



Gianni Vattimo
MISLIM, DA VERUJEM

JE MOGOČE BITI KRISTJAN
KLJUB CERKVI?

PREVEDEL TONE DOLGAN
SPREMNA BESEDA BRANKO KLUN

kud
logos

II

Gianni Vattimo
MISLIM, DA VERUJEM

JE MOGOČE BITI KRISTJAN
KLJUB CERKVI?

PREVOD
Tone Dolgan

SPREMNA BESEDA
Branko Klun

Ljubljana 2004

kud
logos

KNJIŽNA ZBIRKA



II

Gianni Vattimo

MISLIM, DA VERUJEM

Je mogoče biti kristjan
kljub Cerkvi?

Prevod *Tone Dolgan*
Spremna beseda *Branko Klun*
Oblikovanje in prelom *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za izdajatelja *Gorazd Kocijančič*

Tisk

Partner *graf* d.o.o.

Ljubljana 2004

Knjige prodaja
Buča *knjigotrštvo* d.o.o.
buca.vadnov@siol.net

Knjiga je izšla s podporo
Ministrstva za kulturo Republike Slovenije

CIP – Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

27–852.5
1 Vattimo G.

VATTIMO, Gianni

Mislím, da verujem : je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi? /
Gianni Vattimo ; prevod Tone Dolgan ; spremna beseda Branko
Klun. – Ljubljana : KUD Logos, 2004. – (Knjižna zbirka
KUD Logos ; II)

ISBN 961–6519–03–4

215675136

KAZALO

- 7 Spremna beseda *Branko Klun*
19 *Gianni Vattimo* Mislim, da verujem
21 Vračanje
30 Vračanje in filozofija
35 Krščanska dediščina in nihilizem
41 Utelešenje in sekularizacija
47 Onkraj nasilja metafizike
50 Sekularizacija – prečiščena vera?
53 Razodetje se nadaljuje
55 Krščanstvo in modernost
60 Demitizacija proti paradoksu: smisel kenoze
62 Demitizacija morale
65 Demitizacija dogem
69 Meja sekularizacije: ljubezen
73 Ponovno odkrito razsvetljenje
77 Vsebina vere
80 Oklepaj: »moralno vprašanje«
85 Vrniti se – kam?
87 »Zreducirana« vera
91 Sekularizacija proti tragični misli
96 Razum in skok
99 *Che peccato!*
105 Postskriptum

KAZALO

7	Spremna beseda <i>Branko Klun</i>
19	<i>Gianni Vattimo</i> Mislim, da verujem
21	Vračanje
30	Vračanje in filozofija
35	Krščanska dediščina in nihilizem
41	Utelešenje in sekularizacija
47	Onkraj nasilja metafizike
50	Sekularizacija – prečiščena vera?
53	Razodetje se nadaljuje
55	Krščanstvo in modernost
60	Demitizacija proti paradoksu: smisel kenoze
62	Demitizacija morale
65	Demitizacija dogem
69	Meja sekularizacije: ljubezen
73	Ponovno odkrito razsvetljenje
77	Vsebina vere
80	Oklepaj: »moralno vprašanje«
85	Vrniti se – kam?
87	»Zreducirana« vera
91	Sekularizacija proti tragični misli
96	Razum in skok
99	<i>Che peccato!</i>
105	Postskriptum

