
NERELIGIOZNO KRŠĆANSTVO U 'SLABOJ MISLI'
GIANNIJA VATTIMA

Nikola Dogan, Đakovo

UDK: 1 Vattimo, G.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 10/2005.

Sažetak

Članak nastoji istražiti što 'nereligiozno kršćanstva' znači u misli suvremenoga talijanskog filozofa, kulturologa i estetičara Giannija Vattima. Polazeći od tipično njegove kategorije 'slabe misli' autor članka istražuje okolnosti u kojima takav pojam nastaje. Vattimo jasno govori kako se za kršćanstvo ponovno zanima nakon temeljitog studija djela F. Nietzschea i M. Heideggera. Članak daje uvid u osnove Nietzscheove kritike kršćanske metafizičke misli koja je za Vattima vrlo važna. Isto tako za Vattima je važna i misao M. Heideggera o bitku kao događanju što u suvremenoj filozofiji ima velikoga značenja. Istražuje se i antropologija nasilja, žrtve i žrtvovanja kod R. Girarda, koji ima velikog utjecaja na G. Vattima. Nakon tih analiza, koje ukazuju na osnovu na kojoj Vattimo pristupa kršćanstvu, članak istražuje pojam sekularizacije kršćanstva, hermeneutiku kršćanstva i Vattimovo razumijevanje nereligioznoga kršćanstva.

Ključni pojmovi: 'slaba misao', nihilizam, metafizika, bitak, 'mimetizam', sekularizacija, autoritet, hermeneutika, osoba.

UVOD

Talijanski filozof, suvremeni mislilac i kulturolog Gianni Vattimo spada u red najpoznatijih talijanskih filozofa, čija je misao uronila, posebice, u današnji postmoderni svijet i otkrila nove spoznaje, uvjerenja i projekte za suvremenoga čovjeka. Gianni Vattimo rođen je u Torinu 1936. godine, gdje i danas živi i djeluje kao sveučilišni profesor. Predaje teorijsku filozofiju, suradnik je u velikim novinskim kućama, kao što je talijanska *Stampa* te je urednik časopisa *Rivista di Estetica*. Autor je mnogobrojnih knjiga u kojima izlaže svoje viđenje suvremenoga svijeta, čovjeka i njegove budućnosti u nekom novom,

sutrašnjem svijetu.¹ Gianni Vattimo član je Europskoga parlamenta. Njegovo zanimanje posebice se usmjerilo postmodernoj misli i njezinim temeljnim sadržajima. Neki ga mislioci drže i proglašavaju velikim apologetom postmoderne kulture, posebice u Italiji. “Među najrelevantnije branitelje postmoderne i filozofijske opravdatelje postmodernizma svakako spada talijanski mislilac Gianni Vattimo. Krećući se u svojem mišljenju od tematiziranja medija preko analize mita do filozofijskog fundiranja postmodernizma u misli Nietzschea, Heideggera i Gadamera, Vattimo je ostvario jednu od najzanimljivijih apologetika ovoga fenomena, na neki mu način osiguravajući status posebne epohe u mišljenju”.²

U svem tom razmišljanju Gianni Vattimo postiže snažnu afirmaciju svoje misli u jednom zborniku u ne tako velikom članku o krizi suvremenog razuma, koji je objavio 1983. godine pod naslovom *Dijalektika, diferencija, slaba misao*.³ Analizirajući filozofiju Friedricha Nietzschea i posebice onu Martina Heideggera, Vattimo zaključuje kako je europska misao postala slaba misao, jer prema spomenutim filozofijama bitak, kao stabilna, trajna i nepromjenjiva istina, ne postoji. Štoviše, bitak o kojemu se žestoko raspravlja u metafizici i kršćanskoj filozofiji po svojoj naravi nije više čvrst temelj istine, nego događanje i uvijek novo interpretativno oblikovanje istine, bitak je zgoda. Pozivajući se na Heideggera koji ukazuje na razliku, na diferenciju između bitka i bića, koja je u zapadnoj filozofiji zanemarena, odnosno zaboravljena, Vattimo zaključuje:

¹ Od djela Giannija Vattima ovdje spominjemo ona najznačajnija: *Il concetto di fare in Aristotele*, 1961.; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 1963.; *Al di là del soggetto*, 1981.; *Il pensiero debole*, 1983. (prir. zajedno s P. A. Rovattijem); *Introduzione a Nietzsche*, 1985.; *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, 1988.; *Filosofia al presente*, 1990.; *La fine della modernità*, 1991.; *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, 1994.; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, 1995.; *Crede di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, 1998.; *La società trasparente*, 2000.; *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000.*, 2000.; *Die Religion* (prir. zajedno s J. Derridom), 2001.; *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, 2002.; *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, 2002.; *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, 2003. Na hrvatski je prevedena njegova knjiga *La fine della modernità* pod naslovom *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb, 2000.

² M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Zagrebe, 2000., str. 65.

³ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, u: G. Vattimo /P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, 1983., str. 12-28.

“Ta diferencija, zapravo, označava, da bitak, prije svega, ne postoji; moglo bi se reći da postoje bića; bitak se, naime, događa.”⁴

Tako je, upravo zahvaljujući toj novoj govornoj kategoriji *slaboga mišljenja* ili, kako neki rado govore, *mekoga mišljenja*, to postalo temeljna oznaka čitave Vattimove filozofije. I on sam na to ukazuje: “*Slaba misao* je izraz koji sam upotrijebio u jednoj studiji početkom osamdesetih godina, koji je poslije postao uvodni tekst u jedan zbornik uređen zajedno s Pierom Aldom Rovattijem, a završio je kao etiketa jedne struje, ako ne i jedne škole, čije su granice dosada nesigurne, ni u čemu ujedinjene oko neke jezgre karakterističkih teza.”⁵ Nova paradigma Vattimova govora postaje, dakle, *slaba misao*, koju nalazi u filozofiji dvojice filozofa postmoderne. Čitava se zapadna filozofija temelji na dubokoj spoznaji kako se stvarnost oslanja na čvrsti temelj bitka koji biću daje istinitost i stabilnost. “No Nietzsche i Heidegger radikalno dovode u pitanje upravo pojam temelja, kao i mišljenja kao utemeljenja te silaska k temelju.”⁶ Tako je, zapravo, *slaba misao* utemeljena na spoznaji o *slabome* bitku koji više nije trajan i stabilan temelj istine, nego događanje istine.

Ipak, ono što nas u filozofskom razmišljanju Giannijs Vattima zanima, jest njegovo ponovno zanimanje za religiju i za religiozno, još konkretnije, njegovo novo tumačenje kršćanstva. On ga sažimlje u jednu zbitu misao koju stavlja i kao naslov jedne svoje knjige: “Nakon kršćanstva. Za nereligiozno kršćanstvo!”⁷ Mogla bi se ta misao izreći i na način da se ustvrdi kako Gianni Vattimo govori o kršćanstvu nakon i poslije odumiranja grčke metafizike i njezina utjecaja na kršćansku religioznu misao. Vattimo je od djetinjstva bio katolik koji je i militantno i radikalno živio svoju vjeru.⁸ Vattimo drži da nikada

⁴ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, str. 19.

⁵ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano, 1999., str. 25.

⁶ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, 1999., str. 10. Ista je knjiga prevedena na hrvatski jezik pod naslovom *Kraj moderne*, Zagreb, 2000. U radu se služim hrvatskim prijevodom.

⁷ G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, 2002.

