

Preživetje Evrope, preživetje krščanstva

Svet, v katerem živimo, je hkrati svet neomejenih možnosti in svet rastoče ogroženosti človeka, ogroženosti tako njegove neposredne fizične osnove kot najglobljih duhovnih vzgibov. V našem času se morda prvič sprašujemo o preživetju človeštva kot celote, o samih možnostih njegovega nadaljevanja v prihodnosti; grožnje, ki jih zaznavamo, pa gotovo prvič ne izhajajo iz neizprosnosti naravnih procesov, ampak iz delovanja človeka samega, iz njegovega polaščevanja in obvladovanja narave. Gospodarski napredek, ki ga poganja nesluten razvoj znanosti in tehnike, vedno bolj očitno prihaja do svojih meja, ali bolje do meja zmogljivosti planeta in človeštva, ki ga naseljuje. Na udaru sta dve najosnovnejši določili človeka: narava in kultura, prva zreducirana na objekt izkoriščanja (vse do narave človeka samega, zapisane v genih), druga v primežu poplitvenega poenotenja globalne civilizacije kapitala in potrošnje. Iz tega položaja se ne moremo izviti z vrnitvijo nazaj v "čas nedolžnosti" ali s pozivom "nazaj k naravi". Kot opozarja Gadamer v spisu z naslovom *Mnogoterost Evrope - dediščina in prihodnost*, alternative sodobnemu razvoju ni; edina možnost je v njegovem usmerjanju, to pa je v prvi vrsti vloga filozofije (Gadamer 2007, 11-12) ali širše "duhoslovnih znanosti" (Geisteswissenschaften).

V tem prispevku bomo poskušali najti filozofski jezik, ki nam ponuja potrebno krnilo za izognitev pretečim grožnjam človeku in njegovemu svetu. Pri tem se bomo omejili na posebno vprašanje preživetja Evrope in ga povezali z vprašanjem preživetja krščans-

tva, "njene" religije. Najprej zato, ker je to del sveta, ki mu pripadamo in iz njega izhajamo (težko bi bilo govoriti o preživetju drugih svetovnih civilizacij brez zadostnega vpogleda v njihovo kulturo, morebiti pa še težje o preživetju "človeka nasploh"). Tako bomo govorili o Evropi kot njen del in ne iz neke zunanje perspektive, z vsemi omejitvami (a tudi prednostmi), ki jih to prinaša. Drugi razlog za našo omejitev pa je, da lahko začetke procesov, ki določajo današnji položaj celotnega človeštva, v veliki meri najdemo prav v Evropi, zato pa refleksija njenih prihodnjih možnosti na neki način v sebi nosi tudi odgovor na vprašanje o globalnem preživetju.

Iskanje evropske identitete

Kaj nam lahko pomeni preživetje Evrope? Če Evropo vzamemo kot geografsko enoto, kot celino ali bolje kot zahodni polotok evrazijske celine, potem težko govorimo o njenem preživetju. Lahko bi govorili o preživetju Evropejcev, ljudi ali narodov, ki živijo na tem delu sveta; lahko bi se ustavili pri refleksiji različnih groženj in kriz, s katerimi se soočajo: demografskih sprememb (kot sta rodnost ali imigracija), ekonomske krize in politične situacije (npr. demokratičnega deficita institucij Evropske unije). Vendar moramo v takem primeru najprej opredeliti, kaj je Evropa, kaj leži znotraj in kaj zunaj njenih meja. Vsaka opredelitev seveda prinaša izključitev drugega, vendar je to v primeru Evrope še posebej kočljivo. Kot bomo videli, razlogi za to niso samo v njeni zgodovini, ampak v sami "vsebin", ki jo je Evropa skozi

svojo zgodovino prenesla kot svojo najbolj notranjo dediščino. (Samo)razumevanje Evrope je seveda preobširna tema, da bi se je lahko lotili na tem mestu; pogledjmo na kratko, kako se dotika vprašanja o njenem preživetju.

