

dali zošnúrovať konzumnou spoločnosťou. Ich spoločným menovateľom bola viera v Boha. Viera v Boha dáva človeku, okrem iného, odstup a nadhľad nad vecami, udalosťami i životom. Viera v Boha dáva človeku silu vydať sa svojou osobnou cestou, pretože človek na takejto ceste nie je sám, ale vnútorne kráča stále v rozhovore s Bohom.

Sloboda prerazila hranice a otvorila nám svet a možnosti. Treba sa vydať na skusy. Treba sa učiť všetky možné jazyky a popasovať sa s diaľkou. Pobyt v cudzine dáva každému takisto oslobodzujúci odstup a nadhľad nad vecami.

Každý človek, kdekoľvek sa narodí a kdekoľvek potom žije, svojimi činmi, svojimi myšlienkami, svojou láskou obohacuje svoje prostredie a tým vlastne celý svet. Napriek tomu si však myslím, že ľudia by sa mali vracat' do krajiny, kde sa narodili, a v ktorej vyrástli. Čítal som, že človek by mal žiť v tej krajine, v ktorej jazyku sa mu sníva. V tom vidím nádej pre Slovensko, že ľudia sa doň budú vracat' a obohacovať jeho kultúru všetkým, čo zažili.

A na záver, sme zakotvení kultúrou, jazykom, tradíciou v krajine, ktorá sa volá Slovensko. Jednou zo zákonitostí, ktoré nás sprevádzajú je, že otvorenie sa iným kultúram je pre nás obohacujúce. Pre mňa prirodzeným prekročením našich hraníc je priestor, ktorý môžeme dosiahnuť našou tradičnou trojjazyčnosťou: slovenčinou, nemčinou, maďarčinou (slovenčinou obohatíme takmer všetky slovanské jazyky v okolí a čo sa týka maďarčiny, už dlhšie mám pocit, že by nebolo na škodu, keby sa na školách učila maďarčina ako nepovinný predmet). Pre človeka na Slovensku, ktorý bude v budúcnosti ovládať tieto tri jazyky, bude domovom priestor, ktorý sa už nedá prejsť autom za niekoľko hodín.

Zdá sa mi, že v najbližších rokoch bude Slovensko ekonomicky vypredané. Zachráni sa vtedy, keď bude silné kultúrne a morálne. Na Slovensku je akosi zákonitosťou, že tie podstatné veci robia skôr nadšenci. Verím, že aj dnes sa nájde dosť nadšencov, ktorí budú chcieť žiť a tvoriť v tejto peknej krajine.

F. M. (politik, ktorý by sa mal viac starať o vašu bezstarostnú budúcnosť)

Karol Moravčík — Nakoľko je udržateľné prísne oddelenie náboženstva od modernej liberálnej politiky

Keď sa po roku 1989 začala v našom zemeispisnom priestore utvárať spoločnosť, ktorá dostala prívlastok občianska, a my sme začali hľadať pozitívne príklady rozvíjania takejto spoločnosti v zabeháňých západných demokraciách, mierne ma rušilo len jedno - optimizmus, ktorý naše spoločenské snaženie sprevádzal. Pripomínal mi optimizmus francúzskych encyklopedistov a revolucionárov 18. storočia s ich nekritickou vierou v „rovnosť, bratstvo, slobodu“ pre všetkých.

Bez toho, aby som zabrdol do bohatých nuáns danej problematiky, so všetkým, čo sa v nej odohralo a premyslelo za posledné dve storočia, asi môžem konštatovať, že v poslednom desaťročí sa viac-menej vytriezelo z nediferencovaného víťania „konca dejín“ v zmysle Fukuyamovej tézy o definitívnom víťazstve liberalizmu.

Naopak, boli sme tvrdo konfrontovaní s tragédiami na Balkáne a Kaukaze, s neistým vývojom v mnohých oblastiach tzv. Tretieho sveta, a doma, na Slovensku výdatne zneistení fenoménom mečiarizmu so všetkými jeho dlhodobými dôsledkami. Na tieto trendy reagovala pred časom redakcia K&K uverejnením článku Fareeda Zakariu o náraste neliberálnych demokracií. F. Zakaria vidí problém v tom, že zavádzanie demokratických mechanizmov a pravidiel nesprevádza v mnohých krajinách sveta dostatočne fungujúca existencia liberálnych inšancií: nezávislého súdnictva, rozvinutého tretieho sektora, kritickej verejnej mienky, decentralizovaného „slabého“ štátu a pod.

Keď sa nedávno na možné nebezpečenstvá súčasnosti pýtala redakcia týždenníka *Domino Fórum* Otta von Habsburg, odpovedal: „Povedal by som, že nebezpečenstvo číha zo strany tých,

ktorí žijú v demokracii a z demokracie - teda zo strany existujúcich štruktúr, ktoré sa čím ďalej, tým viac vzdávajú podstate demokracie.“ Otto von Habsburg sa bližšie nevyslovil, čo pokladá za podstatu demokracie, naznačil však, že sa obáva prehlbovania priepasti medzi zástupcami ľudu a občanmi, ktorých majú zastupovať, ako aj medzi obsahom politiky a jej mechanizmami, keď volebné kampane sú čoraz viac „súťažou krásy“, než súbojmi obsahov...

