnjava, ki pa po pričanju svetopisemskega pisatelja s seboj prinaša tudi pogubo in smrt. Žena se ni odločila za življenje, za drevo življenja, ampak je sad utrgala z drevesa vsega spoznanja. Ta je bil namreč vabljev, dober za jed, mikaven za oči, vreden poželenja, ker je dajal spoznanje (1 Mz 2-3). Zgodba o Edenskem vrtu vnaprej prikaže dramo človeštva, ki je nenehno skušano, da bi namesto z drevesa življenja jedlo z drevesa vsevednosti. Zgodba Jezusa Kristusa je povsem drugačna! Odpovedal se je enakosti z Bogom in takó postal odrešenje sveta!

Dilema, ki jo je postavil svetopisemski pisatelj v podobi dveh dreves – drevesa življenja in drevesa spoznanja –, izraža eno temeljnih

dilem v odnosu do življenja: ali izbrati lažjo ali težjo pot. To dilemo je zaznal tudi pisatelj Milan Kundera, ki jo je v romanu *Neznosna lahkost bivanja* (pogl. 2) opredelil takole: "Ali je teža res strašna in lahkost lepa? /.../ Kaj torej izbrati? Težo ali lahkost? /.../ Najtežje breme je obenem podoba najgloblje življenjske dovrčitve. Težje ko je breme, bližje zemlji je naše življenje, bolj je stvarno in resnično. Nasprotno, čista odsotnost breme na dela človeško bitje lažje od zraka, da lahko poleti, se oddalji od zemlje, od zemeljskega bivanja, da je le še na pol resnično in so njegovi gibi tako svobodni kakor tudi nepomembni. /.../ Ena sama stvar je gotova. Nasprotje težek-lahek je najbolj skrivnostno in najbolj dvoumno od vseh nasprotij." Izbira sadu z drevesa spoznanja je bila izbira lahkotnejše poti. Spoznanje, ki ga prinaša sad z drevesa spoznanja, je učinkovitejše, obsežnejše, jasnejše in tlakuje pot človeka z lahkostjo, ne prinaša pa življenja. Nemški romantični pesnik Friedrich Schlegel (1971, 300) je zapisal, da je bila zapeljiva kača iz najditeljica prvega silogizma. Racionalizem, ki ga beseda "silogizem" ponazarja, je spoznanje, ki je slepo za breme življenja. Predstavlja krajšo, lažjo pot. Ta pot, razbremenjena življenja, pa po prepričanju svetopisemskega pisatelja vodi v smrt. Podobno odkriva sv. Pavel, da se od življenja ločeno spoznanje ne more izogniti "napihovanju" in dodaja: "Če si kdo domišlja, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor bi bilo treba spoznati. Če pa kdo ljubi Boga, ga je on spoznal" (1 Kor 8,1-3). Pred nenehno preizkušnjo padca ni samo svet; skušnjava ogroža tudi spoznanje v njem samem. Ljubezen do Boga pa je po Pavlu moč ozdravljenja, ki spoznanju vrača moč pravega spoznanja.

Heideggrova teza, da svet usmerja skušnjava in zato svet človeka nenehno skuša, je po izvoru avguštinska. Heideggrova zgodnja misel je v marsičem prevod avguštinske teo-

logije v jezik eksistencialne filozofije. To velja tako za pojem skušnjave kakor za pojem skrbi (Greisch 2000, 219-251). Za sv. Avgušтина je svet nenehna skušnjava, da se človek v njem izgubi in odtuji samemu sebi, splošči in razvojeni «defluxus». Naštevajo različne skušnjave: poželenje mesa «concupiscentia carnis», požljivost oči «voluptas oculorum», sla po védenju «libido sciendi» ali hotenje po uveljavitvi «ambitio saeculi». Vse te skušnjave človeka vlečejo v svet, ga delajo raztresenega in ga odtujujejo njemu samemu. V *Božjem mestu* (14, 28, 1), kjer govori o dveh mestih – zemeljskem in nebeškem –, je Avguštin logiko sveta razložil tudi s pojmom "ljubezni do sebe". Za razliko od "ljubezni do Boga", na katerem temelji Božje mesto, temelji zemeljsko mesto na egoistični "ljubezni do sebe". "Dve ljubezni sta ustvarili dve mesti: zemeljskega je ustvarila ljubezen do sebe «amor sui», ki gre vse do prezira do Boga; nebeškega pa ljubezen do Boga «amor Dei», ki gre do prezira do samega sebe."

Zdravilo proti skušnjavam sveta je *skrb* «cura», ki ohranja življenje neokrnjeno in pristno. Prav tako je Avguštin poudaril, da resnica prebiva v notranjosti človeka (*De vera religione* 49, 72). V nasprotju z resnicami sveta, ki so za življenje slepe, je opozarjal na trdo delo, ki do resnice vodi po poti življenja in preiskovanja svojega jaza. Odrešilna spoznanja niso ločena od življenja, človek pa jih pridobi v "potu svojega obraza". "Trudim se s samim seboj: postal sem si nehvaležna gruda in vzrok obilnega znoja," je zapisal v svojih *Izpovedih* (10, 16, 25). Spoznanje, ki ga vodi skrb za življenje, je resda polno napa, a vodi do resnic, ki so za življenje temeljne in jih ni mogoče pridobiti iz sveta. Zato Avguštin spodbuja: Ne hodi ven! Noli foras ire! Še pred njim je po tej poti šel apostol Pavel, ki je notranjega človeka postavil pred zunanega. Za razliko od zunanjega človeka, ki "razpada, se naš notranji iz dneva v