Vsaka identiteta je pogojena s svojim zgodovinskim izvorom. Rémi Brague tako pojmuje Evropo (v smislu "duhovne geografije", Brague 2003, 26) kot rezultat dihotomij, ki so skozi zgodovino pripeljale do izoblikovanja enotnega prostora. V tej zgodovini odkrijemo, da je evropsko samorazumevanje vedno izhajalo iz odnosa do drugega: kot Zahod proti Vzhodu, kot Sever proti Jugu (Brague 2003, 14). Lahko bi rekli, da se je identiteta Evrope razvijala skozi vrsto razločevanj, hkrati pa iz posebnega odnosa do predhodnih virov, iz katerih je črpala svojo vsebino: do grško-rimske kulturne dediščine na eni in do judovsko-krščanske religije na drugi strani. Ta odnos imenuje Brague "rimskost" ali "latinskost", ki "pomeni položaj drugotnosti v odnosu do neke prej obstoječe kulture" (Brague 2003, 47). Tako je Rim v razmerju do grške kulture čutil manjvrednost in jo ohranil kot model. Evropa je "rimska", v kolikor se vseskozi zaveda zunanjosti svojih virov in si jih prisvaja na način vključitve, ki ohranja njihovo drugačnost (Brague 2003, 103). Njena identiteta je v celoti naslonjena na drugo od nje same, na to, česar ni ustvarila sama.

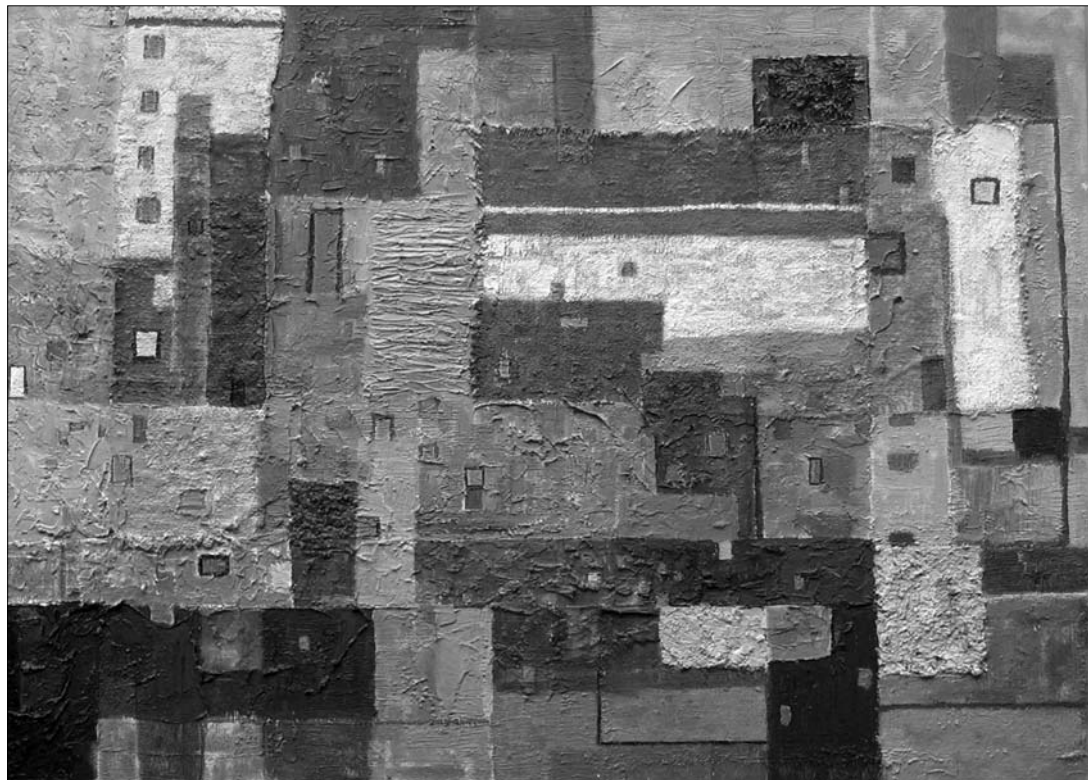
Lahko moderno Evropo, ki jo zaznamujejo procesi racionalizacije, znanstvenega in tehnološkega napredka, demokratizacije in sekularizacije družbe, še vidimo v luči "rimskosti", kot nam jo predstavi Rémi Brague? Modernost se je razvila iz še enega razločevanja znotraj Evrope same, iz razločitve novega od starega, iz preseganja "pedsodkov" starih in prizadevanja človeka, da vzame stvari v svoje roke. Antični vzori niso več ustrezali težnjam, ki jih je postavljalo rojstvo moderne znanosti. Nova samozavest je izrinila občutek

za drugačnost izvora - iz njega je naredila predmet zgodovine. Vse to je spodbujala tudi racionalistična metafizika s poskusom zaobjetja celote v sistem. Evropa si je svojo identiteto skušala postaviti sama. Še več, sama je skušala postati univerzalni model za vse preostalo človeštvo, s širjenjem svoje kulture in religije, pa tudi z gospodarsko in politično hegemonijo v kolonialni dobi.