Pri štúdiu teológie v poslednom desaťročí som sa stretol s ešte širším načrtnutím problému. Zaujali ma tie teologické smery, ktoré sa konfrontujú so stavom (post)modernej spoločnosti, s jej kritikou a hodnoteniami. Vo vzťahu k politike ide o spoločnosť (myslím, samozrejme, liberálnu demokratickú spoločnosť), ktorá sa nachádza vo fáze hľadania záruk pre svoju liberálnosť a demokratickosť.

Teológia, ktorá sa intenzívne zaujíma o nový vzťah medzi náboženstvom a politikou a úprimne chce prispieť k hľadaniu záruk pre liberálnu demokraciu, dostala názov *Politická teológia*, niekedy tiež *Nová politická teológia*, aby sa odlíšila od autoritatívnych riešení Politickej teológie predvojnového katolíka Carla Schmitta. Zrod tejto teológie sa datuje od polovice šesťdesiatych rokov, jej rozvoj trvá dodnes. Nová politická teológia viedla dlhý čas plodný dialóg najmä s predstaviteľmi frankfurtskej *Kritickej teórie*. Reprezentatívny predstaviteľ *Kritickej teórie* Jürgen Habermas podrobil kritike novovekú koncepciu racionality (a jej dôsledkov pre fungovanie spoločnosti), kde ľudský rozum plní len analytické a strategické funkcie, a nastolil požiadavku komunikatívneho rozumu, ktorý bude zárukou diskurzu či diskurzívnej etiky a predpokladom spoločenskej dohody demokratickej spoločnosti.

Aj vďaka tejto kritike a pri konfrontácii predstáv o fungujúcej modernej spoločnosti s našou realitou a našimi pokusmi o liberálnu demokraciu, som sa začal pýtať, či sme pri úsilí o „správnu“ spoločnosť nepodľahli historickému optimizmu, a začal som sa pýtať na *predpoklady demokracie*.

Hlavný predstaviteľ súčasnej *Politickej teológie* Johann Baptist Metz prichádza s kľúčovou otázkou: Nakoľko je udržateľné prísne oddelenie ná-

boženstva od modernej liberálnej politiky? A bolo vôbec striktné oddelenie náboženstva od politiky v priebehu moderny skutočne realizované? J. B. Metz je presvedčený, že spochybnenie liberálneho oddelenia náboženstva a politiky vôbec nemusí viesť k nepriateľstvu voči osvietenstvu a demokracii. Práve naopak. Pri všetkom obdive voči Habermasovej komunikatívnej teórii konania odporúča rozšíriť jej konotácie aj na racionalitu anamnetickú. Diskurz a pokus o konsenzus by mali byť podľa Metza doplnené kritickou mocou spomienky.

Aby podporil svoj názor, Metz vysvetľuje, v čom spočíva židovsko-kresťanské chápanie monoteizmu a hľadá inštitúcie, ktoré by obsahovali zachraňujúce tradície. Náboženstvo sa musí stať súčasťou diskurzu o politike a demokracii. Nemôže byť mimo neho ako vo fundamentalistických spoločnostiach, kde v mene výlučnosti božskej moci (mon-arché) diskurz neexistuje. Autentický biblický monoteizmus nie je však monarchický monoteizmus výlučnej moci, ale monoteizmus, ktorý je otvorený pre vnímanie ľudského utrpenia. Podľa Metza je autorita trpiaceho človeka predpokladom demokratického diskurzu. Rešpekt pred cudzím utrpením je podmienka všetkej politickej kultúry, zdôrazňuje Metz.

Nedosvedčuje Metzove názory istým spôsobom aj naša slovenská skúsenosť deväťdesiatych rokov? Stačil (stačí) na obranu pred mečiarizmom pohyb na tenkom ľade ústavnej či diskurzívnej demokracie, ktorá je bezradná pred politikmi pohrdajúcimi diskurzom? Nie je slabá podpora liberálnej demokracie medzi nábožensky orientovaným obyvateľstvom na Slovensku aj dôsledkom toho, že svoje náboženské presvedčenie ponechávajú mimo diskurzu a ich politická angažovanosť nie je dostatočne sprevádzaná vnímaním cudzieho utrpenia? Môže byť zárukou rozvoja liberálnej demokratickej spoločnosti len samotná nádej na „západné“ fungovanie trhu a odvolávanie sa na príklad fungujúcich demokracií? Nemali by sme sa viac zapojiť do úsilia o riešenie spoločných otázok ohľadom predpokladov demokracie? Myslím, že Metzov text môže byť k tomuto úsiliu zmysluplným príspevkom.

MONOTEIZMUS A DEMOKRACIA: NÁBOŽENSTVO A POLITIKA NA PÔDE MODERNY

JOHANN BAPTIST METZ

(Text pôvodne odznel vo Viedni v roku 1995, neskôr sa k nemu autor vrátil a rozšíril ho. Vyšlo v Jahrbuch Politische Theologie I: Demokratiefähigkeit (vyd. J. Manemann), Münster 1996, 39-52. Preložil Imrich Sklenka. V slovenskom preklade vyšlo v Listoch časových i nadčasových, 13. ročník, 3/2000, vyd. SURSUM Bratislava)

Pod náboženstvom tu myslíme kresťanstvo, v ktorom ešte nebolo celkom rozložené monoteistické jadro, teda tú podobu náboženstva, ktorá ho na pôde moderny uvádza do chúlостivého vzťahu k politike. Obvyklé teórie moderny prísudzujú tomuto náboženstvu anachronický, alebo aspoň prísne privátny charakter, a odopierajú mu akúkoľvek schopnosť, aby mohlo kriticko-produktívne interpretovať vzťah medzi náboženstvom a politikou, alebo sprevádzať a chrániť politiku moderny. Ako sa vlastne znáša náboženstvo s modernou, ako sa znáša moderna s náboženstvom?