Jožef Muhovič: *Pieta*, 1995-2001, olje na ponjavi, 274 x 390 cm.

dan obnavlja” (2 Kor 4,16). Zato se je treba “utrditi v notranjem človeku” (Ef 3,16). Kakor grška filozofija pred njim je bilo tudi krščanstvo usmerjeno navznoter, k notranjemu jazu, h krepostim. V tem je videlo skrb za osebno rast, za kreposti, za osebno identiteto, za svojskosti, za tisto, kar me dela nenadomestljivega in ostaja skrito pred lučjo sveta. Nasprotno, novi vek je kljub močnemu razmahu subjektivizma ta notranji svet pozabil in prenesel težišče navzven, na spoznavanje sveta, na naravoslovne znanosti. To je tudi pomen besede *saeculum* v latinščini: “zunanji čas”, “zunanji svet, v katerem živimo”.

Krščanstvo in sekularizacija

Doslej smo poskušali prikazati usodo kulture z vidikov, ki življenje delita na notranjost in zunanost. Moderni svet je izbral zunanost in pozabil notranjost. Tako je človek postal funkcija zunanjega sveta in njegovega tehnično-znanstvenega razvoja. Slednji je postajal čedalje hitrejši, družba pa vedno bolj uniformna in brezimna. Življenje, intima, ki sodi v

človekovo notranjost, se je vedno bolj selilo v zunanost, v areno sveta. Poleg notranjosti je človek vedno bolj izgubljal tudi odnos do presežnega. Novoveški razum si je za cilj postavil razložiti svet iz sveta, človeka iz človeka. Kriteriji sveta so postali tudi merilo za vrednotenje človekove notranjosti.

Sodobna kultura je posledica tega procesa sekularizacije. Sekularizacijo pa je – kakor je poudaril protestantski teolog Friedrich Gogarten in za njim mnogi drugi, med njimi Rémi Brague (2003) – sprožilo krščanstvo. Za razliko od predkrščanskih kultur je krščanstvo naredilo jasno razmejitev med področjem sakralnega in področjem profanega, tj. med svetim in svetnim, ne da bi zapadlo v dualizem. Spomniti se velja kristoloških sporov v začetnih stoletjih krščanstva. Kalcedonski koncil (leta 451) je definiral nauk o “hipostatični uniji”, tj. resnico, da sta v isti osebi Jezusa Kristusa *nepomešano* navzoči dve naravi, *človeška* in *božja*. Predkrščanske kulture niso poznale jasne ločnice med svetnim in svetim; sveto in svetno sta se v njih pre-

pletala v eno, edino področje življenja. Evan-geljski nauk o učlovečenju božjega Sina pa takšen pogled na življenje preseže. Sveto, ki je po poganskem prepričanju razpršeno po naravi, je v evangelijskih osredotočeno v osebi Jezusa Kristusa. Edino Jezus Kristus je Bog. Gregor Nazianski (PG 36, 313b) je to spoznanje o osredotočenju božjega in svetega v osebi Jezusa Kristusa povzel v misel: "Beseda se je zgostila." Božje ni več razpršeno po prostoru in času, ampak je zgoščeno, zbrano, osredinjeno v osebi Jezusa Kristusa. S tem svet ne velja več za nekaj svetega, postane avtonomen in razpoložljiv. Ker ni več podrejen magičnim, skrivnostnim, nadsvetnim silam, ga je mogoče začeti razlagati iz njega samega. To je eden temeljnih pogojev za razvoj znanosti.

"Odčaranje" sveta (Entzauberung), kakor je ta obrat poimenoval sociolog Max Weber, je sprožilo proces sekularizacije. "Odčaranje" odreši tudi človeka: nad njim ne bedi več skrivnostna sila neznanih magičnih sil in usode. Še pri stoikih, helenističnih filozofov, ki so veljali za racionaliste, je zavest usode prevladujoča: "Če boš privolil, te bo usoda vodila; če ne, te bo prisilila" (Seneca, *Ep.*, 107, 11). Celó v najgloblji notranjosti vlada nad človekom usoda: "Naša notranja dejanja so le izpeljana iz tistega, kar naklepa usoda" (Arnim II, 272, 25). Krščanstvo pa človeka osvobodi, da lahko deluje v skladu s svobodno izbranimi cilji. Začetke takšnega notranjega osamosvajanja je mogoče najti že v grški filozofiji, resnično avtonomijo pa svet in človek prejmeta šele z jasno ločitvijo naravnega in nadnaravnega, svetnega in svetega v evangelijskih.

Kršćanstvo širitve svobode in avtonomije ni razumelo kot nekaj, kar bi bilo z njim v nasprotju, ampak kot uresničevanje evangelijskega projekta, ki izhaja iz nauka o učlovečenju božjega Sina. Ta nauk ima svoj temelj v sporočilu, da se Jezus Kristus ni "oklepal

svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem" (Flp 2,6-7). Dogodek božjega učlovečenja je temeljni kamen avtonomije človekove osebe in zemeljskih stvarnosti. Novoveška ideja o ločitvi Cerkve in države je le izpeljava tega nauka. Dovolj se je spomniti Jezusovega naročila, da je treba "dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22,21; Mr 12,17; Lk 20,25). Za razliko od drugih religij, ki ne ločujejo med svetnim in svetim, je Cerkev na Zahodu to ločnico med svetnim in svetim nenehno ohranjala, kar se je kazalo v nenehni napetosti med Cerkvijo in svetno oblastjo. Ta napetost je posledica temeljnega dejstva, da se ti dve oblasti na Zahodu nista zlili v eno, ampak sta v skladu z Jezusovim naročilom ohranjali avtonomijo vsaka na svojem področju. Po prepričanju Roberta Schumana (2003, 45), enega od očetov sodobne Evrope, je prav ta napetost omogočila nastanek novoveške demokracije in tudi zagotavlja njeno prihodnost: "Demokracija bo ali krščanska ali pa je ne bo."

