

LUKA TREBEŽNIK<sup>1</sup>

## Pluralizem resnic in osvoboditev metafore v teološkem kontekstu: postmoderno krščanstvo Giannija Vattima<sup>2</sup>

**Povzetek:** Članek se posveča odnosu med sekularizacijsko in postsekularizacijsko tezo. V ta namen proučuje predvsem misel sodobnega italijanskega filozofa Giannija Vattima. V njem prepoznava inovativno ovrednotenje miselne in duhovne zgodovine evropske civilizacije, ki se kaže predvsem v postuliranju interpretativne odprtosti in t. i. »šibke misli« (*pensiero debole*), ki najbolj ustreza sodobnemu postmodernemu času. Šibka misel, brez pretenzij po posedovanju absolutnih in večnih resnic, je po Vattimovi razlagi neposredna konsekvence inkarnacijskega kenotičnega dogodka, božje samoizpraznitve. Pravi, da se moramo tako, kot se je Bog odrekel svoji suverenosti, tudi mi odreči starim metafizičnim idejam močnih resnic. V tem kontekstu članek kritično ovrednoti Vattimovo hermenevtično misel ter jo postavi nasproti nekaterim drugim postmodernim filozofskim pristopom in refleksijam o smrti Boga in njegovem potencialnem povratku.

**Ključne besede:** Gianni Vattimo, sekularizacija, *kenosis*, šibka misel, nihilizem

---

<sup>1</sup> Dr. Luka Trebežnik (luka.trebeznik@almamater.si) je zaposlen kot raziskovalec na Inštitutu za filozofske in religijske študije Znanstveno raziskovalnega središča Koper, kot predavatelj in prodekan pa deluje na Fakulteti za humanistični študij, Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana.

<sup>2</sup> Članek je nastal v sklopu podoktorskega raziskovalnega projekta *Izzivi postmoderne filozofije religije: tekstualnost, transcendenca, skupnost* (Z6-2665), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

## The Pluralism of Truths and the Liberation of Metaphor in a Theological Context: The Postmodern Christianity of Gianni Vattimo

**Abstract:** The article considers the question of the relationship between secularization and post-secularization. To this end, it examines the thoughts of the contemporary Italian philosopher Gianni Vattimo, recognizing an innovative evaluation of the intellectual and spiritual history of European civilization. This is manifested above all in the postulation of interpretative openness and the so-called “weak thought” (*pensiero debole*), which largely corresponds to our postmodern era. According to Vattimo’s interpretation, weak thought, which makes no claim to absolute and eternal truths, is a direct consequence of the incarnational kenotic event, God’s self-emptying. Just as God has given up his sovereignty, we must also, according to Vattimo, give up the old metaphysical notions of powerful truths. In this context, the article critically evaluates Vattimo’s hermeneutic thought and contrasts it with some other postmodern philosophical approaches and reflections on the death of God and his potential return.

**Keywords:** Gianni Vattimo, secularization, *kenosis*, weak thought, nihilism

### Krščanski Zahod med sekularizacijo in postsekularizacijo

Izraz postmoderna, s katerim pogosto označujemo sodoben čas, še zdaleč nima enovitega pomena, glede katerega bi vladalo soglasje. To ne preseneča, če postmoderno razumemo predvsem kot čas skepticizma in upada zaupanja v stabilnost resnice. Pri poskusu določitve postmoderne smo najprej soočeni z dejstvom kompleksnega odnosa do predhodnega obdobja, moderne, postmoderna se v tem okviru pogosto razume kot kritika, včasih celo negacija

in želja preseganja, spet drugič naletimo na izrazito obžalovanje ob zatonu velikih projektov moderne. V filozofski zgodovinski klasifikaciji v navezavi na moderno govorimo predvsem o razsvetljenstvu (ali o škotski in angleški, francoski, nemški ali še kateri drugi različici). Gre za novoveško emancipatorno racionalistično gibanje, ki želi v neodvisnosti od avtoritet vzpostaviti znanstveno in univerzalno spoznanje o človeku in svetu. Razsvetljenstvo (in moderno na splošno) pa je večinoma zaznamoval pretiran pozitivističen odnos do resnice, utemeljen na metafiziki prisotnosti in ontoteološkem modelu. Morda lahko moderno zato še najlažje in najnatančneje določimo, če poudarimo njen odnos do religije in Boga – v ospredju je prevladujoča zavest o preseženosti (slabo osnovanih) religijskih resnic, Bog pa nima več mesta v javni sferi. Skratka, govorimo o dobi sekularizacije, ki jo odpira smrt Boga.<sup>3</sup>

V tem sestavku se bomo ob misli italijanskega postmoderne filozofa Giannija Vattima, ki ponuja inovativno in optimistično misel o koncu moderne in razumevanje sekularizacije kot uresničitve krščanskega izročila, posvetili predvsem religijskim konstelacijam, ki jih ponuja prelom med tema obdobjema. Vattimovo misel bomo postavili nasproti nekaterim drugim sodobnim teoretikom, ki postmoderno razumejo kot postsekularizacijo, v njej pa vidijo možnost za povratek religije po smrti Boga.

## **Smrt Boga in transformacija religije**

Sodobno filozofijo religije najbolj zaznamuje dogodek, ki ga imenujemo »smrt Boga«. Prvo vprašanje, ki se tu odpira, je, če

---

<sup>3</sup> Izraz sekularizacija, ki ga bomo v besedilu obravnavali predvsem v filozofskem in teološkem smislu, se je najprej nanašal predvsem na pravni koncept, označeval je odvzem cerkvenih posesti. Eno najzgodnejših rab besede lahko tako najdemo v pogajanjih, ki so pripeljala do vestfalskega miru (1648).

temu sploh lahko rečemo dogodek, saj je časovnost smrti težko določljiva, nadvse sporno pa je celo dejstvo, ali se je to sploh pripetilo. Tako je, ker govorimo o smrti entitete, obstoj katere je bil že v osnovi sporen, tudi za tiste, ki o njenem obstoju niso dvomili, pa je bil način obstoja nedoumljiva skrivnost. Smrt Boga je torej enigma, hkrati pa popolnoma razumljiva sintagma – v razcep med to razumljivost in popolno nerazumljivost se bo poskušal umestiti ta razmislek. Ko ta pojmovni konstrukt razumemo sociološko, nam govori o izginotju Boga iz javne sfere, o nespornem zmanjšanju njegove relevantnosti v družbi, Bog po tem »dogodku« ni več dejavnik, ki bi vplival na notranje in zunanje življenje posameznika in družbe. V tem kontekstu dejstvo resničnosti obstoja Boga niti ni bistveno, živi Bog je predstavljal močno točko vpliva z dolgo zgodovino učinkovanja (*Wirkungsgeschichte*), njeno izginotje oziroma opešanje pa razumemo kot njegovo smrt. To sporoča pojem sekularizacije – gre za nedvoumno dejstvo zmanjševanja vpliva Cerkve v evropski sodobni družbi, še preprosteje, obisk cerkva in bogoslužnih obredov je s tem procesom izrazito upadel. Ti procesi pa onkraj socioloških analiz niso tako jasni in nedvoumni.

