

JOHANN BAPTIST METZ: NÁBOŽENSTVO A POLITIKA NA PÔDE MODERNY

Johann Baptist Metz je profesorom fundamentálnej teológie na univerzite v Münsteri a profesorom náboženskej filozofie na univerzite vo Viedni. Nasledujúci text vychádza z prednášky, ktorú predniesol v rámci rakúskych Vedeckých dní na tému Liberalizmus.

I

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 prisudzujú tomuto náboženstvu anachronický alebo aspoň prísne privátny charakter a odopierajú mu akúkoľvek schopnosť kriticko-produktívne interpretovať vzťah medzi náboženstvom a politikou alebo sprievádzať 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 legitizácie preddemokratického chápania suverenity, ktoré odmieta rozdelenie moci, za koreň podozrivého patriarchalizmu a inšpirátora politických fundamentalistov. Zčať 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, že liberálna substancia tejto politiky medzičasom stratila "negatívne ručenie" (H. Dubiel) totalitárnych systémov a pozoruje, ako stráca aj donedávna živé "ligatúry" (R. Dahrendorf) v podobe predreflexívnych tradícií či obyčajov a kultúrnych koherencií. Preto musí táto politika, ktorá sa sama považuje za najmilšie dieťa moderny, práve na pôde tejto moderny odznova hľadať svoje istoty. A v štádiu tejto reflexivity objavuje práve - zhruba povedané - poznanie, že sa jej na pôde moderny prepadá pôda pod nohami. Nejestvuje už nijaké stabilné centrum, nijaké jadro tejto reflexivity. Za svoj základ 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 z fundamentalistických či populistických reakcií na strane druhej.

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 svetskej legitimizácie politickej moci, to je politika striktnnej nezávislosti politickej legitimacy od náboženstva a od všetkých náboženských či im podobných symbolizácií. Je to naozaj tak, musí to tak byť, ak sa nechceme prepadnúť do predmoderných politických praktík? Kto však spochybňuje nezvratnosť tohto modernizačného procesu, kto si - čo i len opatrne - kladie otázku, či je radikálna privatizácia náboženstva moderny naozaj na prospech politickej slobode, musí byť sám veľmi osťažitý, aby sa nechytal do antiliberálnej či fundamentalistickej pasce. Ale musí byť antidemokratickým fundamentalistom alebo antipluralistickým tradicionalistom ten, kto nechce oprávnenosť politického rozhodnutia odvodzovať výlučne z procedurálnej korektnosti jeho nadobúdania, i 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 striktnne nenáboženská kodifikácia v modernej politike len zriedka vyskytuje, prípadne udrží. Najskôr ešte v dvoch najnovších spoločenských a politických teóriách v Nemecku. Na jednej strane u mladších, postmarxistických Frankfurtanov, špeciálne u hlbkomyselného Helmuta Dubiela. Podľa neho je demokracia "takrečeno inštitucionalizovaná forma verejného zaobchádzania s neistotou". Je to však naozaj tak? Neprípomína 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 posttradicionalne "civilné náboženstvo". Na druhej strane sú tu zástancovia tzv. "riskantných slobôd", teoretici rizikovej spoločnosti s jej eskalujúcimi individualizačnými procesmi. Ich pojem politiky, pravdaže, neústi do diskurzu, ale do istého druhu existenciálno-politického decizionizmu, ktorý je favorizovaný aj v niektorých talianskych politických filozofiách, napríklad u Paola Floresa d'Arcaisa, ktorý sa zaoberá predovšetkým Hannah Arendtovou.