Sekularizacija ima torej svoj temelj v ločevanju med področjem svetega in področjem svetnega. Ta ustvarja med obema področjema dinamično napetost, ki je v zgodovini tega odnosa dobila tri izrazitejše oblike, odvisne od vsakokratnih zgodovinskih in političnih razmer. Prvi dve obliki sta neuravnoteženi, tretja pa temelji na vzajemnosti.

1) Prvi model po vzoru predkrščanskih kultur dopušča prepletanje obeh področij in prevlado enega nad drugim. Takšno prepletanje, ki ni v skladu z Jezusovim naukom, da sta svetna in verska oblast avtonomni vsaka na svojem področju in na svoj način, ogroža avtonomijo enega in drugega področja. Takšno pomešanost najdemo v bizantinskem cezaropapizmu ali v občasnem prepletanju "trona in oltarja" na Zahodu.

2) Za drugi, sekularistični model pa je značilen dualizem, ki religijo izključuje iz javnega življenja kot moteči in odvečni tujek. Ta model nekateri označujejo kot bojeviti sekularizem s koreninami v radikalnem razsvetljenstvu. Ta model ni ostal zgolj na ravni teorije, ampak se je uresničil v nekaterih novoveških evropskih političnih sistemih. Religiji je odrekal upravičenost, zanimal je avtonomijo njenega epistemološkega statusa, jo razglasil za nadomestek, ki prikriva človekovo odtujenost (nevednost, zabloda, prevara, zaostalost itd.), in ji napovedal izumrtje takoj, ko bodo pomanjkljivosti in odtujenost odpravljene. "Prihodnost, h kateri se religija razvija, je izginotje. /.../ Vera v nadnaravne moči je obsojena, da bo po vsem svetu izumrla kot posledica vedno večje ustreznosti in razširjenosti znanstvenega védenja" (Wallace 1966). Takšen negativen, izključujoč odnos do religije je bil posledica razsvetljenske filozofije, ki je pot do resnice videla le v čistem, teoretičnem, znanstvenem razumu. Razsvetljenje je takó ukinilo bogastvo izrazov, prek katerih se resnica razodeva. Ta model je imel v zadnjih desetletjih tudi najmočnejši vpliv na slovensko stvarnost. Med posledicami, ki jih je prinesel s seboj, je bilo tudi oblikovanje enoumnega miselnega prostora in iz njega izhajajočih totalitarnih sistemov 20. stoletja. Ta obrat, do katerega je pripeljalo razsvetljenje, je politični filozof Jürgen Habermas (2006, 7; II) označil za "iztirjeno sekularizacijo" oz. "iztirjeno modernizacijo". Po njegovem prepričanju je sekularizacija prestopila svoje meje in zavila v smer, ki je bila za zahodno in globalno kulturo usodna. Z izključitvijo religije in njenih moralnih norm iz javnega prostora se je ustvarila možnost, da je tudi na področje politike prodril vpliv neoliberalizma in ogrozil demokracijo.

Porušenje ravnotežja je imelo za posledico patološke oblike religije in politike.

3) Tretji model, ki ga predlaga Habermas, vzpostavlja primerno ravnovesje med sekularno družbo, ki se utemeljuje avtonomno, in religijami, ki sekularni družbi prinašajo potrebne podlage za normalno delovanje. Ta model opiše Habermas (2006) kot "vzajemni in dopolnjujoči se učni proces" in je značilen za sodobno, post-sekularno družbo.

K tretjemu modelu se bomo vrnili v sklepnem delu našega razmišljanja, tu pa bomo sedaj izpostavili nekaj značilnosti drugega, sekularističnega modela, ki ga zaradi njegovega močnega vpliva v preteklosti slovenski duh še vedno ni povsem prerasel.

Sekularizem – stranpot v evropski kulturi

Sekularizacija ima svoje temelje v evangelijskem nauku, ki naglašava avtonomijo človeka, zemeljskih stvarnosti in svetne oblasti. S tem, da je sprožilo sekularizacijo kot proces odčaranja sveta, je krščanstvo ustvarilo okvire, znotraj katerih se je že v antiki začel oblikovati nov tip kulture, na katerem je v srednjem veku zrasla kulturna in družbena tvorba, imenovana Evropa. Krščanstvo je zahodnemu izročilu dajalo močan pečat vse od cesarja Konstantina, ki je leta 313 po Kr. z milanskim ediktom ustavil preganjanja kristjanov, in cesarja Teodozija, ki je leta 380 po Kr. razglasil krščanstvo za uradno religijo rimskega cesarstva. Na konstitutivno vlogo krščanstva v evropskem kulturnem izročilu je v pismu evropski škofovski sinodi pred leti opozoril Romano Prodi, takrat predsednik Evropske komisije: "Evrope ni mogoče dojeti, če pozabimo na njen spomin. In v njenem spominu je stalen odtis krščanstva" (9. oktobra 1999). Krščanstvo je kakor mavrični lok povežalo ta časovni interval – od Konstantina do sodobne, razkristjanjene Evro-

pe – v enoten miselni, kulturni in doživljajski prostor. Brez evangelija bi bila današnja – ne samo evropska, ampak globalna – kultura radikalno drugačna.