Na precej bolj nepreglednem miselnem področju smo, ko želimo smrt Boga osvetliti v kontekstu filozofskih in teoloških raziskav. V ta namen se zatekamo k Gianniju Vattimu, ki sekularizacijo postavlja v središče svojega miselnega projekta, zanimivo pa je, da jo dojema kot dosledno razvitje krščanskega sporočila – sekularizacija v njegovem branju ne nastopa kot recepcija (ali kriza recepcije) krščanskega sporočila, ampak je sporočilo samo. V tem smislu zapiše, da »postmoderni nihilizem predstavlja dejansko resnico krščanstva« (Vattimo 2005, 47; prim. Vattimo in Rorty 2006, 51). Dogodek smrti Boga zanj nedvoumno pomeni, da ne obstaja ena, dokončna in vseobsegajoča podoba sveta. Hkrati pa še naprej zatrjuje, da veruje v Boga, in ob tem poudarja, da ne trdi, da Bog obstaja

niti da Bog ne obstaja, saj bi za kaj takega moral tvoriti trditve realistično metafizičnega značaja, za to pa bi bila potrebna naivnost, ki si je s postmoderno ne moremo več privoščiti.

Dosledno gledano filozofsko rečeno smrt Boga ni mogoča, saj je Bog postuliran kot neumrljivost sama, hkrati pa se zdi, da gre kljub temu za skoraj ekskluzivno filozofski pojav. Vattimo pravi, da se »smrt religije že dolgo vrši v filozofiji in za filozofijo, v tem smislu je morda Nietzschejeva trditev o smrti Boga resnična le za filozofe« (Vattimo 2002, 85). Hkrati pa prav obratno velja za teologijo, v marsikateri njeni različici smrt Boga (Jezusa) nastopa kot osrednje sporočilo krščanskega razodetja, križanje kot prezentacija te smrti pa je vrh odrešenjske drame.<sup>4</sup> Po smrti Boga ostane le še skupnost vernikov, varuhov razodetja in nosilcev karizme.

Filozofsko gledano ima Bog številne ustreznice, ki pridejo do svoje veljave prav z upadom moči in prepričljivosti hipoteze Boga. Italijanski filozof Mario Ruggenini postavi to trditev: »[A] teistično odklanjanje Boga pravzaprav zadeva le tistega Boga, ki je reduciran na človeške mere; misel razlike pa išče v božji odsotnosti najgloblji ontološki pomen dejstva, da Bog ostaja drugo.« (Ruggenini 2003, 10) Misel razlike ali teologija odsotnosti temelji na sodobnih ničejanskih uvidih v trhlost metafizičnih konstrukcij, ki privilegirajo pojmovanje biti kot navzočnosti, polnost prezenze, zanemarjajo pa vse druge oblike in načine biti. Naša teza je, da sta navzočnost in odsotnost prepleteni stanji, da nobeno izmed njiju ne obstaja v čisti, preprosti in nekontaminirani obliki. Sodobna misel mora torej vzeti nase vse kritike modernosti, ki poudarjajo prav problematičnost totalitarnih teženj po polni prezenzi: »Misel odsotnosti nam prišepetava, da prekomerna vera,

---

<sup>4</sup> Za radikalno teološko razumevanje tega vidika je ključna referenca Hegel, ki Trojico dojema dialektično, razlitje Duha v svet zanj nastopa kot *Aufhebung* mrtvega Boga, Duh je rezultat negacije negacije, preseganja smrti.

zlasti v veroizpovedno najbolj dodelanih oblikah, ni nič manj usodna za izkustvo božjega kot nezmernost razuma.« (Ibid., 11) Misel je torej vselej v izpostavljenosti drugosti, taka mora tudi ostati, vselej v samopreizpraševanju, igra interpretacije nikoli ne more dospeti do konca, kot taka mora biti odsotnost vedno del prisotnosti in obratno. Nove interpretacije in novi konteksti vselej izpodrivajo in nadomeščajo stare.

Primarno dejstvo novega veka je, da božje izginja. Če je v zgodnjih novoveških filozofijah, npr. Descartesovi, tam še navzoče kot nekaj, kar je treba umsko utemeljiti, je prek emancipatornega razvoja, ki doseže vrh v Kantovi misli, bog le še nepotrebna hipoteza, ki morda še nosi neki pomen in funkcijo za filozofsko nepoučene, v filozofiji pa zanj ni nikakršne potrebe. »Aktivna izguba božjega je odrešeniški program, ki zaznamuje pozno novoveškost«, pravi Ruggenini (2003, 30). To sporoča tudi razglas norca, ki na tržnici zbranim očita: »Mi smo ga ubili!« (Nietzsche 2005, §125) Pri tem razglasu so številni pomembni dramaturški poudarki, ki jih ne gre spregledati, od vloge norca, ki razglasi novico, do objokujočega tona, ki ga pri tem ubere. Nepomembno dejstvo ni niti to, da se razglas pojavi v aforističnem knjižnem delu, naslovljenem *Vesela znanost*. In v končni fazi lahko rečemo, da je novica o smrti Boga za Nietzscheja vesela, saj prinaša ljudem osvoboditev izpod tiranskega jarma. Ta osvoboditev pa seveda ni preprosta, Nietzsche v svojih delih opozarja, da ljudje ne želijo biti svobodni in si venomer iščejo nove gospodarje. Zato sam ne daje temelja za kakšno ateistično metafiziko, ne uči kakšne doktrine, teorije ali teze, smrt Boga je pri njem predočena kot razglas, oznanilo, delitev osebne resnice.

Ob tem moramo razumeti, da smrt Boga ni nekakšna empirična, sociološka Nietzschejeva ugotovitev, on »to odsotnost izbere; zavzame stališče, odloči se, da bo umoril Boga. Bog je mrtev, ker

smo ga umorili. Ta upor je potreben za afirmacijo človeka,« zapiše Maurice Blanchot (2000, 142). V tem smislu Nietzschejev ateizem večinoma kljub vsemu še vedno pripada humanistični paradigmi, ki verjame, da bo človek kot posameznik in človeštvo kot vrsta nasledil oziroma nasledilo Boga kot središče veselja in vir smisla. Seveda tudi ateizem v tem okviru izpade predvsem kot verski projekt, verovanje v neobstoj. »Téma smrti Boga nikakor ne more biti izraz nekega dokončnega spoznanja ali osnutek nekega trdnega načela [...] Trditev ‚Bog je mrtev‘ je uganka.« (Ibid., 45) Hkrati pa za Nietzscheja ta trditev pomeni prav nekakšno nedoločenost, neodgovor, nestabilnost pomena – s čimer je pravzaprav najgloblja negacija Boga kot poroka trdnih resnic. Blanchot pravi, da je smrt Boga »naloga, in sicer naloga, ki se ne dovrši« (ibid., 146–147), vedno ostaja v dovrševanju in je v tem smislu nadčasovna. Tako je, ker Bog vedno privzame nove oblike in nova imena. Vsekakor pa »[s]mrt Boga ne pomeni toliko negacijo, ki meri na neskončnost, temveč bolj afirmacijo neskončne moči zanikanja in popolnega izživetja te moči« (ibid., 151). Gre torej za človekovo svobodo in moč osmišljanja nesmiselne eksistence.

Da gre pri tem za vprašanje afirmacije svobode, se strinja tudi Vattimo, ki pa pravi, da je že krščanstvo samo predvsem zavzemanje za posameznikovo svobodo, »zavzemanje za svobodo pa vključuje tudi osvobojenost od (ideje) resnice« (Vattimo v Vattimo in Caputo 2007, 37). Seveda je lahko tako krščanstvo po svoji logiki le nereligiozno. To sovpada z dejstvom, da »smrt Boga« pomeni, da človek nima več razlogov za vero v Boga, da je nekatere izmed pojavov, ki so se prej pripisovali Bogu, popolnoma zadostno razložila človeška znanost. To, da vera izgubi legitimnost oziroma verjetnost, pa pravzaprav ničesar ne spremeni, saj je vera prav prepričanje, ki nastopa kljub razumu. Je torej smrt Boga le smrt vere kot od razuma ločenega nanašanja na stvarnost? Ne gre za to, saj zlah-

ka opažamo, da versko nanašanje na stvarnost ne pojenja, temveč kvečjemu narašča.