20. stoletje je ta poskus pripeljalo do njegove najgloblje krize. Prav v času, ko je Evropa dejansko postala globalna civilizacija, je sprožila tragedijo dveh svetovnih vojn, ki jo je pognal prav tisti znanstveni in tehnološki napredek, ki je bil osnova za njen razcvet; s tem dogajanjem je izgubila tudi vodilno vlogo v svetu. Hkrati je zašla v krizo njena identiteta, njena duhovna umeščenost, s tem ko je po propadu metafizičnih sistemov zapadla v nihilistični relativizem in/ali v totalitarnost ideologij. Lahko bi rekli, da je Evropo v krizo potisnil razvoj, ki ga je sprožila sama. Po drugi svetovni vojni je res stekel projekt obnove in povezovanja evropskih narodov, ki je pripeljal do nastanka Evropske unije, vendar se ta omejuje bolj ali manj na kopico gospodarskih in političnih dogovorov in ji vseskozi kronično primanjkuje vsebine. Tako grožnje Evropi danes ne predstavljajo toliko zunanji dejavniki kot prav notranji razkroj. Najti vsebino, ki bo usmerila njen prihodnji razvoj, je torej neizogibna naloga za iskanje možnosti njenega preživetja. Morda ne gre toliko za to, kdo danes čuti evropsko identiteto, ampak bolj za to, kdo jo bo hotel priznati v prihodnosti. Pogledjmo si, kako se v naše iskanje vključuje religiozna razsežnost.

Krščanstvo in sekularizacija

Če danes Evropo pojmujeemo kot sinonim za modernizacijo, sekularizacijo in pluralizem, potem povezovanje njenih prihodnjih možnosti s krščanstvom ni niti malo samoumevno. Krščanstvo je gotovo eden izmed vi-



Irena Podobnik: *Luči*, olje na platnu, 2004.

rov evropske zgodovinske in kulturne formacije. Toda ali lahko rečemo, da je obenem tudi njena prihodnost? Modernost se je skušala vzpostaviti kot popolna novost, ki si sama daje svojo legitimnost. Vendar prav ta samostojnost ni samoumevna. Gianni Vattimo zagovarja tezo, da se moderni razvoj ni vzpostavil sam od sebe, temveč je pot vedno večje izpolnitve sporočila, ki ga prinaša krščanstvo. To sporočilo zanj predstavlja najpomembnejši preobrat v evropski zgodovini, obrat od trdnih, objektivnih struktur metafizike (ki je vedno povezana z nasiljem, ker ustavi vsakršno spraševanje z dokončnostjo odgovora) v človekovo notranjost, k njegovi zgodovinski in družbeni posredovanosti. Krščansko sporočilo kenoze in post-metafizična "šibka misel", ki jo je Vattimo razvil skozi branje Nietzscheja in Heideggerja, stojita

tako v krožnem razmerju. Zahodni človek se "ne more ne imenovati kristjan": to pomeni, "da je edina utemeljitev, ki jo imamo, naš zgodovinski izvor" - to je judovsko-krščansko izročilo, ki pa v svojem najbolj bistvenem pomenu predstavlja "pri(po)znanje zgodovinskega, prigodnega, nemetafizičnega značaja naše utemeljitve" (Vattimo 1998, 31).

V spisu z naslovom *L'Occidente o la cristianità* (Zahod ali krščanstvo; Vattimo 2002, 75-88) Vattimo oporeka pojmovanjem, ki med sodobno Evropo in krščanstvom vidi jo odnos alternative (bodisi da razumemo modernost kot povsem nov fenomen, bodisi kot napako, ki jo moramo popraviti z vrnitvijo k "starim resnicam") ter zagovarja stališče, da je krščanstvo glavna "vsebina" Evrope; zatrdi celo, da Evropa ni nič drugega kot "sekularizirano krščanstvo". Po drugi stra-