Sekularizacija, ki jo je sprožilo krščanstvo, je v poznejšem razvoju privzela cilje, nasprotne prvotnim. Prvotni cilj sekularizacije je bila promocija človekovega dostojanstva. Krščanstvo opozori, da človek ni sredstvo narave, ampak njen cilj. "Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote" (Mr 2,27). Takó je človek v razmerju do narave postajal vedno bolj svoboden. Sekularizacija ga je osebno osvobajala. To videnje pa se je z razsvetljenstvom spremenilo. Že racionalizem je v začetku novega veka dal razumu prvenstvo pred drugimi spoznavnimi možnostmi, razsvetljenstvo v drugi polovici 18. stol. pa je šlo še dlje in ga razglasilo za edino veljavno normo delovanja in verovanja. To je privedlo do kopernikanskega preobrata v zahodni misli. Avtonomija, ki jo je krščanstvo že izkazalo človeku, dobi tu še bolj radikalno vlogo. Bog ni več človekov sogovornik, ampak zgolj ideja, ki služi človeku v njegovih miselnih procesih. Ideja Boga nič ne pove o obstoju Boga; je le sredstvo, ki usmerja misel. Misli ne omejujejo več zunanje meje, postane brezmejna, avtonomija in svoboda človeka še radikalnejši. Tu zdrsne poudarek s človekovega dostojanstva na njegovo svobodo. Cilj, ki mu razsvetljenstvo sledi, ni dostojanstvo človekove osebe, ampak svoboda. Po evangelijskih merilih naj bi svoboda človeku služila, razsvetljenstvo pa postavi človeka v službo svobode. Moderni človek bo odslej iskal svobodo zaradi svobode. Iz tega iskanja so se razvile radikalne, fundamentalistične oblike razsvetljenstva.

Kaj je ta novi okvir pomenil za religijo? "Razsvetljenski fundamentalizem," pravi Habermas (2008, 8), "se bori za barvno slepo politično inkluzijo vseh državljanov ne glede na njihov kulturni izvor ali pa versko pripad-

nost. Ta stran opozarja pred posledicami politike identitete, ki bi pravni sistem preveč odprl zaradi ohranitve svojskosti manjšinskih kultur. Iz tega laičnega zornega kota se religijo razume kot izključno privatno zadevo." Zagovorniki razsvetljenjskega fundamentalizma – "sekularisti" (Habermas) oziroma "militantni sekularisti" (Blair 2008, 20) – v imenu enakosti ukinjajo "svojskost", "identiteto" posameznika ali skupine in s tem pluralnost in različnost v javnem prostoru. Temelj družbene enakosti vidijo v uniformnosti, tj. v enakosti brez različnosti, sredstvo ureničevanja enakosti pa v uravnilovkah. Ukinjanje različnosti seveda ustvarja enoumne politične sisteme, gotovo pa je, da uniformna, slepa enakost ni skladna z idejo pravičnosti. Boginja *Iustitia*, ki je simbol prava, nima le zavezanih oči, da bi nepristransko – ne glede na osebo – delila vsakemu enako, ampak ima v rokah tudi tehtnico, simbol preudarnosti in odgovornega razmisleka, ki pretehta vsak posamičen primer. Uniformizem, ki ga militantni sekularizem pristransko uveljavlja, zato ni zmožen uveljaviti pravičnosti v javnem prostoru.

Temeljna iluzija sekularistov je vera, da je nevtralnost, iz katere izpeljujejo družbeno enakost, v javnem in političnem prostoru možna. A takšne nevtralne točke ni. Po prepričanju Lewisa (1986, 44) je vsaka točka sveta mesto hude borbe med dobrim in slabim. "V svetu ni nevtralnega mesta; vsak kvadratni centimeter, vsako sekundo terja Bog zase in jo – njemu nasproti – terja zase satan." Zato ni nevtralne držę; tudi če se nekdo izbire vzdrži, že izbira, nekoga podpira proti drugemu, nekaj dopušča proti nečim drugim itd. Podobno kakor tudi med barvami ni nevtralne barve; vse so zgolj barve. In če bi kdo za nevtralno razglasil sivo, bi bilo to dejanje rezultat njegove poljubne izbire: tudi siva ni nič manj barva kakor vse ostale. Tako tudi ideja, ki razglašā religijo za privatno zadevo, ni nevtralna.

Je rezultat odločitve *nekoga, enega* med *mno-gimi*. Ideja, da religija ne sodi v javni prostor, ne zasluži nobene prednosti pred njej nasprotno idejo o tem, da religija sodi v javni prostor. Razsvetljenski fundamentalizem, ki je izključil religijo iz javnega prostora, da bi omogočil enakost, svobodo in bratstvo, je v resnici prinesel rezultate, nasprotne načrtovanim ciljem. Odprl je pot enoumju, ki se je že v drugi polovici 19. stol. začelo širiti v obliki različnih izključujočih ideologij (na primer scientizem, darwinizem, sociologizem, psihologizem) in je postopoma ustvarilo pogoje za nastanek političnih totalitarizmov v 20. stol.