Teologija torej vselej nekako vznikaja iz odsotnosti Boga, dogaja se *post festum* oziroma *post mortem*, pri bdenju ob mrliču pripoveduje zgodbe in kontemplira o nekdanji prisotnosti. Bog kot tak je torej zaznamovan s svojo nedostopnostjo in odsotnostjo, nastopa le kot samozabrisujoča se sled. Njegovo veliko stvarjenjsko dejanje nastopa kot točka, ki jo Levinas označi z izrazom *passé immémorial*, točka pradavne preteklosti, ki sega onkraj vsakega materialnega spomina. Zato je Bog lahko pojmovan le kot sled, kot preteklost, ki nikoli ni bila sedanja, torej prisotna. Z moderno pa očitno govorimo o drugačni odsotnosti, to, da je Bog mrtev, pomeni precej več, kot da je odsoten. Odsoten je bil skoraj ves čas zgodovine, s smrtjo pa ne more več biti neodsoten.

Toda tako je samo v tradicionalni metafiziki prisotnosti. Kot npr. v nekaterih besedilih prepričuje Derrida, se lahko zgodi, da mrtvi precej bolj učinkujejo na določeno življenje kot živi, v tem kontekstu govori o spektralni navzočnosti. Duhovi oziroma pošasti ne obstajajo, temveč strašijo, v naše poenostavljene ontološke sheme vnašajo nered in komplikacijo.<sup>5</sup> Ob upoštevanju kritike zahodnjaške metafizike kot privilegiranja prisotnosti torej tudi smrt Boga ne deluje več tako fatalno, Bog prav morda ne obstaja, nikoli ni in ne bo obstajal, njegov Duh pa se kot sled nahaja v svetu, uresničuje se v skupnosti vernikov. Vse to nas napotuje tudi na vprašanja tekstualnosti, kajti ko beremo, se včasih pripeti, da prejmemo sporočilo od mrtvih in z njimi vstopamo v komunikacijo, ki po globini in živosti presega tisto, ki jo imamo s prisotnimi sodobniki. Na tem

---

<sup>5</sup> Derrida v *O gramatologiji* zapiše: »Prihodnost lahko anticipiramo zgolj v formi absolutnega tveganja. Je tisto, kar povsem prelomi s konstituirano normalnostjo in se torej lahko naznani, se predoči [*se présenter*] zgolj v podobi monstroznosti.« (Derrida 1998, 15)



temelji živost religij knjige, v komunikaciji med piscem in bralcem se sporoča D/duh kot oživiljenje teksta. To je mogoče le prek vedno novih vpisovanj in kontekstov, oziroma kot pravi Vattimo (2002, 17), prek »osvoboditve metafore«, konec metafizike je predvsem konec tiranije enega, lastnega, za vselej danega pravega pomena. To stanje najbolje opisuje za marsikoga pohujšljiva beseda relativizem: pluralizem resnic in osvoboditev metafore omogočata vrnitev religije, ki pa seveda ne nastopa več kot absolutna in univerzalna resnica, ampak prečka proces demitologizacije. V tem okviru moramo etiko zasnovati na podlagi ljubezni in se odreči resnici kot substitutu Boga. »V odnosu do ljubezni je vse drugo, povezano s tradicijo in resnico krščanstva, pogrešljivo in lahko upravičeno imenujemo za mitologijo.« (Vattimo v Vattimo in Caputo 2007, 41)

## Kenotični značaj zgodovine

Za Vattima je nihilizem smisel oziroma usoda Zahodne civilizacije, polno uresničenje inkarnacijskega dogodka, ki ga Pavel (Flp 2,5–8)<sup>6</sup> opredeli z izrazom *kenosis*, ki pomeni dejanje izpraznitve. Svetopi-semki Bog se izniči, oslabi, v ponižanju postaja nič, naš krščanski svet pa s tem krene na zgodovinsko pot uresničevanja v nihilizmu. Kot se je Bog odrekel svoji suverenosti, se tudi sodobna misel po koncu metafizike odreka posesti polne in večne resnice. Vattimo (Vattimo in Rorty 2006, 50) ob upoštevanju tega zapiše, da »je postmetafizično filozofijo omogočil Kristus«. Tako torej tudi nihilizma, kot ničejanske diagnoze sodobnega časa, ne dojema v negativnem smislu, ne gre za svetovni nazor, ki bi ga morali preseči ali suspen-

---

<sup>6</sup> »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu. Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil (ἐκένωσεν) tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu.«

dirati, ampak za uresničitev evangeljskega dogodka, nekaj, kar moramo afirmirati.<sup>7</sup> Vattimo to razume predvsem kot hermenevitično dejstvo – s koncem moderne ne obstaja več samo ena resnica, ki bi bila transparentna in dostopna. V tem je osrednje sporočilo krščanstva – »odrešnjijski dogodek (Jezusov prihod) je globoko v sebi hermenevitični dogodek« (Vattimo 2002, 59). Jezusov prihod torej po eni strani potrebuje interpretacijo, po drugi pa predvsem v tipoloških branjih, ki v njem vidijo razjasnitev in smisel vse zgodovine odrešenja, nastopa kot »dokončno dešifriranje smisla« (ibid., 59).

Tudi za sodobnega irskega filozofa Richarda Kearneyja,<sup>8</sup> ki izhaja iz Ricoeurjeve misli, hermenevitična dvoma in sumničavosti služi kot ključen demitologizacijski element in razpršitev iluzij. V tem kontekstu predstavi idejo anateizma, suspenza verjetja in neverjetja, ki se nahaja med smrtjo Boga in njegovim morebitnim novim prihodom. Za to subtilno prečkanje nasprotij (npr. med božjim in človeškim, med transcendentnim in imanentnim, med čutnim in umskim itd.) je potrebna metaforičnost, govoriti in misliti moramo drugače. Metafora je sredstvo prenosa med jazom in drugim, s tem pa odprtje interpretacij in hrepenenje po biti. Metaforin »kot«

---

<sup>7</sup> Vattimovo razumevanje nihilizma ne gre v smer razvrednotenja eksistence, ampak afirmacije pluralnosti in nenasilja. V tem se loči tudi od Heideggerja, ki nihilizem dojema predvsem kot redukcijo biti na vrednoto. S tem ko biti postane le ena izmed vrednot, vrednota med vrednotami, dobi menjalno oziroma tržno vrednost, tako pa seveda izgubi vsako izjemnost in nenadomestljivost (prim. Vattimo 1997, 24).