Najmä monoteizmus vystavila moderna najostrejšej politickej kritike. Pokladá ho zväčša za zdroj legitimovania preddemokratického chápania suverenity, ktoré odmieta rozdelenie moci, za koreň podozrivého patriarchalizmu a inšpirátora politických fundamentalistov. Z začať musíme nevyhnutne monoteizmom - okrem iného aj preto, lebo diskusia o vzťahu náboženstva a politiky na „hraniciach moderny“ sa nemôže obmedziť iba na napätie medzi kresťanstvom a modernou, ale musí zahrnúť aj vzťah iných monoteistických náboženstiev k moderne, teda židovstvo ako východiskové monoteistické náboženstvo, ako aj islam.

Politika sa tu chápe ako liberálna štátoprávna politika vo fáze jej reflexivity. Tým chceme povedať: Liberálna substancia tejto politiky medzičasom stratila „negatívne ručenie“ (H. Dubiel) totalitárnych systémov a pozoruje, ako stráca aj donedávne „ligatúry“ (R. Dahrendorf) v podobe predreflexívnych tradícií či obyčajov a kultúrnych koherencií. Preto musí táto politika, ktorá sa sama pova-

zuje za najmilšie dieťa moderny, práve na pôde tejto moderny odznova hľadať svoje istoty. A čo v štádiu tejto reflexivity práve objavuje, je - surovo povedané - poznanie, že sa jej na pôde moderny prepadá pôda pod nohami. Nejestvuje už nijaké stabilné centrum, nijaké jadro tejto reflexivity. Za svoje základy pokladá konsenzus, ktorý sa môže rozplynúť, zmluvu, ktorú možno zrušiť alebo stále meniť, inštitúciu ako principiálne premenlivú kodifikáciu sociálnych dohôd a pod. Tejto politiky sa v štádiu jej reflexivity zmocňuje hlboká neistota. To je podľa môjho názoru aj hlbšia príčina častej apolitickosti či znechutenia z politiky na jednej strane a fundamentalistických či populistických reakcií na druhej strane.

Čo s tým? Môže tu nejako pomôcť objasnenie vzťahu náboženstva a politiky? Alebo sa tu už povedalo a rozhodlo všetko a každý nový pokus o určenie tohto vzťahu povedie len k ďalším nebezpečným redukciám, kvázi-fundamentalistickým zjednodušeniam a rozkladným domnienkam?

II

Politika na pôde moderny: to je - podľa obvyklého chápania - politika bez zakotvenia v transcencii, to je politika čisto svetského legitimovania politickej moci, to je politika striktnej nezávislosti politickej legitimacy od náboženstva a od všetkých náboženských či im podobných symbolizácií. Je to naozaj tak, musí to tak byť, ak sa nechceme prepadať do predmoderných politických praktík? Kto však spochybňuje nezvratnosť tohto modernizačného procesu, kto si - čo i opatrne - kladie

otázku, či je radikálna privatizácia náboženstva moderny naozaj na prospech politickej slobode, musí byť sám veľmi ostražitý, aby sa nechytal do antiliberalnej či fundamentalistickej pasce. Ale musí byť antidemokratickým fundamentalistom alebo antipluralistickým tradicionalistom ten, kto nechce oprávnenosť politického rozhodnutia odvodzovať výlučne z procedurálnej korektnosti jeho nadobúdania? Keď sa napríklad pýta, ako možno pomocou kritérií takejto formálnej, čisto procedurálnej racionality posúdiť politické udalosti povedzme v Alžírsku. Keď sa teda pýta nielen na diskurzívno-teoretické pravidlá fungovania demokracie, ale aj na zdroje jej obhajoby.

Chceme sa najprv trochu pozornejšie pozrieť na súčasné politické teórie. Je nápadné, že napriek všetkým pokusom o moderné oddelenie náboženstva a politiky sa striktné nenáboženská kodifikácia v modernej politike len sotva vyskytuje, prípadne udrží. Najskôr ešte v dvoch posledných spoločenských a politických teóriách v Nemecku. Na jednej strane u mladších, postmarxistických Frankfurtanov, špeciálne u hlbokomyseľného Helmuta Dubiela. Pre neho je demokracia „takrečeno inštitucionalizovaná forma verejného zaobchádzania s neistotou“. Je to však naozaj tak, nepripomína to až príliš - pri všetkej jasnozrivosti a pregnantnosti argumentácie - náročnejší politický seminár s nádychom diskurzívnej etiky? V každom prípade riskuje aj Dubiel určitý vzťah k náboženskej symbolizácii: demokraciu definuje ako posttradicionálne „civilné náboženstvo“. Na druhej strane sú tu zástancovia tzv. „riskantných slobôd“, teoretici rizikovej spoločnosti s jej eskalujúcimi individualizačnými procesmi. Ich pojem politiky, pravdaže, neústi v diskurze, ale v istom druhu existenciálno-politického decizionizmu, ktorý je favorizovaný aj v niektorých talianskych politických filozofiách, napríklad u Paola Floresa d'Arcaisa, skúmajúceho predovšetkým Hannah Arendtovú.