S padcem političnih totalitarizmov se je končalo le politično, ne pa kulturno enoumje. Že Aldous Huxley je leta 1946 v predgovoru k ponatisu svojega romana *Krasni novi svet* napovedal, da novi totalitarizmi ne bodo spominjali na stare. "Vladanje s pendreki in strelskimi vodi, umetno povzročeno lakoto, množičnim zapiranjem in izgoni ni le nehumano, ampak dokazano neučinkovito – in v dobi visoke tehnologije je neučinkovitost greh zoper Svetega Duha." In k temu Huxley dodaja: "Propaganda je najučinkovitejša takrat, ko česa ne stori. Resnica je sicer čudovita, zamolčana resnica pa je s praktičnega stališča še veliko učinkovitejša" (Huxley 2003, 253-262). V sodobni neoliberalni družbi je zamolčana resnica ta, da se pod videzom skrajno svobodnega človeka skriva nemočen ujetnik močnih, nevidnih interesov, ki ga z "nevidnimi nitkami" vodijo močnejše in zanesljiveje, kakor so vodili človeka nekdanji totalitarni sistemi. Sodobni totalitarni sistemi delajo življenje vedno lažje, bolj urejeno, učinkoviteje; vse "funkcionira"; zagotavljajo visoke materialne standarde. Učinek, ki ga v človeku ustvarjajo, je "sreča", a ta sreča je zgolj zunanji okvir brez vsebine. Takšna funkcionalna, zgolj zunanja sreča je navidezna. Huxley je pravilno napovedal, da bo v teh-

nično in znanstveno visoko razviti prihodnosti človek srečo razumel v takšnem okrnjenem, funkcionalnem smislu kot zadovoljstvo, ki izvira iz zunanjega udobja. Že Demokrit (DK, fr. 171) pa je vedel, da je prava, resnična sreča notranja, duševna, in ne materialna kategorija: "Sreča ne domuje v lastništvu čred in zlatu; domovanje srečnosti je v duši." Po Huxleyevih napovedih naj bi v prihodnosti notranjo, duševno srečo, ki temelji na samouresničevanju in kreposti, nadomestila zunanja, funkcionalna sreča, ki z notranjo krepostjo nima nič skupnega. Sreča postane takó merljiva z vatli zunanjih življenjskih standardov. Samo v njih vidi sodobni človek vir sreče. Ko izgubi notranji prostor osebne svobode in odločenosti, postane človek lahko vodljiva funkcija zunanjih okoliščin. Ta napoved se danes uresničuje. V opoju zunanje svobode je človek slep za dejstvo, da njegove notranje odločitve niso njegove, ampak jih vlečejo nevidne niti neznanih sodobnih diktatorjev. Besede z grafito opišejo takšnega človeka kot "zadovoljnega sužnja", ki je nezmožen za demokracijo. V zameno za visoke materialne standarde se odreče notranjosti in kreposti, svetu vrednot, svetovno-nazorskih in etičnih prepričanj. Takšen človek brez korenin je brez imena, obenem slehernik in nihče, in dela, kar "se dela", govori, kar "se govori", misli, kar "se misli" itd.

To stanje sodobnega duha je papež Benedikt XVI. lucidno povzel v besedah "diktatura relativizma". Relativizem se odpoveduje razločevanju. Reči, da je vse relativno – to beseda "relativizem" tudi pomeni –, je isto kakor reči: "Vse je vseeno". Nič se od ničesar ne razlikuje. Med "A" in "ž" torej ni nobene razlike; "A" je tudi "ž" in "ž" je "A". Še več, ker je vse vseeno, je lahko "A" celo "ne-A". Relativizem se torej odpoveduje temeljnim miselnim načelom, kakor sta načeli identitete ali protislovja. Če je mišljenje zmožnost razločevanja, je relativizem odpo-

ved tej zmožnosti. Iz tega sledi pomešanost vsega z vsem, ki dopušča, da ima vsak enako prav, tako tisti, ki trdi "A je A", kakor tisti z nasprotno trditvijo, da "A ni A". To je pomen stavka: "Vsak ima svojo resnico." Nadalje to pomeni, da ni razlike niti med resnico in neresnico niti med dobrim in zlim. Čemu torej še etika, nauk o razlikovanju med dobrim in zlim? Ta postane odvečna, nepotrebna. A ne pozabimo, da prav etični in religijski čut za dobro, ki postavlja dobro nad slabo in moč zakona nad zakon moči in džungle, človeka dela človeka in ga ločuje od živalskega naturalizma, ki deluje nagonsko. Etični in religijski čut pa človeka postavlja pred ogledalo vrednot, kakor so dobro, ljubezen, upanje, Bog itd. S tega zornega kota lahko človek vrednoti svoje življenje in delovanje. Brez možnosti, da pogleda nase skozi oči Boga, drugih ljudi ali kultur, bi izgubil kulturo in ostal ujetnik slepega naturalizma v kraljestvu gonov.

Kulturni analitiki (Gauchet 2008, 8; Henry 1987) ocenjujejo, da je zahodna kultura na nekaterih področjih že doživela zlom in zdrsnila v nekulturo, v barbarstvo. Zdrs v nekulturo – dekulturnacija – je posledica nezmožnosti, da bi človek pogledal nase skozi oči drugega in drugosti. S tem opušča visoke kulturne, religijske in etične standarde, ki jih je ustvarila zahodna civilizacija. Nasprotno, vrednotenje samega sebe skozi oči drugega in drugosti ga dela kritičnega do sebe, rešuje ga subjektivizma in naturalizma ter usposablja za spoznanje resnice. Nekritičnost v razmerju do sebe vodi v drugo smer, v narcisizem, v voluntarizem, nezmožen razlikovati med resnico in neresnico, dobrim in zlim. To omogoči pospešeni materialni razvoj, zapira pa vrata v svet duhovne kulture.