<sup>8</sup> Na Kearneyjevo delo *Anatheism* se tu sklicujemo predvsem, ker Vattimo sam pravi, da je njegovo stališče praktično v celoti združljivo z njim (Vattimo v Kearney in Zimmermann 2016, 132). Prispeval je tudi uvodno besedo k italijanskemu prevodu tega dela. Kljub temu pa so razlike med stališčema očitne že na prvi pogled: Kearney namreč zagovarja postsekularno tezo o povratku Boga in religijskega, medtem ko Vattimo vztraja pri sekularizacijskem stališču, ki vidi usodo religije v popolni transformaciji in raztopitvi v profani kulturi.

v sebi nosi alternativo možnosti, obstoj in neobstoj. V skladu s tem Bog v anateistični perspektivi vselej nastopa kot drugo ime, kot tak združuje tudi teizem in ateizem, nas pa napotuje na neabsolutno držo. »Nikomur ni odvzet moment nevednosti. Anateizem ateistični element zoperstavlja dogmatičnemu teizmu. Prava vera mora, kot pravi Dostojevski, »preiti talilno peč dvoma«,«<sup>9</sup> zapiše Kearney (2010, 6). Z Vattimom se torej popolnoma strinja, da mora sodobni pristni iskalec Boga živeti sekularno življenje, v polnosti afirmirati zunajreligijske elemente, pri tem pa močno poudarja imaginacijo, zmožnost upodabljanja in pripovedovanja. To omogoča premostitev nepremostljivega prepada, ki ga predstavlja drugost. Anateizem res prečka nihilizem kot proces očiščenja, vendar se pri njem ne ustavi, saj pri anateizmu ne gre »za evakuacijo svetega iz sekularnega, temveč za ponovno odkritje svetega v sekularnem« (ibid., 130). Zato veliko bolj kot Vattimova šibka misel temelji na gesti gostoljubja, zasnovan je kot konkreten telesni odziv na prihod drugega, s tem pa predhaja razumevanju in ga presega. To mu omogoča zakramentalni povratek k svetosti vsakdana. Božje utelešenje »kliče k posebni pozornosti na neskončno, ki se uteleša v vsakdanjih dejanjih evharistične ljubezni in deljenja«, v tem Kearney vidi pomen tega, da »najvišje božanstvo kenotično postane eden, izmed najmanjših« (ibid., 87). Kearney torej v svojem delu podobno kot Vattimo na ključno mesto postavlja pojmovanje inkarnacije kot *kenosis*,<sup>9</sup> razlika pa je v tem, da veliko bolj poudarja možnosti drugega prihoda in ne samo konsekventno logiko šibenja biti, poleg kenotične razsežnosti bivanja je zanj bistvena evharistično zakramentalna. Božanska *kenosis* je zanj predvsem »trenutek nič,

---

<sup>9</sup> V tem okviru lahko morda omenimo vsaj še misel Stanislasa Bretona, ki prav tako afirmira misel o univerzalnem pomenu *kenosis*, ko pravi, da je s tem procesom božanstvo postalo nič, da bi lahko človek postal bolj človeški (Breton 2002).

ki predhaja preboju v mistično epifanijo obnove« (ibid., 136), v tem je bistvo njegove anateistične stave. Vselej gre za preplet zavesti o smrti Boga in odprtosti za morebiten nov prihod. Ne pozabimo, tudi norec je svoj razglas začel z besedami: »Iščem Boga.«

Zdi se, da je tovrstna iskateljska drža nekako v nasprotju z modernističnim emancipatornim duhom, ki si zada nalogo samoutemeljitve. »Prihod subjekta kot počela novoveškosti obenem zaznamuje metafizično uro ‚božje smrti‘,« zapiše Ruggenini (2003, 57). Novoveško počelo subjektivitete, ki posameznika dojema kot vrhovnega utemeljevalca sveta, v svet prinaša krizo smisla, ki vznikne iz nemogočega značaja te naloge. Ta namreč ostaja v obzorju metafizično zasnovane vere, ki išče razloge in izključuje skrivnost. Metafizična vera v boga filozofov (kot temu pravi Pascal), vrhovno razlago, ki ne premore nikakršne življenjske energije ali svobode, se najprej pretvori v tezo deizma, torej prvega gibalca (*actus purus*). Potem pa to neskrivnostno hipotezo zlahka odstrani v korist drugih nebožanskih hipotez. Pri tem je bog precej poenostavljeno postuliran kot »neskončna nematerialna rešitev za končna materialna vprašanja« (Caputo 2020, 72). Bog ne rešuje ontoloških vprašanj (»Zakaj je karkoli in ne raje nič?«), ampak jih še dodatno zaplete.

Smrt Boga nastopa kot zaton mita objektivnosti, s tem pa kot svoboda igre interpretacij, saj odvzema vrhovni temelj in absolutno metafizično podlago resničnosti. Vattimo tako pravi, da »ideja produktivnosti interpretacije lahko nastopa le kot ‚učinek‘ judovsko-krščanskega (ali konkretnije krščanskega) pojma zgodovine razodetja in odrešenja« (Vattimo 2002, 62). Interpretativno razumevanje kot iznajdba pozne moderne je učinek tekstno kritičnih pristopov k svetim spisom, hkrati pa celotnega odnosa do komentatorske tradicije kot razvoja duha.

Bistveni del problema je v tem, da se smisel še naprej pojmuje kot nekaj, kar je svetu presežno. To stališče je v najbolj strnjeni obliki

podal Ludwig Wittgenstein v točki 6.41 *Traktata*: »Smisel sveta mora biti zunaj njega. V svetu je vse, kot je, in vse se dogaja, kot se dogaja; v njem ni nobene vrednosti – in tudi če bi bila, bi bila brez vrednosti. Če bi bila neka vrednost, ki ima vrednost, mora biti zunaj vsega dogajanja in tako bivajočega. Zakaj vse dogajanje in tako bivajoče je slučajno. To, kar ustvarja nenaključno, ne more biti v svetu, zakaj sicer bi tudi to bilo spet naključno. To mora biti zunaj sveta.« (Wittgenstein 1976) Na prvi pogled se lahko s to izjavo strinjamo, smisel mora biti zunaj. Zato je tudi neposedljiv, njegova eksteriornost in drugost sta strukturni, nikoli ne moreta biti docela posedovani, k njemu ne moremo prispeti, saj bi to pomenilo konec hrepenenja in smrt. Smisel nikoli ne more biti dosežen, zadovoljitev se vselej razblini, stvar sama pa vselej spolzi stran. O tem nam govorijo sodobni konzumpcijski vedenjski vzorci, ki temeljijo prav na tem, da prava potešitev, zadovoljstvo nastopa kot vselej oddaljujoča se limita.

Hkrati pa je prav tovrstno pojmovanje smisla tisto, kar naši eksistenci daje tragičen značaj. Zato Jean-Luc Nancy v svojih razmišljanjih o svetu poudarja, da svet *je* smisel, da smisel ne obstaja zunaj sveta. To pomeni, da če želimo popolnoma afirmirati ateizem, moramo svet dojeti kot lokus smisla, smisel kot nekaj, kar je znotraj (Nancy 1998, 158).<sup>10</sup> O tem govori tudi slavna Nietzschejeva (2006, 28–29) razlaga, kako je naš svet postal bajka, na katero se zelo pogosto sklicuje Vattimo: platonistični model stvarstva, v katerem je pristna resnica (ideje) zunaj sveta, se v končni konsekvenci pretvori v shemo, v kateri ne verjamemo več v onkrajsvetne resnice, hkrati pa ohranjamo prepričanje, da ta svet ne nosi resnične

---

<sup>10</sup> »Dokler ne vzamemo v poštev, brez zadržkov, svetnosti kot take, se še nismo znebili demiurgov in stvarnikov. Z drugimi besedami, nismo še ateisti. Biti ateist ne pomeni več zanikati božanske instance, ki se je posrkala vase (in to potem morda ne moremo niti več imenovati ‚ateizem‘), ampak gre za odprtje smisla sveta.« (Nancy 1998, 158)

vrednosti. Z ohranjanjem te dualne metafizične sheme, ki vlada tako platonski kot judovsko-krščanski tradiciji, in novoveškim prečrtanjem vsakega metafizičnega težišča naš svet izgubi vsako trdno določeno vrednost. S tem pa pridobi množstvo nereduktibilnih predstav in podob. Ruggenini (2003, 115) je blizu Nancyju, ko zapiše: »Naloga misli torej ni najti temelj sveta, ampak izkusiti svet kot temelj, to je ne kot celoto bivajočega, ki se nanaša na svoje prvo počelo, ampak kot razliko brez počela.« Vattimo pravi, da je treba šibenje resničnosti in zavezujočnosti interpretacij prepoznati kot priložnost za svobodnejše bivanje, avtoritativnost resnic je namreč sovražnik osnovnega krščanskega sporočila ljubezni.