MEJA SEKULARIZACIJE: LJUBEZEN

Dandanes je v zadržanju mnogih do Cerkve opaziti nenavadno nihanje med iskanjem in razočaranjem: znova najdejo (zanimanje za) krščanstvo in prisluhnejo poučevanju papeža in škofov; toda kaj kmalu se spet oddaljijo, ker nauki slednjih niso »besede večnega življenja«, mislijo namreč, da s ponavljanjem okostenele, teoretično že nevzdržne vizije o naravi človeka, in morale, ki naj bi iz nje izhajala, izpolnjujejo svoje poslanstvo. Povedano z besedami, ki so bliže mojemu filozofskemu doživljanju: ponovno odkrivanje krščanstva je mogoče zaradi razkroja metafizike, to je zaradi konca objektivističnih in dogmatičnih filozofij in tudi pretenzij določene kulture, in sicer evropske, ki je mislila, da je odkrila in uresničila resnično »naravo« človeka; tistemu, ki ponovno odkriva krščanstvo izhajajoč iz teh izkušenj – ki, ponavljam, ne pripadajo samo filozofom, ampak vsakemu, ki živi v pluralistični stvarnosti poznoindustrijske družbe – ni mogoče predložiti z metafiziko zamavčene doktrine, ki je sposobna odgovoriti (toda s kolikšno škodo) samo reaktivnim, regresivnim impulzom, na katerih rastejo toliko fundamentalizmi, ki nas obkrožajo.

Krščanstvo, ki ga ponovno odkrijemo kot nauk o odrešenju, to je o *kenozi* in o sekularizaciji, torej ni dediščina doktrin, ki bi bile definirane enkrat za vselej in na katere bi se lahko obrnili, da bi končno našli trdno zemljo v morju negotovosti in v babilonu govoric postmetafizičnega sveta; nudi pa razločevalni princip, dovolj jasen za orientiranje tako v razmerju do tega sveta kot tudi in zlasti v razmerju do Cerkve in končno tudi v razmerju do samega procesa sekularizacije. Razločevalni princip postane jasen, če skušamo odgovoriti na vprašanje po »meji« sekularizacije. *Kenoze* si namreč ne moremo za-

mišljati kot nedoločene [*indefinita*] negacije Boga niti ne more opravičiti kakršnekoli interpretacije Svetega pisma.

Tu je potrebno spet omeniti vzporedje med teologijo sekularizacije in ontologijo šibitve. Kar se tiče slednje, je dolgo poslavljanje od trdnih struktur biti mogoče razumeti samo kot nedoločen [*indefinito*] proces izčrpanja in razkroja teh struktur, ki na koncu ne privede do rezultata, ki bi bil »v polnosti uresničeni nič« (že izraz sam kaže na protislovnost takšne ideje). Tudi »končno« [*»finalmente«*] doseženi nič ob zaključku zgodovine nihilizma bi pomenil manifestacijo neke objektivne navzočnosti. Nihilizem je lahko samo zgodovina (tudi ko Nietzsche govori o dovršenem nihilizmu, ima v mislih zgolj nihilizem, ki ni več reaktivno doživljan kot izguba in žalovanje zaradi konca metafizike, ampak kot *chance* za neki novi človekov položaj v razmerju do biti). Ali nas samo logični motiv – protislovnost zamisli o niču kot edini metafizični navzočnosti, manifestirani na koncu procesa, namesto biti – nagiba k temu, da si nihilizem predstavljamo kot neomejeno zgodovino [*storia infinita*]? Ali pa moramo misliti, da prav krščanski vzgib deluje v filozofiji (v tej filozofiji) in obrača misel v to smer? To je vprašanje, ki se je že večkrat pojavilo na teh straneh, in menim, da nanj ni mogoče odgovoriti. Vsaj ne v smislu, da bi, če bi prepoznali sorodnost ali čisto pravo odvisnost šibke ontologije od krščanskega sporočila, morali seči do resničnega izvora: priznati, na primer, da tu v embalaži filozofije »prodajamo« neki teološki diskurz, ki pripada drugačni »zvrsti«, ima druga pravila in zase ne more zahtevati veljavnosti filozofskih trditev. Odnos filozofije – te filozofije – do krščanske teologije je zapopaden v okviru koncepta sekularizacije, ki v določenem smislu predvideva prav neko podobno, filozofsko »transkripcijo« svetopisemskega sporočila; vendar transkripcije nima za nesporazum, za preobleko, za zunanjo podobo, ki bi jo bilo treba raz-

pršiti, da bi prišli do izvirne resnice; temveč za interpretacijo, kateri daje legitimnost nauk o Božjem utelešenju ...