ni pa je ravno sekularizirana družba Zahoda danes resnica krščanstva (Vattimo 2002, 86). To pomeni, da se ne moremo vrniti k dogmatskim resnicam, ker bi bil to v bistvu korak nazaj v objektivno metafiziko (kot smo videli že pri Gadamerju, ki trdi, da sodobni razvoj nima alternative). Vattimo zato razvija pozitivno razumevanje sekularizacije kot izpolnitve krščanskega sporočila kenoze, ki je v svojem jedru sporočilo *caritas*, ljubezni do bližnjega. Ta ljubezen pa je tudi meja, ki je sekularizacija ne sme preseči. Krizo Evrope v propadu racionalistične metafizike in evrocentrične politike, ki jo je spremljala, Vattimo jemlje kot "chance", kot možnost za radikalno razvitje krščanskega sporočila ljubezni in etike nenasilja.

Vattimo je svojo tezo razvil ob branju del Renéja Girarda, ki mu je priskrbel antropološki argument za razumevanje odnosa med krščanstvom in drugimi religijami. Girardova teorija o tesni povezanosti nasilja in svetega kaže, kako v samih temeljih družbe in kulture stoji soglasno nasilje nad "grešnim kozlom", ki ga je potrebno žrtvovati, da bi se v skupnost povrnila mir in sloga. Žrtveni mehanizem poraja tudi religijo, ki z obredi ponavlja izvirno žrtvovanje, z mitologijo pa zakriva svoj nasilni izvor. Kaj pa krščanstvo? Isti mehanizem je v teku tudi pri Kristusovem pasijonu, a z eno, bistveno razliko: tokrat je žrtev razglašena za nedolžno. Križ zato predstavlja razodetje notranjega nasilja naravnega svetega in je kot tak lahko le dogodek milosti. Po Girardovem mnenju je to temeljni preobrat od naravnih religij, ki so na strani preganjalcev, k sočutju do žrtev. Krščanstvo tako zanika sakralno, povezano z nasiljem, in omogoča demitologizacijo in sekularizacijo sveta.

V znamenju absoluta

Vattimo na naše vprašanje, kje iskati prihodnost Evrope, odgovarja precej enostav-

no: edina (ali vsaj odločilna) vsebina Evrope je zanj krščanstvo; slednje pa je zreducirano na zapoved ljubezni, na "caritas". Krščanska dediščina nas kliče k temu, da poskušamo izboljšati svet, reducirati nasilne strukture, iskati vedno več svobode in možnosti za vsakega človeka (to je seveda tudi razsvetljenski ideal s programom emancipacije človeka.) Kjerkoli ta ideal še ni dosežen, moramo poiskati in odpraviti ostanke metafizike oz. naravno, transcendentno in nasilno podobno Boga. Prihodnost Evrope je tako za Vattima v radikalnem razvitju nihilističnih posledic krščanskega sporočila - v sprejetju moderne dezintegracije identitete (ker je vsaka močna določitev nasilna).

Tudi Girard vidi resnico Evrope v krščanskem sporočilu ljubezni (oz. skrbi za žrtve); toda zanj to ne gre v obratni smeri. Njegov ugovor postmodernemu relativizmu, ki ga (do določene mere) zagovarja Vattimo, izhaja iz dvumnosti evropske modernosti. Ideal emancipacije človeka je zanj v temelju ambivaleten, ker poudarja samo večje človeške zmožnosti in možnosti brez večje odgovornosti. To poudarja tudi v dialogu z Giannijem Vattimom: "Kjer se s pomočjo krščanstva rešimo sakralnega, tam lahko najdemo odrešilno odprtost do *agape*, do ljubezni, vendar tudi odprtost do možnosti še večjega nasilja" (Girard, Vattimo 2006, 13). Naš moderni svet se gotovo bolj kot kadarkoli zaveda procesov žrtvenega mehanizma. Zavest o nedolžnosti žrtev je tudi po zaslugi Evrope danes skupna dediščina človeštva; Girard vidi resnično trajno osnovo globalizacije prav v skrbi za žrtve, ki podira vse meje in zamejitve v zaprte skupnosti, ki proizvajajo "grešne kozle" (Girard 2006, 182-191). Svoboda od žrtvenih ritualov pa prinaša s seboj tudi veliko nevarnosti in ogroža samo preživetje skupnosti, ker povečuje našo odgovornost (ne moremo se več sklicevati na nevednost glede nasilnih žrtvenih mehaniz-