Shematsko rečeno bi lahko navedene postmoderne pristope k filozofiji religije označili za afirmacijo razlike. Gre za zavest, ki v marsikaterem oziru izhaja iz judovske tradicije, v kateri se najdoločneje kaže v prepovedi upodabljanja božjega. Razlika je neupodobljiva, vselej presega naše upodobitvene zmožnosti. Bog brez razlike je smrt,<sup>11</sup> razlika zagotavlja prihodnost eksistence. Naša eksistenca je torej zasnovana kot »meditacija znotraj razlike«, pesniško motrenje človeške in božje biti. To pomeni, da

*človek »je« odsotnost Boga. Človeka ni, razen kolikor ga Bog v svojem manku kliče k bivanju. In nasprotno: božje je odsotnost, od katere človek živi. Vredno je, da se pomudimo pri ontološkemu dometu te ugotovitve. Hiazem predlaga obnovljeno hermenevitično zaobjetje človeške in božje biti v prigodi razlike: zaobjetje božjega kot razlike. (Ruggenini 2003, 146)*

---

<sup>11</sup> »Mojega obličja ne moreš videti; kajti noben človek me ne more videti in ostati živ.« Potem je Gospod rekel: »Glej, tu je mesto pri meni; stopi na skalo! Ko pojde moje veličastvo mimo, te bom postavil v razpoko v skali in te pokril z roko, dokler ne bom mimo. Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče.« (2 Mz 33, 20-23)

Naša eksistenca se torej napaja z odsotnostjo Boga, z dejstvom, da nikoli ne more biti navzoč.

Razlika je torej izvorno stanje, ki zaznamuje vsako navzočnost in odsotnost. »Če je torej filozofija končno izkustvo drugosti, ki vselej umanjka bivanju, ker je nikakršno vprašanje ne doseže in ker se izmikajoč venomer znova pušča iskati, filozofska skepsa preseže raziskovanje počel in vzrokov in postane obiskovanje skrivnosti, ki ji bivanje pripada. To je resnična pieteta.« (Ruggenini 2003, 166) Filozofija torej izhaja iz religijskega izkustva, kot taka pa mora ohranjati zavest o neposedljivosti skrivnosti, o nezaključenosti vseh eksistencialnih vprašanj. V vsakršno shemo istosti nezadržno vdira razlika, ki pravzaprav šele omogoča kakršnokoli identiteto. V tem smislu lahko torej povežemo spregled božjega s spregledom drugosti kot take, resnica je raznolika in mnogoteri, kot taka ne more biti zamejena in končana, zato je njen modus ponižnost klika k odgovornosti: »Kaj pa če je izkustvo božjega, ki ga je filozofija zgrešila, prav izkustvo drugosti, ki daje biti bivanju, kolikor ga omejuje, ne pa izkustvo metafizične neskončnosti, ki ga zastira s svojo vsemogočnostjo in mu torej ne dopušča biti?« (Ibid., 207)

## **Konec teizma in ateizma**

Gianni Vattimo pravi, da postmoderna ne nastopa kot »zgolj novost v primerjavi z modernostjo, ampak tudi razkroj kategorije novega« (Vattimo 1997, 10), s tem razkrojem pa gre tudi za konec absolutnega razuma, suverenega subjekta in drugih emancipatornih predpostavk. Za našo študijo pa je najpomembnejše, da Vattimo trdi, da je s koncem moderne tudi konec prepričljivih filozofskih racionalnih razlogov za ateizem oziroma za zavračanje religije (Vattimo 2004, 30; 2002, 15 in 86–91; Vattimo in Caputo 2007, 97). Ateizem se na tej zgodovinski točki razodene kot hrbtna stran teizma, z vso metafizično pogojenostjo vred. Če je moderna v poudarjanju

človekove samostojnosti temeljila prav na humanističnem ateizmu, s postmoderno ti antiteistični vzgibi izgubijo prepričljivost. V tem oziru lahko govorimo tudi o določenem povratku religijskega v postmoderni (seveda gre za pretežno nedogmatsko verovanje), celo o postsekularnem obdobju, ko se zdi, da se je tudi sekularizacijska teza izpela. »Od moderne smo se premaknili k teološki postmoderni, če prepoznamo, da so ‚moderni‘ filozofski temelji neprimerni za pravo krščansko razmišljanje«, zapiše poznavalec Vattimove filozofije Thomas Guarino (2009, 94).

Vattimo pa se s postsekularno tezo o povratku ne more strinjati, zanj je sekularizacija usoda Zahoda, obenem pa kot taka šele omogoča pristno religioznost. Pri tem ne gre za nikakršen povratek (če bi ta sploh bil mogoč), saj je postmoderna vera v Boga precej drugačna od predmoderne. V tem smislu Vattimo pravi, da »se mu zdi, da veruje«<sup>12</sup> (*credo di credere*), njegov veroizpovedni obrazec temelji na neprepričanosti, na neabsolutnem stališču, negotovem mnenju in ponižni nevednosti zaradi presežnih skrivnosti. Vattimo ne izjavi, da veruje, saj bi to že predvidevalo določeno suverenost subjekta nad objektom vere in verovanja, določeno samozavest in obvladovanje verskega procesa, temveč sporoča prav obratno: ni popolnoma prepričan, kaj pomeni verovati, kaj implicira vera, kakšen je sistem verskih resnic, v katerega bi naj veroval, itd. Problem s suvereno vero je zanj dvojen, po eni strani predvideva celovito suverenost nad lastnim nanašanjem na svet in presežno, po drugi pa tudi celovito identifikacijo z določenimi verskimi elementi, ki sestavljajo religijsko tvorbo. Vattimo (in vsak vernik) ves čas izkuša navzkrižje. Objekt, v katerega zaupa in veruje, ni in ne more

---

<sup>12</sup> Slovenski prevod te sintagme, ki služi tudi naslovu Vattimove knjige, se glasi »mislim, da verujem«, kar pa mogoče premalo izraža negotov značaj prvega *credo*. Pri tem morda komu celo zelo neposrečeno napačno aludira na razumsko utemeljevanje vere (tj. mislim, zato da bi veroval).



biti navzoč. Na tem temelji vera, ki pa v popolnoma racionalnem kontekstu ni mogoča.

Hkrati Vattimo pravi, da je tudi eksistencialistično pojmovanje vere kot gole iracionalnosti, kontrafaktualne stave, ki jo v odnosu do razuma izrazi verski skok (glavni predstavnik tega pojmovanja je Kierkegaard),<sup>13</sup> posledica »metafizično-naturalističnega pojmovanja Boga« (Vattimo 2004, 60–61). V krščanskem izročilu za Vattima ni nič pohujšljivega, nič spotakljivega, če seveda odmislimo vrhovno kenotično resnico, da se je Bog izničil. *Kenosis* kot arhetipski dogodek sekularizacije po Vattimu »pomeni izključitev vseh tistih transcendentnih, nerazumljivih, skrivnostnih in [...] tudi bizarnih potez, ki vzbujajo tolikšno ganjenost teoretikom skoka v vero« (Vattimo 2004, 61). Po njegovem mnenju krščanstvo ne pri naša nobenega paradoksa, gre za popolnoma transparentno misel, ki je povsem v skladu s sodobnim razumom. Krščanska religija torej za Vattima ni nikakršen nasprotnik razuma, res pa je tako, ker jo dojema v popolnoma demitologizirani obliki. *Kenosis* je zanj torej konec skrivnosti, misterijev, vsakršnega ezoteričnega religijskega elementa. Ves pomen izgubijo tudi obredi, ki goli razumski analizi ne morejo biti dostopni – njihova resničnost ali, bolje rečeno, živost se razodene šele s participacijo. Na osnovno sporočilo šibenja biti in interpretativne odprtosti Vattimo spelje tudi vse druge vsebine krščanskega nauka, tako moralo kot dogme in liturgijo. Cerkev mora torej opustiti vsako avtoritativno držo posedovanja resnice. Agresivne geste, ki jih je cerkvena zgodovina polna, izhajajo iz dobesednega branja svetih spisov, v navezavi na določene elemente preteklih kultur se predstavljajo za naravne. »Dejavna prisotnost