À propos Hannah Arendtová: Medzičasom sa považuje za teoretičku striktnne nenáboženskej modernej politiky, ktorá rozpoznáva v novovekých revolúciách úplne novú, sekulárne zdôvodnenú politickú prax, epochálne odlišnú od všetkých predmoderných foriem politiky a jej legitimovania. Je to však len výraz nekonzekventnosti (ako sa nazdáva Dubiel), ak sa Arendtová vo svojej revolučnej knihe pri skúmaní legitimitačných kríz znova vracia k symbolizáciám blízky náboženstvu? Alebo tu podlieha typickému anglosasko-severoamerickému civilno-náboženskému zdôvodneniu modernej politiky? V slávnom diele *Über die Demokratie im Amerika (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 ľuďom, ktorý nie je ako svoj vlastný pán poddaný Bohu?"

Od čias významného diela Roberta Bellaha *Habits of the Heart (Zvyky srdca)* zohrávajú tieto súvislosti v americkej debata 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.

Je to dané hlbokými historickými odlišnosťami. Anglicko-americké osvietenstvo bolo protestantské, nekonformné, veriace, s voľným vzťahom k cirkvi. Kontinentálnoeurópske (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 vyhlásuje za "náboženstvo slobody" tým, že vo svojom dekréte *O náboženskej 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 korešpondujúcemu chápaniu náboženstva cudzí.

V diele Agnes Hellerovej *Politik nach dem Tod Gottes (Politika po smrti boha)* si politika na pôde moderny zachováva aj napriek smrti Boha formálny dejinnoteologický rámec. S poukazom na "slabý mesianizmus" Jaquesa Derridu to Hellerová formuluje takto: "Prázdna stolička čaká na Mesiáša. Ak sa na túto stoličku niekto posadí, možno si byť istý: ide o nepravého, alebo podvodníckeho 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. Prínajmenšom majú túto možnosť. Všetko ostatné je pragmatizmus." Podľa mňa je to ohlas na nové politické filozofie vo Francúzsku, napr. Clauda Leforta a Marcela Gaucheta, s príznačným slovníkom 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 Böckenfördého paradoxom. Podľa Ernsta Wolfganga Böckenföřda žije moderný liberálny právny štát z predpokladov, ktoré sám nemôže ani produkovať, ani garantovať, ktoré preto spotrebovávajú 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 abstraktného moderného oddelenia náboženstva od politiky, ktorú tento paradox formuluje, vysvetliť a zdôvodniť aj inak, práve v zmysle "novej politickej teológie", za ktorú sa zasadzujem ja? Táto teológia vychádza z predpokladu, že kritické spochybnenie liberálneho oddelenia náboženstva a politiky vôbec nemusí viesť k nepriateľstvu voči osvietenstvu a demokracii - ako to bolo u Carla Schmitta a jeho nasledovníkov, u 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.

Veľmi stručným zdôvodnením perspektívy novej politickej teológie je podľa mňa slávna Kantova definícia 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". Ved' 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 voči komunikatívnej teórii konania by politický teológ vo mne chcel túto "slepú škvrnu" odstrániť, a preto stále znova odporúčam rozšírenie konotácie na anamnestický, rozpomínaním obdarený rozum - so vzájomným, ale nezvratným vzťahom priority medzi anamnestickým a komunikatívnym rozumom. Osvietenstvo nikdy neprekonalo 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 anamnestického rozumu možno podľa mňa urobiť zadosť aj - medzitým už znova potlačenému - poznaniu dialektiky osvietenstva. Až vo svetle anamnestického rozumu si osvietenstvo môže ujasniť tie škody, ktoré samo spôsobilo, a až v jeho svetle možno porozumieť aj morálnej a politickej vyčerpanosti európskej moderny. "Osvietenský a moderný" charakter a legitímny univerzalizmus nadobúda anamnestický rozum tým, že sa necháva viesť celkom určitou spomienkou, spomienkou na utrpenie, presnejšie, na cudzie utrpenie - memoria passionis. Preto anamnestický rozum primárne neriadi a priori porozumenia, ale a priori utrpenia. Toto a priori utrpenia orientuje politický diskurz v dobách neistoty. Stáva sa kritériom slobodnej politiky tam, kde čisto procedurálne hľadisko nestačí na nájdenie politického rozhodnutia - špeciálne v legitimizačných krízach politickej moci. Ako inak sa môže slobodná demokracia chrániť pred politickým fundamentalizmom, 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 jedných orgií násilia k druhým. Porozumenie medzi Izraelom a Palestínou sa začalo naopak vzájomným ubezpečením Rabina a Arafata, že budú myslieť nielen na vlastné utrpenie, ale aj na utrpenie doterajších nepriateľov. Nech je tento prístup v reálnej politike akokoľvek otáznny, kto pozná lepšie, ktorý by sľuboval viac?