Če idejo nihilizma v smislu neomejene zgodovine izrazimo s pojmi religioznega »besedila«, ki – lahko priznamo – je njena podlaga in inspiracija, nam bo to besedilo govorilo o *kenozi*, usmerjeni in torej tudi omejeni in osmišljeni od Božje ljubezni. »Dilige, et quod vis fac« – pravilo, ki ga najdemo v delu svetega Avguština,²² dobro izraža edini kriterij, na podlagi katerega je treba gledati na sekularizacijo. Drugje sem že opazil, da se je sam pojem »ljubezni« [*»carità«*] v zadnjem času nepričakovano, a zato nič manj pomenljivo, spet udomačil v filozofiji.²³ Toda če pustimo ob strani to dejstvo – ki bi lahko bilo še eno znamenje vračanja krščanstva – in vsako sentimentalno dajanje prednosti ljubezni pred pravičnostjo, strogostjo in veličastnostjo Boga, je vendarle dovolj jasno, da nas celotna Nova zaveza usmerja k priznanju tega edinega vrhovnega kriterija.

Interpretacija prerokb Stare zaveze, ki jo Jezus Kristus daje, ali bolje, interpretacija, ki je on sam, razkrije njihov resnični smisel, ki je končno en sam: ljubezen Boga do svojih ustvarjenih bitij. To je »dokončni« [*»ultimo«*] smisel, toda prav zaradi dejstva, da gre za *karitas*²⁴, ni nikoli zares dokončen, nima peremptornosti metafizičnega principa, ki ga ni mogoče prekoračiti in pred katerim preneha vsako vpraševanje. Nikoli zaključljiva neskončnost nihilističnega razvoja je morda motivirana edino z dejstvom, da ljubezen kot »dokončni« smisel razodetja nima nobene resnične dokončnosti; z druge strani pa je razlog, zaradi katerega filozofija na koncu metafizične dobe odkrije, da ne more več verjeti temelju, prvemu vzro-

²² Avguštin, *In epistulam Johannis ad Parthos*, tract. X, VII, cap. 8 (»Ljubiti in delaj kar hočeš«, op. prev.).

²³ Prim. že navajano delo *Oltre l'interpretazione*, str. 51–52.

²⁴ Ljubezen do bližnjega (lat. *caritas*), op. prev.

ku, objektivno danemu pred oči razuma, v tem, da se je zavedela (na kar jo je pripravila tudi ali prav krščanska tradicija) nasilja, ki je implicitno vsaki dokončnosti, vsakemu prvemu principu, ki bi prisilil k molku kakršnokoli nadaljnje vpraševanje.*²⁵

²⁵ Utišati vsako nadaljnje vprašanje z avtoritarno peremptornostjo prvega principa se mi zdi tudi edina mogoča filozofska definicija nasilja; o tem prim. moj esej »Metafisica, violenza, secolarizzazione« v *Filosofia* 86, uredil G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1987.

PONOVNO ODKRITO RAZSVETLJENSTVO

Kot vidite, skušam samo na razumljiv in upam tudi prepričljiv način razložiti in razčleniti pomen, ki ga je zame imelo »odkritje« povezave med šibko ontologijo in idejo sekularizacije kot pozitivnega smisla krščanskega razodetja. To odkritje mi ne daje le skupnega gledišča za pogled na dobo, v kateri živim, na zgodovino modernosti in na smisel družbene racionalizacije, tehnologije itd.; ampak mi tudi ponovno odpira pot za dialog s krščanskim izročilom, ki mu nikoli nisem nehal pripadati (kar velja tudi za moderni svet, v katerem živim), a čigar smisla mi ni več uspelo razumeti, ker sem bil zapeljan (škanaliziran, dobesedno: oviran, spotikajoč se ob kamnih*²⁶) od metafizične togosti, bodisi moderne filozofske misli bodisi dogmatično-disciplinarne drže Cerkve.