---

<sup>13</sup> Za Kierkegaarda bi Vattimova vera spadala v rubriko, ki jo imenuje »religioznost A«, njen cilj je zadržanje ali suspenz dvoma. Povsem nasprotna pa je Abrahamova religioznost oz. religioznost B, ki je namesto v zakonu osrediščena v paradoksu.

krščanskega izročila je prepoznavna le, če opustimo dobesedno in avtoritarno interpretiranje Biblije.« (Vattimo 2002, 47) Za Vattima in njegovo vero je predpogoj doktrinalna ošibitev izročila. Zato nas znova preseneti, ko pravi, da sam še naprej bere Biblijo, to pa seveda dojema samo kot delo tekstualne tradicije, v katero je bil rojen in brez katere ne more misliti. Biblija mu namreč zagotavlja »orodja, s katerimi misli in govori« (Vattimo in Caputo 2007, 36). Vera v Boga je za Vattima preprosto del zahodnjaške identitete in eksistence. V tem okviru se na številnih mestih sklicuje na naslov dela italijanskega zgodovinarja Benedetta Croceja »Zakaj se ne moremo ne imenovati ‚kristjani‘« (*Perché non possiamo non dirci „cristiani“*). Gre torej za fatalno dejstvo pripadnosti, ki pa ostaja popolnoma na nevsebinski ravni, pripadamo jeziku Biblije, ne pa njenemu sporočilu in pomenu. Vattimo prav v tem smislu večkrat pove, da še vedno tudi moli molitev *Oče naš*. To po lastnih besedah počne »bolj iz ljubezni do tradicije kot pa iz ljubezni do kakšne mitske realnosti« (ibid., 42), zanj molitev ne prenaša kakšnega konkretnega sporočila, ampak mu je samo način komunikacije z lastno tradicijo. Sekularizacija v pravem pomenu ponuja prostor za vse, ne glede na vero. V Vattimovem branju gre stvar še naprej, sekularizacija nastopa kot »prepoznanje, da je svet festival pluralnosti« (Guarino 2009, 20). V tem okviru lahko Vattimo (Vattimo in Caputo 2007, 98) izjavi, da zanj »krščanske resnice ne predstavlja papež, ampak sama demokratična družba«.

Eksistencializem, paradoksi in skoki vere so elementi, ki spadajo v neko drugo dobo triumfa razuma, danes pa med vero in razumom ni več tako ostrih ločnic. Vera in razum sta v marsikaterem pogledu neločljiva. Vera, kot jo pojmuje Vattimo, je tako popolnoma razumska, razumljiva, verovanje oziroma odločitev za vero tako ni več stvar svobodne volje, temveč samo dovolj razvitega razumevanja. Krščanstvo ni nič zapletenega, nič protirazumskega, nič,

kar bi zahtevalo napor, civilizacija je z znanstvenim in družbenim razvojem prišla tudi do te visoke stopnje udejanjanja krščanstva. Pri tem pojmovanju Vattimo niti približno ni blizu stališču sholastičnega racionalizma, ki ob naravni luči predvideva tudi nadnaravno, se pa v svoji ugotovitvi precej sklada s tezo Jean-Luca Nancyja, ki pravi, da beseda krščanstvo označuje »religijo izhoda iz religije in širitev ateističnega sveta« (Nancy 2013, 22).<sup>14</sup>

### Šibka vera in razum

Vattimovo versko stališče, ki ga opiše s *credo di credere*, je kot apologija sodobnih, sekularnih, polovičnih vernikov (*mezzo credenti*), takih, ki gredo v Cerkev le za posebno priložnost, poroko ali pogreb, v najboljšem primeru še za božič ali veliko noč. Gre za površno verovanje, religioznost, ki se popolnoma raztopi v posvetni kulturi in racionalizaciji dela, kot ju opisuje Max Weber. Z afirmacijo posvetne kulture Vattimo v katoliškem moralnem nauku, npr. v odnosu do homoseksualnosti (ki poudarja samo reprodukcijsko vlogo spolnosti), prepozna ostanke vraževerja. Z zagovarjanjem načela naravnosti se Cerkev postavi na stran Boga naravnega reda in ne na stran Jezusovega sporočila, pravi Vattimo (2011, 125). Vsi sklici na naravno stanje so zanj problematični in vodijo k nasilju, Biblija ni priročnik naravoslovnih znanosti (*ibid.*, 127), polovičnega vernika pa tudi drugi predpisi Cerkve ne zadevajo več. Vattimo se šteje za polovičnega vernika, ker ne more niti dokončno odgovoriti na vprašanje, v kaj iz krščanske doktrine veruje (Vattimo 2004, 78).

---

<sup>14</sup> Analogno tezo navaja tudi filozof judovskega porekla Emmanuel Levinas, ki pravi, da je ateizem judovski dar človeštvu. Ločitev od Boga omogoča etični stik z drugim kot absolutno drugim, »vera očiščena mitov, monoteistična vera implicira metafizični ateizem« (Levinas 1971, 75). Ateizem pri Levinasu torej ni označen za enostavno negativno dejstvo: »[B]iti jaz, ateist, pri sebi, ločen, srečen, ustvarjen – so sinonimi« (*ibid.*, 158).

Pri tem se morda ponuja vprašanje, zakaj sploh ohranjati polovičnost, če lahko pripadnost krščanstvu popolnoma opustimo. Karl Rahner v tem kontekstu govori o anonimnih kristjanih, tistih, ki do neke skladnosti s krščanskim duhom pridejo po božji milosti in s sledenjem svoji vesti, čeprav razodetja ne poznajo.

Vattimo zagovarja stališče, da je s koncem moderne »raz-čaranje sveta povzročilo tudi radikalno raz-čaranje same ideje raz-čaranja; ali, z drugimi besedami, da se je demitiziranje končno obrnilo proti samemu sebi, saj je tudi sam ideal obračuna z mitom prepoznalo za mit« (Vattimo 2004, 30–31). Ta v osnovi ničejanska teza pravi, da radikalne novoveške kritike, ko se jih uperi tudi v lastno aksiomatsko podlago, nujno vodijo do nihilizma, procesa na koncu katerega resnica nima nikakršne trdne in trajne veljave več. Nihilizem po tej interpretaciji torej ni naključna točka v zgodovini Zahoda, ampak je neizbežna konsekvence racionalizacijskih procesov, samoutemeljevanja razuma. Po Vattimu je nihilizem smisel zahodnjaške civilizacije, je točka, do katere je pripeljal razvoj, v duhovnem smislu, pa ga najbolj zaznamuje smrt Boga, kenotična gesta samoizničjenja božanstva. Nihilizem kot tak po Vattimu (2007) nosi hermenevitičen in emancipatoren značaj, svet določa kot breztemeljno pluralnost interpretacij. Zgodovina biti ima redukcijski smisel, bivanje pa tako vedno bolj postaja zaznamovano s šibkostjo. Resnica se zdi vselej težje dostopna ter kot taka odprta za zmešnjave in vsakodnevne transformacije. Kljub temu pa je ta misel, ki nadomešča močne strukture, po Vattimu posledica duha ljubezni, ki je v krščanstvu navzoč od začetka, zato v nasprotju z drugimi monoteizmi v krščanstvu Bog ni pojmovan kot gospodar, ampak kot prijatelj (Vattimo 2004, 47–48). Toda zdi se, da je ta prijatelj strukturiran kot nekdo, ki zahteva zelo malo, praktično nič, prav tako pa skoraj nič ne pomeni, njegova funkcija je le v tem, da se je izničil, zdaj pa se sprašujemo, ali je sploh kdaj v resnici ob-

stajal. Ta prijatelj pa niti ne nosi razsežnosti osebe, saj nastopa kot čista transparentnost, ki seveda ne potrebuje zaupanjkega skoka vere (ki pravzaprav zaznamuje vsak medosebni odnos), saj na drugi strani ni ničesar, tudi nič sam pa je nenasilen.