Aprópo Hannah Arendtová: Medzičasom sa považuje za teoreticku striktné nenáboženskej modernej politiky, ktorá rozpoznáva v

novovekých revolúciách úplne novú, sekulárne zdôvodnenú politickú prax, epochálne odlišnú od všetkých predmoderných foriem politiky a jej legitímovania. Je to však len výraz nekonzekventnosti (ako sa nazdáva Dubiel), ak sa Arendtová vo svojej revolučnej knihe pri skúmaní legitimačných kríz znova vracia k symbolizáciám blízkym náboženstvu? Alebo tu podlieha typickému anglosasko-severoamerickému civilno-náboženskému zdôvodneniu modernej politiky? V slávnom diele *O demokracii v Amerike* píše Alexis de Tocqueville: „Despotizmus si vystačí aj bez viery, sloboda nie. Pre republiku je náboženstvo oveľa potrebnéjšie ako pre monarchiu, a pre demokratickú spoločnosť viac ako pre ktorúkoľvek inú. Ako môže zániku uniknúť spoločnosť, v ktorej sa neupevňuje mravné puto, kým politické sa uvoľňuje? A čo si počať s ľudom, ktorý nie je ako svoj vlastný pán poddaný Bohu?“

Od čias významného diela Roberta Bellaha *Habits of the Heart* zohrávajú tieto súvislosti v americkej debate o komunitarizme dôležitú úlohu, aj keď bol americký pojem náboženstva od čias Tocquevillovho opisu značne odsubstancionalizovaný, takže si už sotva možno predstaviť, ako môže takéto náboženstvo ochrániť modernú politiku pred zhubnými následkami prílišnej individualizácie. Diskusia o komunitarizme však v každom prípade poukazuje na ťažkosti dôsledného oddelenia politiky od náboženstva. Ak táto debata u nás znova ustáva, súvisí to aj s tým, že tento anglosasko-severoamerický pohľad nemožno jednoducho preniesť do európskych pomerov.

To je dané hlbokými historickými odlišnosťami. Anglicko-americké osvietenstvo bolo protestantské, nekonformné, veriace, s voľným vzťahom k cirkvi. Kontinentálneeurópske (francúzske) osvietenstvo bolo antiklerikálne, laicistické a ateistické. Túto laicisticko-ateistickú črtu musíme vidieť spolu s katolicizmom, ktorý bol spojený s odchádzajúcim režimom. Až na II. vatikánskom koncile sa aj katolícka cirkev vyhlasuje za „náboženstvo slobody“ tým, že vo svojom dekrétu *O nábo-*

ženskej slobode už nevychádza z abstraktného práva pravdy, ale z práva osoby v jej pravde. Tento malý dekrét, ktorý ako jediný z koncilových dokumentov navrhol severoamerický teológ, vyvolal v pokoncilovej cirkvi bezprecedentný, trvalý konflikt. To ukazuje vnútri katolicizmu na skrytý civilizačný konflikt, ktorý je doterajším anglosasko-severoamerickým demokratickým tradíciám a s nimi korešpondujúceму chápaniu náboženstva cudzí.

V diele Agnes Hellerovej Politika po smrti Boha si politika na pôde moderny zachováva, aj napriek smrti Boha, formálne dejinnoteologický rámec. S poukazom na „slabý mesianizmus“ Jaqua Derridu formuluje: „Prázdna stolička čaká na Mesiáša. Ak sa na túto stoličku niekto posadí, možno si byť istý: ide o zvráteného, alebo podvodného mesiáša. Ak však stoličku niekto odstráni, je po predstavení a Duch z takého spoločenstva odíde. Politika túto neobsadenú stoličku nemôže použiť. Pokiaľ ju však nechá na jej mieste - práve tam v strede, kde zostáva zafixovaná vo svojej varovnej a snád dokonca patetickej prázdnote - musia sa politici za svoj život stále ešte zodpovedať. Prinajmenšom majú možnosť zodpovedať sa zaň. Všetko ostatné je pragmatizmus.“ Podľa mňa je to ohlas na nové politické filozofie vo Francúzsku, napr. Clauda Leforta a Marcela Gaucheta s príznačnou rečou o „prázdnom mieste moci“, „prázdnom mieste sakrálneho“, ktoré je - podľa Leforta - podmienkou toho, aby si moderná spoločnosť mohla vytvoriť obraz autonómnej spoločnosti.

Na nemeckej scéne je liberálna politická filozofia znepokojená takzvaným Böckenfördovým paradoxom. Podľa Ernsta Wolfganga Böckenförda žije moderný liberálny právny štát z predpokladov, ktoré sám nemôže ani produkovať, ani garantovať, ktoré preto spotrebáva bez možnosti reštitúcie. Tento metapolitický paradox ukazuje znova na abstraktnosť liberálneho oddelenia náboženstva a politiky. Mnohí v ňom však tušia teoretickú blízkosť k nebezpečnej politickej teológii Carla Schmitta, blízkosť, z ktorej tento paradox, zdá sa, aj pochádza. Ale nemožno kritiku abstrakt-

ného moderného oddelenia náboženstva a politiky, ktorú tento paradox formuluje, vysvetliť a zdôvodniť aj inak, práve v zmysle „novej politickej teológie“, za ktorú sa ja zasadzujem? Tá vychádza z predpokladu, že kritické spochybenie liberálneho oddelenia náboženstva a politiky vôbec nemusí viesť k nepriateľstvu voči osvietenstvu a demokracii - ako to bolo u Carla Schmitta a jeho nasledovníkov, Donosa Cortesa a francúzskych tradicionalistov. Vychádza z toho, že kritické priblíženie náboženstva a politiky na pôde moderny vôbec nemusí viesť k decizionistickej teórii štátu a k odmietnutiu akéhokoľvek rozumovo-právneho zdôvodnenia politického myslenia a konania.