Zlasti pa, ker tu nameravam govoriti o religiozni problematiki, mi ideja sekularizacije kot nedoločenega izhajanja, ki je omejeno zgolj s principom ljubezni, omogoča izhod iz slepe ulice, v kateri se je moderna zavest znašla vedno, kadar se je soočila s krščanskim razodetjem: nezmožnost, da bi sprejela nauk, ki se zdi v preveč ostrem kontrastu s »pridobitvami« razsvetljenega razuma in ki je preveč prežet z miti, nujno potrebnimi razkrinkanja. Če si resno prizadevam razumeti smisel *kenoze*, sledeč tudi temu, do česar je prišla filozofska kritika metafizične miselnosti, ugotovim, da je razkrinkovalec Kristus sam*²⁷ in da je razkrinkanje, ki ga on začne (ali

²⁶ Gre za izvorni pomen grške besede *skandalon*, op. prev.

²⁷ Tudi v tem smislu je mogoče interpretirati, kar pravi tretje poglavje *Hoje za Kristusom*: »Cui aeternum Verbum loquitur, a multitudine opinionibus expeditur« (Komur govori večna Beseda, ta se reši mnogih domnev; v slov. prevodu, ki ga je uredil A. Ušeničnik, Mohorjeva družba v Celovcu, 1994, str. 7: »Komur govori večna Beseda, zanj ni mnogih vprašanj«).

na čigar resnični smisel končno pokaže, saj se *kenosis* začne s stvarjenjem in s Staro zavezo), tudi smisel zgodovine odrešenja. Verovati vanjo potemtakem ne pomeni dobesedno sprejemati vsega, kar je zapisano v evangeliju in v cerkveni dogmatiki, ampak predvsem prizadevati si razumeti, kakšen smisel imajo evangeljska besedila zame, tukaj, zdaj; z drugimi besedami, brati znamenja časov, brez kakršnegakoli zadržka, razen zapovedi ljubezni – zares, te ni mogoče sekularizirati, zato ker, če hočete, gre za »formalno« zapoved, skoraj kot Kantov kategorični imperativ; ne zapoveduje enkrat za vselej česa določnega, temveč se nanaša na aplikacije, ki jih je treba »iznajti« v dialogu s specifičnimi situacijami, v luči tistega, kar je sveto besedilo »razodelo«.

Toda ali se ne bo razkrinkanje, za katerega je moderni um menil, da ga je treba opraviti v odnosu do razodetja, usmerilo prav in predvsem zoper samo idejo razodevanja, to je Božjega poseganja v zgodovino? In zoper idejo stvarjenja, človekove odvisnosti od božanstva itd.? Kako naj svoje ponovno odkritje krščanstva, ki se je zgodilo tudi po ideji *kenoze* kot sekularizacije, spravim s tem radikalnim razkrinkanjem? Na to imam samo dva odgovora, ki se mi ne zdita dokončna v logičnem smislu, toda dovolj prepričljiva. Prvič: kolikor vem, so bili v sami teologiji 20. stoletja sprejeti nekateri bistveni vidiki modernega razkrinkanja kot vidiki sekularizirajoče »overovitve« vere. Mislim na idejo odraslega krščanstva pri Dietrichu Bonhoefferju, ki se po njegovem ne bo več obračalo na Boga kot na vrhovnega *deus ex machina*, razrešitelja vseh problemov in konfliktov; pa tudi na številna pojmovanja, ki so se zlasti ob soočanju z judovskim holokavstom pod nacizmom odprla za možnosti zamišljanja Boga, ki ni vsemogočen, temveč se bori, skupaj s človekom, za zmagogo dobrega.