Naturalizacija sodobnega življenja je posledica dveh prevladujočih silnic v razvoju modernega sveta. Ena se je razvijala v smer enoumja in totalitarizma, druga v smer re-

lativizma in individualizma. Nespoštovanje in zavračanje resnice je bil njun skupni izvor. Ker eno-umje ne prenese kritičnosti, je tudi mišljenje v enoumju nepotrebno, odvečno; nasprotno, zaželeno je "ne-umje". "Ne-umje" je prav nezmožnost razlikovanja, ki prinaša s seboj relativizem. Totalitarno enoumje in individualistični relativizem sta torej le dve plati ene in iste medalje. Ker enega ni brez drugega, je tudi prehod iz enega v drugega nenaden in samoumeven.

Odpovedati se resnici pa pomeni odpovedati se "svetlobi", v kateri spoznavam samega sebe in svet. Zavest identitete in avtonomije, ki jo človek ima, izhaja iz zavesti o zmožnosti spoznanja resnice. Nasprotno, izrazi, kakor sta "konec človeka" (J. Derri-da) ali "ukinitve človeka" (C.S. Lewis), razodevajo nemoč, ki jo doživlja človek ob izgubi identitete in avtonomije. Nad takšnim izkoreninjenim "človekom" zlahka zavлада sodobna ekonomistično-potrošniška tiranija, ki izgubljeno notranjo avtonomijo, svobodo in osebno dostojanstvo nadomešča z zunanjo, funkcionalno, zgolj navidezno ali virtualno srečo. V tem je skrivnost paradoksne diktature, ki jo je napovedal Huxley. Vnaprej je videl, da bo z zunanjim zadovoljstvom in svobodo, ki ju človeku ponuja, sodobna diktatura v človeku uničila notranjo svobodo, ko bo obenem v njem uničila notranjega človeka, občutek za osebno dostojanstvo, zmožnost samorefleksije in samokritike.

Parola "Vsi drugačni – vsi enaki" na spreten način izraža prav paradokсно stanje sodobnega duha: poplavo zunanje drugačnosti in uniformiranje notranjega človeka. Prvi del parole "vsi drugačni" razglša pravico vsakega do drugačnosti. Te pravice ni mogoče nikomur odrekati. Drugi del parole "vsi enaki" pa razveljavlja pravico do kritike in tiste, ki kritično razmišljajo o eni ali drugi obliki drugačnosti, razglša za nestrpne, kakor da bi slednji ne imeli pravice do drugačnega miš-

ljenja. Torej, "Da!" zunanji drugačnosti, "Ne!" miselni drugačnosti. Parola je torej propagandni trik neoliberalizma. "Vsi enaki" ne pomeni drugega kakor enakomiselnost, brezimnost, ki v zgodovini človeka še nikoli ni tako triumfirala kakor danes: sosed ne pozna sosed, človek je tujec samemu sebi. Triumf lahkosti na vseh področjih življenja – od lahkotnih medijskih vsebin, ki v vrtničkem toku vsrkavajo vase vedno širše množice, do "umetniških" performansov – izraža kruto resnico: sodobni človek je na begu pred svojo notranjostjo, pred samim seboj. Poplaval zunanji oblik drugačnosti je le zunanja stran notranje uniformnosti, ki jo prazne kulturne vsebine le še utrjujejo in regenerirajo. Te notranje pustošijo duha, ga praznijo, delajo neprepoznavnega samemu sebi in nezmožnega za kreativno ustvarjalnost. Duhovno "kreativnost" so nadomestili performansi, nenasitno in brezmejno iskanje različnosti zaradi različnosti, ki so zunanji izraz notranje nemoči. Res je, tolikšne drugačnosti svet še ni poznal, žal pa ta poganja na pogorišča notranjega človeka. Takšen človek, "produkt" sekularizma, je človek, ki ga je svet vsrkal vase in oblikoval po svoji podobi. Vzel je le njegovo horizontalno razsežnost, vertikalno – njegovo odprtost do transcendentnega, drugega in skrivnostnega – pa je razglasil za odmrli ud, ki je v procesu evolucije opravil svojo vlogo in ga prihodnost ne bo več potrebovala.

Evangelij – možnost nove renesanse

Zahodna kultura se je začela v antiki z velikimi duhovnimi uvidi, ki veljajo za klasično, tj. za neizčrpna spoznanja o veličini človeka, skrivnosti njegovega bivanja, lepoti njegovega poslanstva. Z ugotovitvami o "koncu človeka", o "izbrisu človeka", o nesmislu bivanja stopa danes taisto izročilo na nasprotni breg. Opisane figure sodobnega duha, kakor so individualizem, egalitarizem, anonimnost

ali formalizem, ki kulminirajo v medijskem senzacionalizmu in škandalizmu, imajo – se zdi – nekakšno vlogo pogrebcev tega izročila. So njegov izraz, obenem ga regenerirajo in utrjujejo.

Sekularizacija, ki jo je v zahodnem izročilu sprožilo krščanstvo, je omogočila, da sta stvarstvo in človek v tem izročilu dobivala vedno večjo avtonomijo. Z avtonomijo se je širilo področje človekove svobode, raslo je število pridobljenih pravic, večal se je čut za humanistično kulturo s poslušom za človekovo dostojanstvo in izjemnost. Eksistencializem in personalizem, ki sta se razvila v 19. in 20. stol., pričata o izjemnem občutku, ki ga je zahodno izročilo razvilo v odnosu do človeka. A to je le en, šibkejši vidik kulturnega razvoja Zahoda.