Pre veľmi stručné zdôvodnenie perspektívy novej politickej teológie odkazujem na slávnu Kantovu definíciu osvietenstva, podľa ktorej je osvietený ten, „kto používa svoj rozum verejne vo všetkom“. Túto klasickú definíciu treba už dnes samozrejme starostlivo vysvetľovať - čo sa týka „verejnosti“ i čo sa týka „rozumu“. Veď kto ešte dnes môže hovoriť o „jednom“ rozume? K rozumu musíme nevyhnutne pridávať konotácie. Jürgen Habermas zaviedol napríklad z politickoteoretického hľadiska veľmi významnú konotáciu v pojme komunikatívneho rozumu. V teórii demokracie však táto konotácia podľa mňa vedie k tzv. diskurzívnemu konceptu a tým k „slepej škvrne proceduralizmu“. Napriek všetkému obdivu pre komunikatívnu teóriu konania by politický teológ vo mne chcel túto „slepú škvrnu“ odstrániť, a preto stále znova odporúčam rozšírenie konotácie na anamnetický, rozpomínaním obdarený rozum - so vzájomnou, ale neobrátilnou prioritou medzi anamnetickým a komunikatívnym rozumom. Osvietenstvo nikdy neprekonallo hlboký predsudok: predsudok voči spomienke. Uprednostnilo diskurz a konsenzus a - vo svojej abstraktno-totálnej kritike tradícií - podcenilo inteligibilnú a kritickú moc spomienky.

Len vo svetle anamnetického rozumu možno podľa mňa urobiť zadosť aj - medzitým už znova potlačenému - poznaniu dialektiky osvietenstva. Až vo svetle anamnetického ro-

zumu si osvietenstvo môže ujasniť tie škody, ktoré samo spôsobil, a až v jeho svetle možno porozumieť aj morálnej a politickej vyčerpanosti európskej moderny. „Osvietenský a moderný“ charakter a legitímny univerzalizmus nadobúda anamnetický rozum tým, že sa necháva viesť celkom určitou spomienkou, spomienkou na utrpenie, presnejšie, na cudzie utrpenie - *memoria passionis*. Preto nie apriori porozumenia, ale apriori utrpenia primárne riadi anamnetický rozum. Toto apriori utrpenia orientuje politický diskurz v dobách neistoty. Stáva sa kritériom slobodnej politiky tam, kde čisto procedurálne hľadisko nestačí pre nájdenie politického rozhodnutia - špeciálne v legitimačných krízach politickej moci. Ako inak sa môže slobodná demokracia chrániť proti politickému fundamentalizmu, ktorý sa dostane k moci procedurálne korektným spôsobom?

Politickú moc spomienky na utrpenie možno pozorovať aj v oblastiach dnešných konfliktov. V niekdajšej Juhoslávii vedie spomienka na vlastné utrpenie jednotlivých etník od jednej násilnej orgie k druhej. Porozumenie medzi Izraelom a Palestínou sa začalo napak vzájomným ubezpečením Rabina a Arafata, že budú myslieť nielen na vlastné utrpenie, ale aj na utrpenie doterajších nepriateľov. Nech je akokoľvek otázný tento prístup v reálnej politike, kto pozná lepšie, ktorý by sľuboval viac?

III

Náboženstvo a politika na pôde moderny? Pokus o nové určenie tohto vzťahu vyvoláva mnoho otázok a problémov. Dva problémy, vôbec nie ľubovlné, chceme tu aspoň naznačiť: problém univerzalizmu a problém tradície a inštitúcie na pôde moderny.

1. Musíme preveriť predovšetkým porozumenie monoteizmu, ktorý je v súvislosti s našou otázkou vystavený najostrejšej kritike, pretože sa považuje za exemplárne neznašanlivý s modernou. Ale monoteizmus, založený na biblickom Božom utrpení nie je v nijakom

prípade identický s tým „politickým monoteizmom“, ktorý je napríklad podľa Erika Petersona založený na jedinej moci (*mon-arché*), ako sa to zrači v grécko-helenistickej predstave jediného Boha. Aby sme unikli takémuto mocensko-politickému monoteizmu, nemusíme ešte podľa môjho názoru rozpustiť monoteistický princíp v kresťanskej trinitárnej teológii (ako to navrhoval Peterson). Lebo autentický biblický monoteizmus je vlastne citlivý monoteizmus, monoteizmus so zraniteľnou slabinou, monoteizmus, ktorý sa konštitučne „láme“ na nezodpovedateľnej a predsa nezabudnuteľnej otázke teodícey, monoteizmus, pre ktorý dejiny nie sú jednoducho víťaznými dejinami, ale predovšetkým dejinami utrpenia, monoteizmus, ktorý sa dejinne koncentruje v biblickej *memoria passionis* a univerzalizovať ho možno iba pripomínaním cudzieho utrpenia, utrpenia iných - až po utrpenie nepriateľov. Otázka, ktorú v tejto súvislosti musíme posúdiť, teda znie, či takýto monoteizmus možno spojiť s modernými podmienkami politického života, alebo nie. Zápas o takýto monoteizmus bude mať zrejme na pozadí európskej moderny rozhodujúci význam pri nastávajúcich civilizačných konfliktoch medzi politickou kultúrou Západu a Islamu - samozrejme, za predpokladu, že si schému tohto konfliktu nebudeme vysvetľovať jednostranne v prospech Západu.