Náboženstvo a politika na pôde moderny? Pokus o nové určenie tohto vzťahu vyvoláva mnoho otázok a problémov. Dva problémy, vôbec nie náhodné, 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 protirečiaci moderne. Monoteizmus založený na biblickom Božom utrpení však v žiadnom prípade nie je identický s tým "politickým monoteizmom", ktorý je napríklad podľa Erika Petersona založený na jedinej moci (mon-arché), ako sa to zračí 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 navrhol 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, jeho 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: je to autorita trpiacich. S ňou musí podľa môjho názoru počítať aj každá univerzalistická liberálna politika. Rešpekt pred cudzím utrpením je podmienkou akejkoľvek politickej kultúry. A prepožičanie reči cudziemu utrpeniu 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

fantaziovania, alebo má tento výrok niečo spoločné 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, ale na ktorom stoja aj všetky zásady moderných právnych štátov. Bez tohto univerzálného 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 žiadnom prípade nevyklučuje racionálne zdôvodnenie politiky ľudských práv. Formálna racionalita sa však pritom nemôže zrieknuť opory v anamnestickej racionalite. Univerzálnosť nadobúda tento anamnestický rozum pripomínaním cudzieho utrpenia - základu všetkej politickej kultúry, ako aj kultúrneho rezervoáru demokracie. Hoci je tento anamnestický 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, Schmittova politická teológia stavia na univerzalizmus hriechu, špeciálne na dedičnú vinu. V tomto univerzalizme viny korení 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 ľavice, ľudia ako Hans Magnus Enzensberger, Botho Strau 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, všade: ak nie zo strany štátu, potom v zmysle toho existenciálno- politického decizionizmu, ktorý propagujú naši teoretici "riskantných slobôd". Podľa mňa sa v tomto decizionizme zračí oná 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. Siahava 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 sugeruje 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 takto: Jestvujú na pôde moderny ešte inštitúcie, ktoré by samy seba chápali ako akumulované spomienky, ako akumulovanie spomienok na štruktúrovanie 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 podzreniu z idealizácie. Stáva sa vierohodná iba tým, že sa sama stále znova podrobuje tej pamiatke, ktorá sa v nej akumulovala, skrátka tým, že sa stane "ecclesia semper reformanda".

IV

Chcel by som objasniť, čo ma priviedlo 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 zrýchľujúceho sa života? Kto prinesie do tejto spleti štruktúrujúcu 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 odporúčaniu napríklad teoretika Becka, ktorý sa zaoberá fenoménom rizika: "Individualizácia znamená detradicionalizáciu, ale aj naopak: objavovanie tradícií?" Neprenikol už do tohto návrhu - "objavovať" tradície - dnešný veľký sociálno-technický mýtus o reprodukovateľnosti všetkého, teda aj tradícií nesúcich život? 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 voči 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) a priori trhu, lebo trh odmeňuje predovšetkým "rozumné" postoje? Zdá sa mi, že a priori utrpenia, zakorenené v tradícii, sľubuje predsa len viac aj, alebo práve, pre modernú politiku.

Z nemeckého originálu *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Eine Positionsbestimmung im Lichte der neuen Politischen Theologie*. In: Frankfurter Rundschau, sobota, 10. jún 1995, č. 133 preložil Imrich Sklenka.