Druga pot je šla v nasprotno smer in je v ljudski kulturi prevladala. Vedno večja avtonomija je prerasla v mit o napredku, ki je postal malik modernega sveta. Z "odčaranjem" sveta je krščanstvo naravi odvzelo njen sakralni značaj in češčenje z narave preneslo na osebo Jezusa Kristusa. Tako se je razmerje narava-človek obrnilo v prid človeka. V zavesti, da ni njen gospodar, ampak le upravitelj, je človek začel svobodneje upravljati z naravo. V novem veku pa se je človek razglasil tudi za "gospodarja in lastnika" narave (Descartes, *Razprava o metodi*, VI). Iz želje po posesti sveta je razsvetljenstvo naredilo za svoj glavni cilj svobodo zaradi svobode, avtonomijo zaradi avtonomije. V nasprotju z evangelijskim projektom sekularizacije, ki si je postavil za cilj promocijo človekovega dostojanstva, postavi razsvetljski model sekularizacije avtonomijo in svobodo nad človeka in ga jima podredi. Moderni razvoj, katerega pot je vodila prek individualizma in totalitarizma, je končno privedel do sodobne diktature svobode, ki je svobodo porinila do skrajnih, nesmiselnih meja. V duhu takšne, diktatorsko uvedene svobode si sodobni člo-

vek vrtoglavo izmišlja nove in nove oblike drugačnosti, ki so v nasprotju z naravo človeka in z vrednotami, ki so sad življenjskih spoznanj tisočletnih izročil. "Diktatura svobode" je figura, ki najgloblje in najširše določa sodobnega globalnega duha.

Iz zahodne kulture lahko izluščimo dva principa, ki sta – ne da bi se po naravi izključevala – bila postavljena v antagonistični vlogi: dostojanstvo človeka in svoboda človeka. Ni dostojanstva brez svobode in ni svobode brez dostojanstva; drug drugega omogočata in vsebinsko izpopolnjujeta. Toda, svobo-

da zaradi svobode, ki je postala malik in gibalno modernega razvoja, je porušila razmerje med dostojanstvom in svobodo. Svoboda je razširila svoj prostor na račun dostojanstva in iz njega tudi ni več črpala svoje vsebine. Svoboda sodobnega duha je zato največkrat vsebinsko prazna. Sodobni človek ima svobode na pretek, a ne ve, kaj bi z njo počel. V tem je izvir krize smisla.

Smer razvoja, ki je privedla v sodobno krizo smisla, ni naključna. Tudi njen začetek je treba iskati pri izviru sekularizacije, v krščanstvu. Krščanstvo je religija svobode. Iz-



Jožef Muhovič: *Nokturno*, 2001, olje na platnu, 390 x 274 cm.

haja iz avtonomije človeka. Človeku nalaga na njegova pleča breme svobode, odgovornost za njegovo eksistenco in poslanstvo. V tem je tudi dostojanstvo človeka. Samo kot svobodno bitje lahko človek v polnosti uresničuje svoje dostojanstvo, enkratnost in nepovojljivost, bogupodobnost. Svoboda pa ne bi bila svoboda, če ne bi v sebi nosila možnosti izbire, odklona, padca, nesmisla, poti, ki vodi v smer, nasprotno od smisla bivanja. Še več, svoboda je toliko bolj svoboda, kolikor močnejša je skušnjava, navzoča v njenem samem bistvu. Močnejša ko je skušnjava, ki jo nekdo premaga, večji je dokaz o tem, da je svoboden.

Zdi pa se, da je moderna kultura svobodo začela dojemati v sprevrženem smislu: ne kot najvišjo možnost uresničevanja človekovega dostojanstva, ampak kot upravičenost do brezmejenosti. Ta ideja se je izkristalizirala v liberalističnem načelu "laissez faire, laissez passer". V skladu s tem načelom lahko svoboda širi svoj prostor do vseh skrajnosti. Prepovedano ji je le eno: prizadeti drugo svobodo. To širjenje svobode pa je sledilo najbolj notranji logiki svobode, ki hoče biti povsem svobodna, tudi svobodna od dostojanstva. Ta logika je šla vrtinčasto v smer lažje izbire. Posledica tega razvoja pa je bila izčrpanje kulturne substance, tj. dekulturnacija ali zdrvs v novo barbarstvo. Z drugimi besedami: človek stoji v svetu, oropan kulture, ki je rezervoar življenjskega smisla in omogoča preživetje človeka.

Po načelu, da se pridobljenih pravic ne odvzema, se tudi moderni človek svojim pravicam ne bo odrekel. Zgodovina je ireverzibilen proces, ki ga ni mogoče obrniti nazaj. To pa še vedno ne pomeni, da je pot dokončno zaprta in zapečaten. Duh preseneča s svojo iznajdljivostjo in zmožnostjo, da premaga tudi najbolj brezizhodne situacije.

Kultura je nastala iz prepovedi, iz upora naravi in naravnemu teku stvari. Na tak-

šnem upor, strnjeno povzetem v desetih božjih zapovedih, temelji zahodna civilizacija: Ne ubijaj! Ne prešuštvuj! Ne kradi! ... (5 Mz 5). Prepovedi so temelj kulture. Od prepovedi, ki človeku pravijo "nimaš pravice, da ...", je šel razvoj k pravicam, ki mu dovoljujejo, da nekaj stori ali opusti ("imaš pravico, da ..."; "imaš pravico, da ne ..."). Vrhunec pa je ta razvoj dosegel v času razsvetljenstva s padcem še zadnjih omejitev, ki jih je imela svoboda posameznika v Bogu in naravi. Svoboda tu postane cilj sama sebi in se ne sprašuje več po smislu, po "čemu?" pravic, ki jih zahteva v vedno večjem obsegu. V tem je tudi izvir pospešenega, a etično in politično nekontroliranega tehničnega in družbenega razvoja, pred katerim človek nemočno stoji. Ob vsem tem je moderni človek pozabil na dolžnosti. Izgubil je občutek zanje.