⁸ “Kad sam imao deset godina, neposredno nakon rata, posjećivao sam župu i tamo su se oblikovala moja osnovna ponašanja prema svijetu i prema drugima, a također i društveni, politički te religiozni interesi. Kako bih svim tim interesima odgovorio, odlučio sam studirati filozofiju na sveučilištu: htio sam pridonijeti oblikovanju novoga kršćanskog humanizma, oslobođenom kako od liberalizma tako i od kolektivismu i marksističkoga determinizma. Bile su to godine u kojima smo mi mladi katolici proučavali djela Jacquesa Maritaina, velikoga francuskog neotomističkog mislioca, antifašista, autora knjige pod naslovom *Integralni*

nije ni napustio kršćanstvo, nego se samo udaljio od njega zbog nekih moralnih normi i odrednica koje zadiru duboko u intimu njegova života. "Vattimo je... jedan od najznačajnijih apologeta postmoderne, ali i jedan od njezinih najserioznijih tumača i onih koji je filozofski tematiziraju, pokušavajući iznaći stvaran filozofijski fundament njezina ovjerovljenja."⁹ Odatle i izazov istražiti sva ona nadahnuća na kojima se gradi, oblikuje i nadahnjuje njegova koncepcija kršćanstva.

1. FILOZOFIJA NIŠTAVILA F. NIETZSCHEA, PRVO VATTIMOVO NADAHNUĆE

Gianni Vattimo pokazuje neobičnu transformaciju svojih stavova u pitanjima religije, religioznosti i kršćanskih korijena. Nakon svih razmišljanja, traženja i odabiranja različitih životnih putova i programa on izjavljuje: "Mislim da vjerujem!" Ovakvu misao Vattimo smatra iskrenošću trenutka, kad je na nekom javnom telefonu razgovarao sa svojim bivšim profesorom, čovjekom duboke vjere, koji ga je u jednom trenutku u razgovoru upitao vjeruje li u Boga. Na to pomalo neočekivano pitanje, Vattimo odgovara kako misli da, u konačnici, vjeruje u Boga.¹⁰ Tim odgovorom naslovio je i jednu od svojih knjiga,¹¹ uz naslov je stavio i vrlo izazovan podnaslov: "Je li moguće, usprkos Crkvi, biti kršćanin?" To daje naslutiti njegovo neuobičajeno poimanje samog vjerovanja i vjere, kršćanstva i kršćanske crkvenosti. Važno je, međutim, vidjeti zašto se u Vattimov život vraća ponovno zanimanje za religiju, nakon što je sve to skupa odavno bio napustio. Otkud taj novi interes?

humanizam. Od Maritaina sam naslijedio nepovjerenje prema određenim dogmama modernosti, i zato sam, nakon doktorske disertacije o Aristotelu, počeo studirati Nietzschea i Heideggera, koji su mi se činili najradikalnijim kritičarima modernosti. A sada, upravo zahvaljujemo ne samo antimodernim autorima nego i antikiršćanima – prije svega zahvaljujući Nietzscheu – ja sam se, paradoksalno, obratio na kršćansku vjeru ili na nešto što njoj jako sličí." G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 6.

⁹ M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 77.

¹⁰ "A me l'espressione, come racconto nel libro, è venuta in mente un giorno in cui, parlando al telefono – per giunta da un telefono pubblico, in un locale aperto, in mezzo al traffico e alle chiacchiere della gente – con un mio vecchio professore molto credente, che non vedevo da tempo e che mi domandava se, in fin dei conti, credevo ancora in Dio, risposi: 'Mah, credo di credere.'" G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 5.

¹¹ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa*, Milano, 1999.