S temi primeri – katerim bi morda lahko dodali dru-

ge, tudi prepričljivejše – hočem reči, da če razmišljamo tako, da puščamo ob strani metafizične predsodke (češ da lahko enkrat za vselej ugotovimo Božji obstoj in njegove bistvene attribute, iz katerih potem izpeljemo tudi principe »naravnega« zakona vse do najpodrobnejših predpisov, ki se tičejo individualnega in družbenega življenja, vse do prepovedi preservativa ...), ni obvezujočih razlogov, da ne bi skušali razumeti krščanskega (»kenotičnega«, sekularizirajočega, desakralizirajočega v pozitivnem pomenu) smisla tudi najradikalnejših modernih demitizacij, pod pogojem, da tudi one opustijo pretenzije po metafizični absolutnosti, ki so jih še preveč pogosto navdihovale. Z drugimi besedami: pustite za seboj metafizične pretenzije po objektivnosti; danes nihče več ne bi smel reči, da »Bog ne obstaja«, in niti, nasprotno, da sta njegov obstoj in njegova narava enkrat za vselej racionalno ugotovljena. Kar je po mojem mnenju mogoče izreči v jeziku nemetafizičnega razmišljanja, je to, da ima velik del pridobitev modernega razuma – teoretičnih in praktičnih, vse do racionalne ureditve družbe, liberalizma in demokracije – svoje korenine v hebrejsko-krščanskem izročilu in si jih izven njega ni mogoče zamišljati.

Primeren način razmišljanja o tem dejstvu – če smo vzeli na znanje, da ga ne moremo presojati z »zunanjega«, absolutnega, nadzgodovinskega gledišča – je ta, da skušamo formulirati neko interpretacijo; to je, kot bi rekel Luigi Pareyson,^{*28} ujeti notranjo zakonitost procesa, smisel nekega itinerarija, v katerega smo vključeni in ki

²⁸ Morda edini med sodobnimi hermenevtičnimi misleci, ki je formuliral eksplicitno teorijo akta interpretiranja, ki se ne omejuje na ponovitev Diltheyevega koncepta »razumevanja«: prim. o tem tako njegovo *Estetica: teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano, 1988, zlasti pogl. 5; kot tudi esej »La conoscenza degli altri«, vsebovan v *Esistenza e persona* (1950), Genova, Il Melangolo, 1985, zlasti str. 210 in nasl.

vsebuje znamenja, ki jih je treba upoštevati pri naših sodbah in izbirah. »Ujeti« zakonitost procesa, v katerega smo vključeni, seveda ne pomeni videti jo objektivno in jo dokazati kot edino resnično: prav zato tu govorimo o interpretaciji. Dodaten razlog za ponovno najdenje krščanstva je – poleg spoznanja (interpretacijskega, seveda) razmerja pripadnosti, ki nas veže na krščansko izročilo – prav dejstvo, da je v njegovi doktrini »predvidena« interpretacija, predviden univerzalni interpretacijski (kennotični) značaj zgodovine biti.

VSEBINA VERE

Vse to vodi k drugemu izmed »odgovorov«, o katerih sem malo prej govoril: niti »odkritje« sekularizacije kot smisla zgodovine odrešenja nima pretenzije, da bi veljalo kot metafizična, esencialna trditev. Prav z vidika »našega« poznomodernega položaja je ta interpretacija – zgodovine biti kot šibitve in razmerja te zgodovine do krščanskega razodetja – takšna, da se zdi z razumnega stališča (najbolj) prepričljiva.