Če je vzrok sodobne krize v brezmejnem širjenju svobode in pravic, je odgovor na krizo v "kulturi dolžnosti". Govoriti o dolžnostih ne pomeni zavrteti kolesa zgodovine nazaj k prepovedim. Dolžnost ni prepoved. Dolžnost je nadgradnja pravice; pomeni postaviti pravico drugega pred mojo pravico. To mi pravi: "Nimam pravice, da ne bi ..." Res je, da ima dolžnost navzven podobno obliko kakor prepoved "nimam pravice, da ...". A ta prepoved ima svoj smisel: med mnogimi pravicami, ki so mi na voljo, mi pomaga izluščiti tisto, ki je najpomembnejša in je nimam pravice opustiti. Tu je prepoved v službi tiste pravice, ki je nimam pravice opustiti. Dolžnost mi vелеva, da nimam pravice, nečesa ne storiti. Z drugimi besedami: storiti moram nekaj za ...: za sočloveka, zase, za naravo, za Boga itd. In če pogledamo še globlje v naravo dolžnosti, vidimo, da dosega svoj smisel le v luči evangelija. Kjer gre za prave, resnične dolžnosti, človek ugotavlja: "Še premalo sem naredil." To je evangelijska zavest o tem, da dobro ne pozna meja, da dobrega ni mogoče konsumirati in izčrpati. Pra-

vico do "delati dobro" je pred pravico do "prepuščati stvari njihovemu naravnemu teku". To je logika, ki gre v smer, nasprotno od tiste, v katero je šel moderni politični razvoj, ki je z vsččnostjo širil prostor svobode in pravic na račun dolžnosti, dokler se duh ni iztrošil v sodobnem nihilističnem brezpup. Razvoj, ki je šel v smer lažjega in poenostavljenega življenja, je z nihilizmom dosegel tisto točko lahkosti, ki je neznosna.

Krščanstvo je dalo odločilen impulz kulturi svobode, ki se je stopnjevano razvijala v zahodnem izročilu. Nasprotovanje, ki ga je danes deležno s strani sodobnega sveta, ki je iz njega izšel, dokazuje to genealoško povezavo. V razvoju vsakega duhovnega bitja pride trenutek, ko se upre svojemu predniku, se poskuša od njega ločiti, si ustvariti lastno identiteto in se postaviti na samostojne noge. To potrjuje rodovitnost krščanstva. V tem smislu moramo razumeti misel Réneja Girarda: "Krščanstvo je danes grešni kozel svojega lastnega razodetja" (Girard 2004, 247). Ta negativnost, ki jo trenutno Zahod izkazuje do svojega duhovnega izvora, je samoumevna. Obenem dokazuje, da je duh, ki ga je krščanstvo porodilo, živ.

Zdi se, da je Hegel imel prav, ko je zgodovinski proces razložil dialektično s prehajanjem iz ene figure duha v drugo, nasprotno. Brezmejno širjenje svobode in nepregledna množica pravic, ki sta značilna za moderni svet, sta privedla v krizo, ki ima samo en izhod, namreč obrat v smer pravic, ki so kakovostne, ki služijo dostojanstvu človeka in si zaslužijo, da se zanje odločamo. V svojem jedru je takšen izhod evangelijski, ki je več kakor duh dolžnosti in si pravi: "Še premalo sem storil!" Duh evangelija predstavlja možnost nove renesanse sodobne kulture. Odon Vallet, profesor verstev na pariški Sorboni, je možnost nove krščanske renesanse izrazil na zanimiv način: "Če bi bil tip človeka, ki kupčuje z delnicami in obveznicami, bi kupil

krščanstvo. Njegova cena je sedaj nizka, zato – menim – bo porasla" (Allen 2008).

Seznam referenc:

- Allen, John L. 2008. Religion in Europe. *National Catholic Reporter*, 13. 6.
- Arnim, Hans Friedrich August von, in Maximilian Adler. 1964. *Stoicorum veterum fragmenta*. Editio stereotypa editionis primae. 4 zv. Stuttgart: Teubner.
- Blair, Tony. 2008. Vera in globalizacija. *Tretji dan* 37, št. 9/10 (november-december), 14-21.
- Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Girard, René. 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Gogarten, Friedrich. 1958. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit die Säkularisierung als theologisches Problem*. 2. Aufl.. Stuttgart: Vorwerk.
- Gogarten, Friedrich. 1963. *Was ist Christentum?* 3. izd. Göttingen: Vandenhoeck.
- Goldschmidt, Victor. 1963. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. 2. izd. Pariz: P.U.F.
- Greisch, Jean. 2000. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919-1923*. Paris: Editions du Cerf.
- Habermas, Jürgen. 2006. Predpolitične podlage demokratične pravne države? *Tretji dan* 35, št. 3/4 (marec-april), 7-14.
- Habermas, Jürgen. 2008. Dialektika sekularizacije. *Tretji dan* 37, št. 9/10 (november-december), 3-13.
- Heidegger, Martin. 1981. *Gesamtausgabe*. Zv. 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Henry, Michel. 1987. *La barbarie*. Paris: B. Grasset.
- Huxley, Aldous. 2003. Predgovor k izdaji leta 1946. V: *Krasni novi svet*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lewis, C. S. 1986. Christianity and Culture. V: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from Christian Reflections*. New Work: Ballantine Books.
- Schlegel, Friedrich. 1971. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Zv. 19, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil 2. Ur. Ernst Behler. München: Schöningh.
- Schuman, Robert. 2003. *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Wallace, Anthony F. 1966. *Religion. An Anthropological View*. New York: Random House.