Razmišljajući o toj novoj stvarnosti u životu, Vattimo spominje neke razloge, kao što je primjerice 'iskustvo smrti i umiranja' nekih bližih znanaca, prijatelja, rodbine. Shvatio je da je smrt nemilosrdna činjenica. Upravo tako općenite pojave poput starenja, sazrijevanja s godinama života, natjerale su Vattima da razmišlja i o religiji. U istome smjeru ide i njegovo zapažanje kako čovjek s vremenom napušta idealističke snove o jedinstvu egzistencije i vrijednosti u životu. Važnu ulogu pritom, prema Vattimovu mišljenju, ima i čitav povijesni tijek događaja koji utječu na projekte koje čovjek ugrađuje u svoju svakidašnjicu. Stoga i zaključuje: "Vjerovali smo da možemo ostvariti pravdu na zemlji, vidimo da ona nije moguća, i pribjegavamo nadi u Boga. Smrt je nad nama kao neizbježan slučaj, izmičemo razočaranosti obraćajući se Bogu i obećanju da će nas primiti u svoje vječno kraljevstvo. Otkriva li se Boga samo ondje gdje postoji sudar s nečim u osnovi neugodnim? Tako se obično kaže 'budi volja Tvoja, Bože' kad je nešto stvarno loše, a isto se ne kaže, primjerice, kada se pobijedi na lotu."¹² Ipak, valja upozoriti na onaj posljednji razlog Vattimova zanimanja za religiju i religiozni svijet, a taj je filozofska misao Nietzschea i Heideggera, misao dvojice filozofa koji su obilježili europsku kulturu.

Vattimo svoje zanimanje iskazuje ovim riječima: "Ograničavam se i izjavljujem da moje razmišljanje o povratku religiji polazi od ideje da Heidegger i Nietzsche imaju pravo. I od tvrdnje da je, možda, izvan teorijskih motivacija koje mi se također čine vjerojatne, moje odabiranje heideggerovskog rješenja filozofskih problema danas, u dubini, uvjetovano i nadahnuto kršćanskim naslijeđem."¹³ Drugim riječima, Vattimo drži da su filozofski profili, kritički pristupi, dekonstrukcijski zaključci obojice filozofa u korijenu utemeljeni u kršćanstvu! Već se ovdje može naslutiti jedno posve novo pristupanje kršćanstvu, ne samo kao religiji nego i kao filozofskoj misli i tradiciji, što će Vattima učiniti posebno zanimljivim. Budući da se kršćanstvo od svojih najranijih dana ukorijenilo u grčku metafiziku kao način izlaganja istine, Vattimo vidi dvojicu filozofa kao one koji su kršćanstvo oslobodili od zapadnjačke metafizike. "Prema Vattimu, upravo su Nietzsche i Heidegger ti koji u temelju razaraju tu tradiciju mišljenja i distanciraju se od zapadne metafizike subjektivnosti... Stoga su Nietzsche i Heidegger u bitnome filozofi

¹² Isto, str. 13.

¹³ Isto, str. 23.

postmodernizma, koji ovdje označava raskid s logikom modernizma i njegove teorije o progresivnom razvoju i stalnom napredovanju u smisleno utemeljenoj povijesti.”¹⁴ U tim okvirima nalazi se i početak Vattimova zanimanja za religiju i religiozno u današnjem svijetu. U čemu je bit filozofije Friedricha Nietzschea i Martina Heideggera, koji na Vattima tako snažno djeluju?

Friedrich Nietzsche prvi je od europskih mislilaca koji je snažno i temeljito uzdrmao cijeli sustav zapadne misli, kulture, politike i religije. Svoje razmišljanje Nietzsche započinje spoznajom kako je u temeljima zapadne, kršćanske i europske civilizacije, zapravo, ništa i ništavilo - nihilizam. “U vremenima sirove iskonske kulture čovjek je u snu vjerovao da može spoznati jedan drugi stvarni svijet; tu je početak svake metafizike. Bez sna ne bi bilo prilike za razdiobu svijeta. A i komadanje na dušu i tijelo, kao i priznavanje produhovljena tijela, dakle, iskon svake vjere u duhove, a vjerojatno i vjere u bogove ovisi o najstarijem snu. ‘Smrt i nadalje živi; jer ona se živima u snu javlja’: tako se zaključivalo tijekom mnogih stoljeća.”¹⁵ Nietzsche započinje svoju kritičku misao nijećući temelje, osnove zapadne i kršćanske misli, koja je izrasla, oblikovala se i razvijala upravo na tlu filozofskoga uvida u postojanje drugoga, nevidljivoga svijeta koji, kao tema, pripada metafizici. Stoga on izvodi i sljedeći zaključak: “Izvor religije nije metafizička potreba, kako to Schopenhauer hoće, nego samo njezin kasniji izdanak... Ali to što je u ranim vremenima uopće vodilo do mišljenja o jednom ‘drugome svijetu’, nije bio nagon ni potreba, nego pogreška u tumačenju određenih prirodnih događaja, nepravilika intelekta.”¹⁶