mov). To potrjuje tudi nedavna zgodovina: nacizem je v plinskih celicah poskušal izkoreniniti prav našo skrb za žrtve, kar pa mu ni uspelo; nasprotno, še povečal je njeno samoumevnost, ki je vzniknila ob zatonu ideologij. Ob zanikanju vseh drugih vrednot je skrb za žrtve očitna izjema: "Okrog nje se širi puščava ... vendar to drži za vse svetove, ki so v znamenju absoluta" (Girard 2006, 200). Nevarnost, ki preži danes, je po Girardovem mnenju drugje, v relativizmu, ki prav v imenu skrbi za žrtve poskuša označiti vsak (moralni) zakon za instrument nasilja. Če Vattimo vidi "Antikrista" v ostankih metafizičnega objektivizma (Vattimo 2002, 137), ki z dokončnostjo omejuje svobodo krščanske ljubezni, Girard njegovo podobo vidi v radikalizmu raznovrstnih "osvoboditeljev" človeštva, ki pod pretvezo nenasilja odpravljajo kakršnokoli prepoved in obsojajo krščanstvo kot nasilno, s tem pa zmanjšujejo čut za odgovornost (Girard 2006, 202-204). Tvegaje, ki s tem nastane, je velikansko: "Judovstvo in krščanstvo se zavedata, da s tem, ko se poskušamo odreči vseh prepovedi ali meja, ki so jih nalagale arhaične religije, ne ogrožamo le samih sebe, ampak tudi obstanek celotnega sveta" (Girard, Vattimo 2006, 12).

Krščanstvo za Girarda ni le razodetje ljubezni, ampak tudi razodetje resnice: "V krščanstvu resnica in ljubezen sovpadata in sta isto. Mislim, da moramo vzeti zelo resno ta pojem: pojem ljubezni, ki je v krščanstvu rehabilitacija krivično obsojene žrtve, je resnica sama, je antropološka in krščanska resnica." (Girard, Vattimo 2006, 27.)

Evropa in njena obljuba

Možnosti prihodnjega preživetja Evrope lahko torej po sledi Vattima in Girarda iščemo v preživetju krščanstva oziroma v uresničevanju zapovedi *caritas*, ki izhaja iz njegovega izročila. Seveda pa je tu potrebno ugotoviti, kaj je specifični prispevek Evrope pri

tem uresničevanju. Kot lahko vidimo, se Vattimo in Girard strinjata o temeljni vsebini Evrope, izpeljani iz krščanske zapovedi ljubezni do bližnjega. *Caritas* kot izvor in meja sekularizacije se ujema s skrbjo za žrtve kot edinim preostalim absolutom sodobnega sveta. Razlika med njima se kaže v načinu, kako se ljubezen uresničuje. Je ljubezen zgolj horizontalno dopuščanje drugega s povečevanjem njegovih možnosti in pravic ali ima tudi vertikalno razsežnost v odgovornosti do resnice? Kaj je boljši "varuh" principa ljubezni: zgodovina in imanenca ali milost in transcendenca?

Lahko bi trdili, da je evropska identiteta rasla iz stalne napetosti med tema dvema poloma. Prav krščanstvo nosi v sebi obljubo o razrešitvi te napetosti. Vattimova teza o krščanstvu kot kenotičnem spustu Boga v zgodovino brez preostanka prinaša razkroj transcendence, ki je ožigosana za izvor nasilja; in vendar je prav Božja transcendenca, razumljena kot transcendenčna ljubezen, eno od bistvenih sporočil krščanskega izročila. Zato je "zreducirana vera" (Vattimo 2004, 87) nekoliko enostranska in morda celo nevarna, kot je izpostavil Girard, ker z razkrojem transcendence, ki je cilj radikalne sekularizacije, lahko pričakujemo ponovno širjenje naravnega, nasilnega svetega zaradi pomanjkanja kakršnegakoli razločevalnega kriterija.

Za razrešitev tega problema se lahko zopet obrnemo na idejo "rimskosti", ki jo je kot vsebino Evrope predlagal Rémi Brague. "Rimskost" Evrope ima (med drugim) osnovo v "rimskosti" krščanstva: krščanstvo ohranja tako drugačnost predhodnega verskega izročila (judovstva) kot tudi drugačnost kulture, v katere vstopa. Ohranjanje drugosti mu omogočata dva paralelna procesa, ki potekata v njem: na eni strani prinaša razločitev človeškega od Božjega, naravnih in družbenih moči od transcendentnega Boga (simbol te

ločitve je križ), na drugi strani pa z učlovečenjem (Božjim spustom, kenozo) izpoveduje povezavo človeškega in božjega v osebi Jezusa Kristusa (Brague 2003, 152-154). Prisotnost transcendentnega Boga v zgodovini - na tem paradoksu sloni evropska drža. Princip drugotnosti nas zadržuje pred redukcijo na imanenco, a tudi pred padcem v past lažne transcendence nasilnega svetega. Lahko rečemo, da je imanentno uresničevanje ljubezni do bližnjega prav v ohranjanju drugosti, presežnosti, transcendence.