Prirodzene, aj moderné liberálne tradície, ktoré vychádzajú zo striktného oddelenia náboženstva a politiky, poznajú politický univerzalizmus, univerzalizmus politiky ľudských práv. Ide však iba o procedurálny univerzalizmus, o univerzalizmus usmerňujúci dorozumenie. Ja sa však pýtam: Nejestvuje nijaká normatívna predloha pre toto dorozumenie, nevedie toto dorozumenie, aby som sa vyjadril celkom jasne, nijaká autorita? A predsa jestvuje taká autorita, ktorú neodstránila ani moderná kritika autority: autorita trpiacich. S ňou musí podľa môjho názoru počítať aj každá univerzalistická liberálna politika. Rešpekt pred cudzím utrpením je podmienkou akejkolvek politickej kultúry. A prepožičanie reči cudziemu u-

trpeniu je predpokladom všetkých univerzalistických nárokov, ako ich formuluje politika ľudských práv. Len tak môžu vzniknúť nové formy politickej praxe, nové formy solidarity, ktoré budú univerzálne, ale nie totalitárne. Lebo rešpekt pred cudzím utrpením nie je - prirodzene - pasívnym vnímaním. Tento rešpekt predpokladá nevyhnutne odpor proti utrpeniu, pravdaže odpor, ktorý nepodlieha mýtu o úplnom zbavení utrpenia, ale trpezlivo počíta s tým, že medzi ľuďmi sa budú aj naďalej vyskytovať situácie vyvolávajúce utrpenie.

„Na svete nie je také utrpenie, ktoré by sa nás nedotýkalo“ (Peter Rottländer): Je to náboženský, alebo politický výrok? Je to výraz typického náboženského všemohúceho fantazирования, alebo má tento výrok niečo spoločného aj so základmi modernej štátoprávnej demokracie? Nie je to vlastne nič iné, iba morálna podoba výroku o rovnosti všetkých ľudí, teda výroku, ku ktorému zaväzuje nielen spomínaný monoteizmus s jeho univerzálnou spomienkou na utrpenie, na ňom stoja aj všetky zásady moderných právnych štátov. Bez tohto univerzálneho východiska nemôžu jestvovať ani liberálne demokracie. Kto však chráni tieto základné premisy moderných demokracií v dobe, v ktorej je základné napätie medzi slobodou a rovnosťou - vyjadrené v tomto výroku - stále častejšie transformované na povrchnejšie napätie medzi slobodou a istotou?

Nové určenie vzťahu medzi náboženstvom a politikou na pôde moderny v nijakom prípade nevyklučuje racionálne zdôvodnenie politiky ľudských práv. Formálna racionalita sa však pritom nemôže zrieknuť opory v anamnetickej racionalite. Univerzálnosť nadobúda tento anamnetický rozum pripomínaním cudzieho utrpenia - základu všetkej politickej kultúry, ako aj kultúrneho rezervoáru demokracie. Hoci je tento anamnetický rozum formovaný veľkými monoteistickými tradíciami, hoci má teda v tomto zmysle predmoderný pôvod, je zároveň úplne otvorený pluralizmu.

Zdôrazňujem to výslovne, lebo, ak to vidím správne, na dnešnej (a nielen nemeckej) politickej scéne nadobúda stále väčšiu váhu

iná verzia politickej teológie, politická teológia Carla Schmitta. Schmitt hovorí lapidárne: „Kto hovorí o ľudstve, chce klamať“. Kým nová politická teológia vychádza z univerzalizmu utrpenia, hoci sa nechce nechať viesť mýtom o prekonaní utrpenia, stavia Schmittova politická teológia na univerzalizmus hriechu, špeciálne na dedičnú vinu. V tomto univerzalizme viny koreni nielen Schmittova skepsa voči schopnosti človeka demokraticky vládnuť, od neho sa odvodzuje aj jeho základný politický princíp protirečivého postavenia „priateľ-nepriateľ“ a aj jeho predstava spoločnosti, ktorá je aspoň latentne stále zapletená do občianskych vojen, a preto - na potlačenie tohto nebezpečenstva - potrebuje silný, decizionistický štát. Prekvapujúco blízko ku Carlovi Schmittovi stojí dnes aj časť bývalej nemeckej lavice, ľudia ako Hans Magnus Enzensberger, Botho Strauss a Karl-Heinz Bohrer. Pre nich je univerzalizmus etiky ľudských práv tou najvlastnejšou „morálnou pascou“ (Enzensberger). Problém občianskej vojny je, ako sa zdá, v každom ohľade na postupe: „V skutočnosti sa už občianska vojna v metropolách dávno začala. Jej metastázy patria ku každodennému životu veľkomiest... Občianska vojna neprichádza zvonka, nie je to nijaký zavlečený vírus, ale endogénny proces“ (Enzensberger). Tak možno porozumieť, prečo sa niekdajšia ľavá falanga dožaduje silného, decizionistického štátu. Decizionizmus narastá ostatne, ako sa zdá sa, všade: ak nie zo strany štátu, potom v zmysle toho existenciálne-politického decizionizmu, ktorý propagujú naši teoretici „riskantných slobôd“. Podľa mňa sa v tomto decizionizme zrači ona neistota, ktorá preniká do štátoprávnej demokracie v štádiu jej reflexivity. Je teda demokracia možná len ako inštitucionalizovaný, trvalý diskurz? Alebo jestvujú aj iné spôsoby demokratickej komunikácie?