Čeprav se zdi, da po Vattimovi interpretaciji od krščanstva ni ostalo veliko, sam še naprej pravi, da se šteje za kristjana. Pripadnika krščanstvu, ki mu je ostalo tisto najpomembnejše, skrajna interpretativna odprtost pluralnosti, ki jo napaja *caritas*, krščanstvu, ki je strnjeno na Avguštinovo vodilo *ama et fac quod vis*. Ljubezen je tako najvišje interpretativno počelo, merilo, po katerem prepoznamo krščanska dejanja in pomene. Podobno kot René Girard, na katerega se v tej točki največ sklicuje, Vattimo zgodovino dojema precej shematsko. Krščanstvo zanju najprej pomeni prelom s predkrščanskim svetom, ki je zaznamovano s preračunljivostjo, retribucijskim in žrtvovalnim nasiljem. Girardova teorija je za Vattimovo razumevanje sekularizacije zelo pomembna, saj mu je, kot pravi, razjasnila pot in uspešno povezuje vse tri ključne elemente – najprej gre za »določeno pojmovanje sekularizacije, ki je značilno za moderno zgodovino Zahoda«, to pa še naprej ostaja »v okviru krščanstva v pozitivnem smislu povezano z vsebino Jezusovega učenja«, tema vidikoma pa dodaja tudi »koncept moderne zgodovine v smislu šibitve in razkroja (metafizične) biti« (Vattimo 2004, 43). Bog naravne religije je za Girarda in Vattima figura, ki je razumljiva le v nepredvidljivosti, kapriciozni Bog, ki vzpostavlja nasilne odnose. Jezusov prihod pa označuje točko razkrinkanja in preloma z mimetično logiko, ki napaja žrtvovalno nasilje. Ta Girardova formulacija Vattimu dopušča, da vsakršne nezaželene religijske elemente označi za naravno (predkrščansko) sveto. Tako tja spada tudi vse, kar je presežno, nedostopno razumu, paradoksalno in skrivnostno. Naravno samo pa ne more biti vodilo za naše videnje, saj potrebuje reformacijo v obliki krščanske *caritas*. Opiranje na Girardovo te-

orijo Vattimu omogoča tudi, da sekularizacijo kot oddaljevanje od naravne religije predstavlja v pozitivni luči. Sekularizacija je nadomestitev religije žrtvovanja, maščevanja in drugega nasilja z religijo ljubezni. Vattimo pa gre seveda še korak naprej, po njegovi shemi nas je Jezus Kristus osvobodil tudi resnice in religioznosti.

## Sklep

Vzeto v celoti je Vattimova misel prav gotovo izjemen prispevek k razumevanju sodobnega časa, še posebej pomembno se zdi, da v tem, kar marsikdo razume kot krizo modernosti in s tem negativno dejstvo, prepoznava udejanjanje zgodovine odrešenja. Prav tako pomembno je, da nihilizem kot zaton vseh vrhovnih vrednot prikazuje precej drugače od reakcionarnih sil in poudarja njegov pozitiven potencial. Kot taka se ta misel seveda izpostavlja tudi številnim kritikam. Zdi se, da s svojo izrazito shematskostjo in pripisovanjem določenega smisla zgodovini odstopa od prevladujočega postmodernega trenda, ki bolj kot celovitost shematskih klasifikacij ceni diskontinuitete, prelome in fragmente. Tudi v etičnem smislu lahko zlahka opazimo, da je v Vattimovi misli, kot v svoji raziskavi poudarja Branko Klun, temeljna odsotnost dialoga in dialoškosti. Tako tudi s krščanskim izročilom pravzaprav ne vstopa v dialog, ampak ga le podvrže šibitvi (Klun 2017, 415). Njegova misel je v marsikaterem oziru ekskluzivistična in preveč poudarja le nekatere prelomne pretekle dogodke, ki so naš biti usmerile na pot šibitve. V taki misli torej ni prostora za prelome in diskontinuitete, za novosti ali nadgradnje. Vattimo izrecno pravi, da se s koncem moderne zgodi tudi »razkroj kategorija novega«, s čimer ni prostora niti za ključni krščanski kategoriji, kot sta milost in čudež. V shemi, ki nastopa le kot razvitje predhodnega dogodka v skladu s prej določenimi nastavki, se pravzaprav nič ne more dogoditi, dogodek ni mogoč, saj se je že pripetil (*kenosis*). Zdi se, da s tem Vattimo zanemarja

dejstvo, da je krščanska vera že od začetkov v bistvenem zazrta v prihodnost, zasnovana je kot čakanje na drugi prihod, čeprav se ta vselej odmika. Ta element ni le krščanska posebnost, temveč je prisoten tudi v judovstvu in sekularni misli. Vattimova šibka misel morda v tem kontekstu potrebuje dopolnitev v obliki Benjaminovega šibkega mesijanizma. Po eni strani je pravilno, da se ozira nazaj, saj mora biti pozorna na šibek klic angela zgodovine, ki kliče k pravičnosti. »Zaupana nam je bil šibka mesijanska moč, ki pripada preteklosti«, zapiše Benjamin (2013, 225), mi smo tisti, v katere je preteklost polagala mesijanske upe. Sočasno pa nas ta drži napaja s čuječnostjo in zazrtostjo v prihajajoče, Benjamin tako pravi, da za juda v sleherni sekundi obstajajo vrata, skozi katera lahko pride mesija. Ta vidik šibkega mesijanizma, ki ga šibka misel v svoji afirmaciji nihilizma zanemarja, našo eksistenco odpira k prihodnosti, zanjo je prelomen dogodek vselej še pred nami.

Če se lahko večinoma strinjamo z Vattimovo ugotovitvijo, da sodoben čas zaznamuje šibka misel, se je precej težje strinjati z njegovim orisom procesa šibitve, tezo o zgodovini biti kot šibitvi. Ta namreč predvideva celovit smisel zgodovine, to pa v kontekstu šibke misli ni mogoče. Vattimo se pri tem močno navezuje na Joahima iz Fiore, najslavnejšega milienarističnega misleca, srednjeveškega preroka, ki je zgodovino dojemal kot stopenjsko napredovanje in jo razdelil na tri obdobja (dobo Očeta, ki sovпада s predkrščanskim obdobjem, dobo Sina, ki ponazarja obdobje Cerkve, ter prihajajočo dobo Duha, ki bo prinesla svobodo in ljubezen), vsako izmed njih pa prinaša tudi interpretativni ključ za razumevanje razodetja. V skladu s to percepcijo Vattimo (2002, 26–27) zapiše, da »zgodovina odrešenja ni le stvar tistih, ki prejmejo oznanjenje [...] ampak je sprejetje konstitutiven in ne slučajen element vse zgodovine oznanjenja.« Gre torej za tezo, da odrešenjska zgodovina še naprej poteka in ostaja

neuresničena, prihajajoča doba duha pa bo razrahljala okorele strukture pomenov in smislov predhodnih dob. Jean-François Lyotard nas v svojem delu svari pred tovrstnimi progresivističnimi zgodovinskimi nazori in pravi, da smo že z moderno prišli do točke, ko »si razvoja več ne drznemo imenovati napredek« (Lyotard 2004, 110). Razvoj dogodkov ne teče le v eno smer, še manj pa mu vlada kakšen zgodovinski duh. To želi poudariti tudi Kearneyjevo pojmovanje anateizma, ki sicer res prav kot Vattimova šibka misel poudarja našo zaznamovanost s *kenosis*, toda v nasprotju z Vattimom ima pri Kearneyju pomembno vlogo tudi posvečevalno zakramentalni značaj naše eksistence. Poleg *kenosis* (šibitveni nihilistični vidik) krščanski svet zaznamuje tudi evharistija (anateistični vidik). Kearney vidi možnost za »misticizem po Bogu, afirmacijo Evharistije v vsakdanu, zakrament vsakdanje ,resničnosti« (Kearney 2010, 127).