Gadamer v zgoraj navedenem spisu nalogu filozofije, ki lahko moderni razvoj usmeri stran od groženj človeštvu, odkriva v hermenevitičnem zadržanju, katerega bistveni del je, "da drugo srečuje predvsem kot drugo" (Gadamer 2007, 23), kot nekaj neobvladljivega. Evropa je bila v zgodovini še posebej poklicana k srečevanju z drugačnim, zaradi svoje velike raznolikosti na majhnem prostoru se je morala naučiti živeti v "soseščini drugega" ob spoštovanju enakovrednosti.

Evropske identitete torej ne bi smeli iskati v njej sami, temveč v odprtosti do drugega. Če naj Evropa preživi, ali bolje, če naj si želimo, da preživi, mora preživeti v tem smislu, s to svojo vsebino. Ime se lahko spremeni, a "evropskost" bo ohranjena povsod, kjer bo ostala izven sebe usmerjena drža kot temelj identitete. Bolj kot o vsebini bi lahko govorili o obljubi, o tem, kar nam je najdražje v imenu Evrope, ali temu, kar je njena (morda vselej odložena) prihodnost. To obljubo najdemo tudi v Vattimovem sekulariziranem sporočilu ljubezni in v Girardovi absolutni zahtevi po skrbi za žrtve.

Ameriški filozof Richard Rorty v eseju z naslovom *Heidegger, Kundera in Dickens* (2002, 110-127) postavlja vprašanje, ki je podobno našemu. Sprašuje se, za kaj bi želeli, da preživi v primeru popolnega uničenja zahodnega sveta. Med romani Charlesa Dickens in filozofskimi deli Martina Heideg-

gerja se odloči za Dickens, ker bolje izraža vrednote, ki so edinstvene za Zahod. Res lahko rečemo, da je roman bližje principu ljubezni kot vsebini Evrope, ker se nanaša na posameznosti, na osebni svet, in prikazuje temeljno, neizpeljivo raznolikost človeškega življenja. Filozofija teži k temu, da bi se polastila Bistva, Resnice ali Biti, in zato pogosto zapade v nasilje do drugega, drugačnega. (S tem v mislih vseeno najbrž ne želimo, da bi Heidegger izginil; tudi filozofija je bolj ali manj natančno pričevanje o evropskem prizadevanju za doseganje globalne civilizacije ljubezni in navsezadnje bi brez filozofske refleksije morda imeli težave pri razumevanju romanov.) Evropa je dedič obojega; ljubezni do ene, večne resnice in ljubezni do lepote nereduktibilne mnogovrstnosti človeškega sveta. Če se nam to zdi iz našega položaja nezdružljivo, je to morda zato, ker nosimo v sebi tudi dedščino mimetične tekmovalnosti.

Kaže torej, da bi za preživetje Evrope morali brez dokončne razrešitve ohraniti napekost med transcendenco in imanenco, med milostjo in zgodovino, med utelešenjem in križem, ki jo pred nas postavlja krščanstvo. Pa tudi med romanom in filozofijo. Tako bo ohranjena tudi njena univerzalnost.

Viri:

- Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gadamer, Hans-Georg. 2007. *Dediščina Evrope*. Ljubljana: Nova revija.
- Girard, René. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- Girard, René in Gianni Vattimo. 2006. *Cristianesimo e modernità. V: Verità o fede debole?* Massa: Transeuropa Edizioni.
- Rorty, Richard. 2002. *Izbrani spisi*. Ljubljana: LUD Literatura.
- Vattimo, Gianni. 1998. *Krščanstvo in moderna Evropa*. V: *Tretji dan* 22, št. 5-6: 28-32.
- Vattimo, Gianni. 2002. *Dopo la cristianità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni. 2004. *Mislim, da verujem*. Ljubljana: KUD Logos.