Iz svega slijedi oštra kritika metafizičkoga kršćanstva u cjelini, ali i u pojedinostima, jer, prema Nietzscheu, sve je samo imaginacija, fikcija, pronalazak, krivotvorina, obezvrjeđivanje, nijekanje, a ne i stvarnost.¹⁷ Na takvim je osnovama utemeljen i govor o kršćanskome

¹⁴ M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 65-66.

¹⁵ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I und II, München, 1999., Nr. 5., str. 27.

¹⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 2000., Nr. 151., str. 151.

¹⁷ “Ni moral ni religija ne dodiruju se u kršćanstvu ni sa jednom točkom stvarnosti. Sami imaginarni uzroci ('Bog', 'duša', 'ja', 'duh', 'slobodna volja' – ili također 'neslobodna'); same imaginarne posljedice ('griješ', 'izbavljenje', 'milost', 'kazna', 'oprost grijeha'). Općenje imaginarnih bića ('Bog' 'duhovi' 'duše'); imaginarna prirodna znanost (antropocentrična; potpuni nedostatak pojma prirodnih uzroka) imaginarna psihologija (sami nesporazumi sa samima sobom, tumačenja ugodnih i neugodnih općih osjećaja, na primjer stanja nervusa simpatikusa uz pomoć

Bogu, koji i ne može biti drugačiji od metafizičkoga, odnosno deformiranoga govora o Bogu, zaključuje Nietzsche. I ovdje je, naravno, još jednom iskazana odbojnost prema razdiobi stvarnosti na dva svijeta: na realni, ovostrani i nemetafizički, i lažni, metafizički, onostrani svijet. "Pojam kršćanskoga Boga – Bog kao bog bolesnih, Bog kao pauk, Bog kao duh – najpokvareniji je od svih pojmova o Bogu stvorenih na zemlji; on možda i predstavlja mjerilo niskog vodostaja u silaznom razvitku tipa bogova. To je Bog koji se izrodio u proturječje života, umjesto da bude njegovo preobraženje i vječno *da!* U Bogu je objavljeno neprijateljstvo prema životu, prema prirodi, prema volji za životom! Bog je formula za svako klevetanje 'ovostranosti', za svaku laž o 'onostranosti'! U Bogu se štuje ništavilo, volja za ništavilom proglašena je svetom!"¹⁸

Friedrich Nietzsche okomio se posebice na teološko djelo obraćenika i apostola Pavla. Njega smatra jednim od glavnih krivaca za iskrivljavanje izvorne biblijske misli, koju je Pavao pretvorio u nešto novo, u Nietzscheovu smislu krivo. Zapravo, važno je upozoriti na riječ 'žrtva', koju Vattimo rabi nekoliko puta kako bi ukazao na nelogičnosti kršćanstva. Stoga se on rado poziva i na Nietzscheovu kritiku Pavlove teologije u kojoj se, prema Nietzscheu, očituje apsurdnost ranokršćanskoga odgovora o patnji i pravednome Bogu: "Bog je dao svojega sina radi oprosta grijeha, kao žrtvu. I time je odjednom došao kraj evanđelja! Žrtva krivnje, i to u najodvratnijem, najbarbarskijem obliku, žrtva nevinoga za grijeha krivih! Kakva li jeziva poganstva!... Pavao je to shvaćanje, tu besramnost shvaćanja logički formulirao rabinskom smionošću kojom se odlikovao u svim djelima: 'Ako pak Krist nije uskrsnuo, onda je naša vjera uzaludna.' I najednom je od evanđelja poteklo najomraženije od svih neispunjenih obećanja, bestidni nauk o osobnoj besmrtnosti."¹⁹ Da bi svoju odbojnost i prezir prema apostolu Pavlu doveo do kraja, Nietzsche se ruga kako je Pavao 'disandelist'!²⁰