Kot v zgodnjem delu pokaže že Heidegger, je razumevanje biti v bistvenem povezano z zgodovinskostjo, zato ne more biti razumljeno kot objektivno in utemeljujoče in je lahko postulirano le kot dogodek. Več kot razumljivo je, da Vattimo v tem duhu poudarja, da je treba tudi razodetje razumeti tako - »zgodovinskost je konstitutivna za razodetje« (Vattimo 2002, 31). V tem se po njegovih besedah razlikuje tudi od nekaterih »nezgodovinskih« dekonstruktivnih sodobnih pojmovanj Boga kot čiste drugosti (*ganz Andere*), ki so blizu apofatični teološki misli (Vattimo s tem meri predvsem na Levinasa, Mariona in Derridaja). Po eni strani se je treba strinjati s to Vattimovo kritiko, po drugi pa se zdi, da je prav to (starozavezno) pojmovanje božanstva kot radikalne drugosti, ki lahko pride kadarkoli in kjerkoli, element, ki Vattimovo misel izključuje iz zgodovine, saj deluje po programu in se zapira pred novimi razodetji. Tudi konkretno krščansko razodetje pa razume popolnoma abstraktno, prek kenotičnega procesa je tudi to izpraznjeno vsa-



ke vsebine razen vsebine praznjenja in šibenja. Ob tem bi morda lahko upravičeno pričakovali, da bi Vattimo sam pokazal več naklonjenosti mističnim apofatičnim diskurzom, ki so pravzaprav vrhunski izrazi strategije šibenja misli.

Za konec moramo še enkrat pozitivno ovrednotiti dejstvo, da Vattimo nihilizem dojema izrazito vedro, kot dobro novico, razcvet svobode in ljubezni, s tem je nekako blizu temu, kar Kearney (2010, 104) označi kot »povratak zakramentalnosti v vsakdan«. Je pa morda oznaka nihilizem tu rabljena malo po svoje, Vattimov pomen je namreč precej drugačen od tradicionalnih pojmovanj (večinoma tudi vključno z Nietzschejem), ki so nihilizem asociirala z ničem in praznino smisla, z eksistencialno brezsmiselnostjo. Za Vattima je nihilizem preprosto oblika religioznosti naše postmoderne dobe. Prav tako je njegov prispevek k postmodernej filozofiji religije pomemben zato, ker poudari, da so se z moderno izpeli tudi filozofski razlogi za ateizem. Jasno pa moramo poudariti tudi, da njegova misel ni najbolj združljiva s kakšnimi konkretnimi religijskimi denominacijami.

Večkrat npr. poudari, da je zanj kot kristjana *Stara zaveza* praktično irelevantna, saj naj bi Kristus celoto tega (judovskega) izročila skrčil na zapoved ljubezni do Boga in bližnjega. To stališče, ki ne sprejema kontinuitete med strogim, maščevalnim Bogom *Stare zaveze* in žrtvujočim se ljubečim Bogom *Nove zaveze*, je v teološki tradiciji znano kot markionizem. Markionovo zavračanje starozaveznega izročila in reduciranje Boga na sporočilo ljubezni so zgodnje cerkvene avtoritete označile za krivoverstvo – zdi se, da sekularizacija tega cerkvenega stališča ni kaj preveč omilila, tako da tudi Vattimovo stališče v cerkvenih krogih ne more biti sprejeto. Za Vattima je dejanski Kristusov sledilec tisti, ki opusti verjetje v objektivno resnico in afirmira neskončnost igre interpretacij. Še bolj zaskrbljujoče je morda to, kar kot svoj

osrednji pomislek v debati z Vattimom izrazi tudi John Caputo (Vattimo in Caputo 2007, 149), da Vattimo s svojo shemo popolnoma nedvoumno in trdno poudari krščanstvo kot preseganje judovstva, kot njegovo izpolnitev in dopolnitev njegove resnice. Judovstvo kot religija tako zanj nosi le še zgodovinski pomen, ne pa žive resnice. Vattimova misel pa je seveda tudi krščanska samo še po strukturi šibitve, vsebina razodetja je ne zadeva nič več. Toda, ali je to dvojje res mogoče tako preprosto ločiti? Je mogoče sprejeti le *kenosis*, ne pa tudi evharistije, le razodetje, ne pa tudi razodevajočega?

## Bibliografija

Benjamin, Walter. 2013. *Izbrani spisi*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Blanchot, Maurice. 2000. *Blanchotovi obrazi*. Prev. Nataša Varušak. Ljubljana: Študentska založba.

Breton, Stanislas. 2002. *The Word and the Cross*. New York: Fordham UP.

Caputo, John D. 2020. *In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations*. New York: Fordham UP.

Derrida, Jacques. 1998. *O gramatologiji*. Prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Guarino, Thomas G. 2009. *Vattimo and Theology*. London: Continuum.

Kearney, Richard. 2010. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia UP.

Kearney, Richard in Jens Zimmermann, ur. 2016. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia UP.

Klun, Branko. 2017. Vattimo's Kenotic Interpretation of Christianity and its Relevance for a Postmodern Democracy. *Annales* 27: 407-416.

Levinas, Emmanuel. 1971. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhof.

Lyotard, Jean-Francois. 2004. *Postmoderna za začetnike: korespondenca 1982-1985*. Prev. Simona P. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo

Nancy, Jean-Luc. 1998. *The sense of the world*. Minneapolis: Minnesota UP.

Nancy, Jean-Luc. 2013. *Adoration: The Deconstruction of Christianity 2*. New York: Fordham UP.

Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche, Friedrich. 2006. *Somrak malikov*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.

Ruggenini, Mario. 2003. *Odsotni Bog: Filozofija in izkustvo božjega*. Prev. Jan Bednarik. Maribor: Litera.

Vattimo, Gianni. 1997. *Konec moderne*. Prev. Samo Kutoš. Ljubljana: LUD Literatura.

Vattimo, Gianni. 2002. *After christianity*. New York: Columbia UP.

Vattimo, Gianni. 2004. *Mislím, da verujem: Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Prev. Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.

Vattimo, Gianni. 2007. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law*. New York: Columbia University Press.

Vattimo, Gianni. 2011. Nihilism, Sexuality, Postmodern Christianity. V *Feminism, sexuality, and the return of religion*, ur. Linda Martín Alcoff in John D. Caputo, 124-129. Bloomington: Indiana University Press.

Vattimo, Gianni in John D. Caputo. 2007. *After the death of God*. New York: Columbia UP.

Vattimo, Gianni in Richard Rorty. 2006. *Future of religion*. New York: Columbia UP.

Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Prev. Franje Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.