2. Z hľadiska teórie moderny sa tzv. predmoderna považuje za dobu vzniku monoteistického náboženstva, moderna naopak za dobu jeho kritiky, prípadne jeho kritického obmedzenia. Siahla však táto kritika tak ďaleko,

že zakazuje akékoľvek formy zdôvodnenia založené na tradícii? Alebo sa spýtajme inak: Je spoločnosť, v ktorej sa projekt moderny podaril a v tomto zmysle aj uskutočnil, nevyhnutne a nezvratne posttradicionálnou spoločnosťou, ako nám to natíska dnešná Frankfurtská škola? Buduje politické osvietenstvo a moderná politika výlučne na rozpomínaní, ktoré je striktné filtrované diskurzom? Nejestvujú už nijaké tradície, ktoré by tieto diskurzy viedli, ktoré by ich chránili pred ich vlastnými formalizmami a ich obsahovým spustnutím? Iste, mŕtve alebo prekonané tradície nemožno oživiť tým, že budeme ukazovať, aké sú nevyhnutné, alebo čo všetko by mohli zariadiť.

To však nie je ani moja otázka. Tá znie skôr: Jestvujú na pôde moderny ešte inštitúcie, ktoré by samy seba chápali ako akumulované spomienky, ako akumulovanie spomienok pre štrukturovanie difúzneho, diskurzívne neovládateľného sveta? Jestvujú na pôde moderny ešte inštitúcie, ktoré dokážu obsiahnuť aj reflexívne zaobchádzanie s tradíciami a poukázať na politickú, aj keď zväčša len aporeticky formulovateľnú nevyhnutnosť tradícií? Jestvujú také inštitúcie, a ak áno, patria k nim aj náboženské inštitúcie? Teda náboženské inštitúcie, ktoré v sebe nesú jadro chrániace slobodu práve tým, že pamiatku na utrpenie, ktorú reprezentujú, reprezentujú ako spomienku na cudzie utrpenie? Iste, takáto definícia klasickej religióznej inštitúcie sa nemôže vyhnúť podozreniu z idealizácie. Stáva sa vierohodná iba tým, že sa sama stále znova podrobuje tej pamiatke, ktorá sa v nej akumulovala, krátko, že sa stane „ecclesia semper reformanda“.

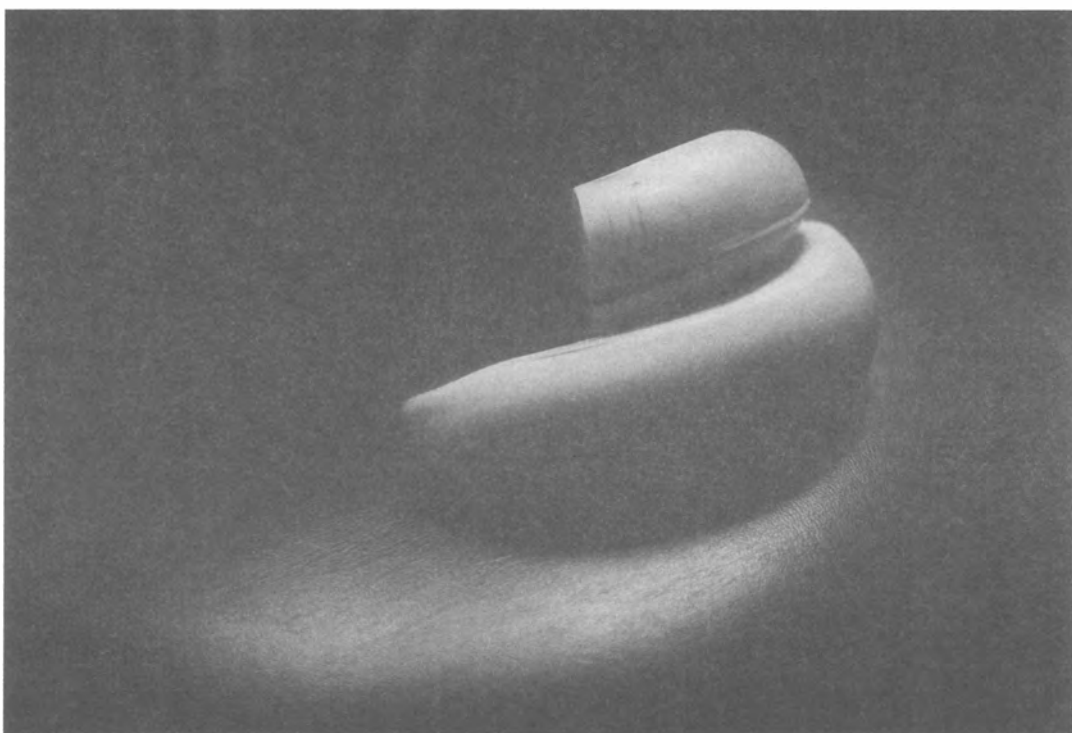
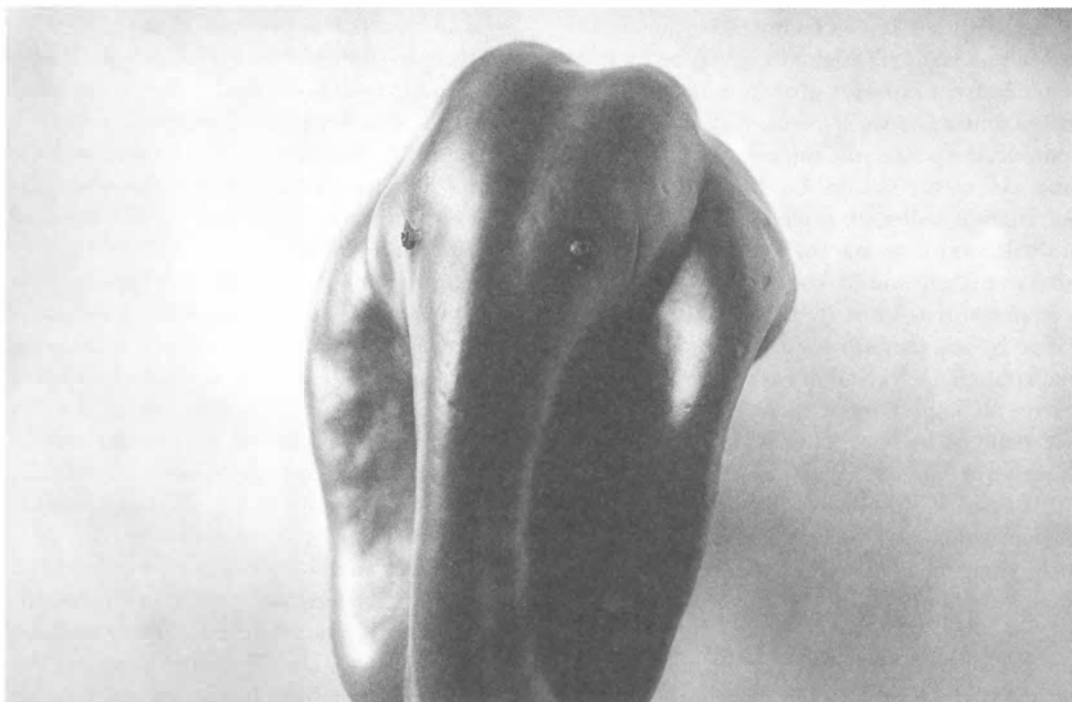
IV