Toda še vedno na ravni premis, kakor da gre za uvod: če se bom dejansko oprijel principa sekularizacije kot ti-stega, ki mi omogoča ponovno prisluhni vsebini svetopisemskega razodetja, in bom v zapovedi ljubezni prepoznal mejo sekularizirajoče »transkripcije«, kako se bom potemtakem konkretno vedel nasproti temu, kar imenujemo religija, krščanstvo, krščanska vera in morala? Naj se vrnem k praksi prejetanja zakramentov? Naj obiskujem nedeljske maše in poslušam pridige? Naj se prepustim vodstvu papeških enciklik pri svojem filozofskem delu in delu – s polovičnim delovnim časom – kritičnega opazovalca sodobnega življenja (kar je zame skoraj popolnoma enako filozofskemu raziskovanju)?

Priznam (če že govorim v prvi osebi in sprejemam tveganja takšne odločitve ...), da se mi je doslej pripetilo, da sem se vrnil v cerkev, če že ne popolnoma »formalno«, pa samo ob svečanih in včasih žalostnih priložnostih: ob pogrebih dragih oseb, toda tudi ob krstih in porokah; in kakšenkrat iz pretežno »estetskih« razlogov (dobro pazim, da jih razlikujem in vrednotim nižje od »avtentično« religioznih), ob priliki božične devetdnevnice, péte v latinskem jeziku, v eni izmed redkih cerkva, kjer jo še obhajajo. Ne izražam več prezira (mlačni bodo izpljuvani, kot pravi neki stavek Razodetja), ki sem ga kot mili-

tantni katoličan občutil do »napol vernih«, to je prav tistih, ki gredo v cerkev samo na poroke, krste in pogrebe. Nasprotno, zdi se mi, da je vse, kar sem doslej povedal, nekakšna apologija lika polovičnega vernika.

Naslov, ki sem se ga odločil dati tem stranem, želi izraziti prav to apologijo: v sebi ga nosim vse od tedaj, ko sem nekega soparnega popoldneva pred mnogimi leti moral poklicati s telefona na žetone iz neke milanske sladoledarne, ki stoji na avtocestnem počivališču, profesorja Gustava Bontadinija, pomembnega predstavnika katoliške »neoklasične« aristotelsko-tomistične filozofije; čeprav se nisem strinjal z njegovimi teoretičnimi trditvami, sem do njega gojil prisrčnost in občudovanje. Telefonski pogovor se je nanašal na razpis za katedro, v katerega komisiji sva bila člana oba, torej sem moral govoriti o »nižjih opravilih« akademskega sveta. Toda Bontadini, s katerim se že dolgo nisva slišala, je želel preiti na temeljna vprašanja in me je, ko sva se že skoraj poslavljala, nenadoma vprašal, če v bistvu še verujem v Boga. Ne vem, če je na moj odgovor vplival paradoksn položaj, v katerem mi je bilo vprašanje postavljeno: potne gospe so ob mizicah blizu telefona jedle sladole in pile oranžado. Odgovoril sem, da mislim, da verujem.*²⁹

Od tedaj se mi to zdi najboljša formulacija mojih odnosov do religije – do krščanske, katoliške religije, v kateri sem bil vzgojen in ki je zame še vedno referenčni pojem, kadar razmišljam o religiji. Tudi glede tega (krščanstva kot prednostne reference) bi se lahko vprašal »zakaj«. Toda da moje ponovno odkritje religije mora zadevati krščanstvo, vsaj kot izhodišče, sem delno že razložil: prav v krščanstvu odkrivam izvorni »tekst« tiste transkripcije, ki jo predstavlja šibka ontologija. H kateri sem

zelo verjetno prispel prav zato, ker izhajam iz krščanskih korenin. Torej: krog, in relativna slučajnost vsega. In kaj potem? Komur se zdi vse to škandalozno, bi moral za to poskrbeti in vzeti nase breme nasprotnega dokazovanja, ki bi lahko bilo samo v obnovljenem metafizičnem stališču; kar pa se ne zdi več zelo verjetno.

²⁹ »Mislim, da verujem« ali celo »zdi se mi, da verujem« sta po mojem mnenju najbližja prevoda izvirnega »credo di credere«, op. prev.