Chcel by som objasniť, čo ma zlákalo k tejto smelej domnienke o náboženských inštitúciách na pôde moderny. Je to úplná bezvýchodiskovosť, ku ktorej vedie proces extrémnej individualizácie v našej spoločnosti. Kto vychádza v ústrety novej potrebe redukcie nášho komplexného sveta, potrebe odľahčenia v neprehľadných vzťahoch, spomalenia zrýchľujú-

ceho sa života? Kto prinesie do tejto spleti štrukturujúcu pamäť, ktorá ochráni individuum pred implóziou individualizačných procesov rovnako ako pred násilím silného štátu - Leviatana C. Schmitta? Čo ešte znamená legitímna liberálna zásada, ktorú Dahrendorf formuloval slovami: „Sloboda nie je slobodou od inštitúcií, ale slobodou cez inštitúcie“?

Ako rozumieť odporúčaní napríklad rizikového teoretika Becka: „Individualizácia znamená detradicionalizáciu, ale aj naopak: objavovanie tradícií“? Neprenikol už do tohto návrhu - „objavovať“ tradície - dnešný veľký sociálnotechnický mýtus o reprodukovateľnosti všetkého, teda aj život nesúcich tradícií? Čo to má ešte spoločné s tradíciami a inštitúciami, ktoré majú chrániť slobodu? Ako možno vytrhnúť individualizáciu z jej politického narcizmu? Ako možno rozumieť individuu odmietajúcemu dôveru tradíciám, ktoré mali dať naopak dôveru jemu? Nezávisí schopnosť demokracie a pluralizmu predsa len nakoniec od „živej pamäti“ (Eingedenken), ktorá prekonáva sebvzťahovačnosť individua rešpektom pred cudzím utrpením a môže sa tak stať základom politickej kultúry a kultúrnych rezerv?

Naproti tomu Dubiel rozhodne tvrdí: „Na konci 20. storočia neexistuje už...nijaká tradíciou definovaná mravnosť, v mene ktorej by bolo možné krízou zasiahnutú modernu znova vrátiť do vlastných hraníc...Pokrokové spoločnosti už dávno začali samy produkovať kultúrne podmienky svojej existencie.“ Je to len zatrpknutý kultúrny pesimizmus, ak mám dojem, že kultúrne podmienky, ktoré produkujú pokrokové spoločnosti, sotva prekračujú logiku trhu, že čisto formálna racionalita, zdanlivo nezávislá od predpokladov, je predsa len ovládaná (skrytým) apriori trhu, lebo trh odmeňuje predovšetkým „rozumné“ postoje? Zdá sa mi, že apriori utrpenia, zakorenené v tradícii, sľubuje predsa len viac - aj alebo práve pre modernú politiku. Pred každým výmenným a konkurenčným vzťahom obsahujúce metapolitickú garanciu obrátenia sa k Iným. A zodpovedá tiež prinajmenej tradíciám toho, čo som nazval patickým monoteizmom. •



Peter Župnik: Toto je slon / This is an elephant, Goodbye Andy