sporazumijevanja znakovima religijsko-moralne idiosinkrazije – 'kajanje', 'grižnja savjesti', 'iskušavanje đavla', 'Božja blizina'); imaginarna teleologija ('kraljevstvo Božje', 'posljednji sud', 'vječni život'). – Taj svijet čiste fikcije razlikuje se, na njegovu veliku štetu, od svijeta snova time što potonji odražava stvarnost, dok on stvarnost krivotvori, obezvrjeđuje, niječe." F. Nietzsche, *Antikrist. Prokleta kršćanstvo*, Zagreb, 1999., br. 15., str. 23.

¹⁸ F. Nietzsche, *Antikrist*, br. 18., str. 28.

¹⁹ F. Nietzsche, *Antikrist*, br. 41., str. 67.

²⁰ "U Pavlu se utjelovljuje tip suprotnosti 'radosnom vjesniku', genij u mržnji. Što li sve nije taj disandelist žrtvovao mržnji! Prije svega Otkupitelja: pribio ga je na svoj križ. Život, primjer, nauk, smrt, smisao i pravo cijeloga evanđelja – ništa više

Na koncu svega Nietzsche izvodi zaključak kojim proglašava kako je Bog, metafizički shvaćen, umro, Bog je mrtav. On tu izjavu stavlja u usta 'ludoga čovjeka', koji je to 'shvatio': "Lud čovjek skoči posred njih i prostrijeli ih svojim pogledima. Kamo je otišao Bog? - uzviknu on - Ja ću vam to reći! Mi smo ga ubili, vi i ja. Mi smo njegovi ubojice... Ne čujemo li još ništa od buke pogrebnika koji ukapaju Boga? Ne osjećamo li još ništa od zadaha Božjeg raspadanja? I bogovi se raspadaju! Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav! I mi smo ga usmrtili..."²¹ Time je Nietzscheova drama govora o kršćanskom, metafizičkom Bogu završena: Bog je mrtav! Štoviše, za Nietzschea je to istodobno i snažna kritika čitavoga kršćanstva. "Nietzscheova kritika kršćanstva od ključne je važnosti za čitavu njegovu filozofsku poziciju. Ona se stalno provlači kroz Nietzscheovu misao o filozofiji. Kršćanstvo je razvodnjeni platonizam, učinjen prihvatljivim za svjetinu. Riječ je, dakle, o još eksplicitnijoj krivotvorini 'stvarnog' svijeta i još opakijem obliku mržnje za ovaj svijet."²² Misao o procesu nihilizma kod Nietzschea, koju Gianni Vattimo stavlja u vezu s Nietzscheovom teorijom 'mrtvoga Boga', može se ovako vrednovati: "Za Nietzschea se čitav proces nihilizma može svesti na smrt Boga ili na 'obezvrjeđenje vrhovnih vrijednosti'."²³ Na koncu ostaje čisti nihilizam, kao znak gubljenja autentičnosti, sigurnosti i utemeljenosti stvarnosti.²⁴

nije postojalo kad je taj krivotvoritelj iz mržnje spoznao samo ono što je on mogao upotrijebiti. Ne realnost, ne povijesnu istinu!... Pavao je jednostavno premjestio težište cijeloga onog života iza ovoga života – u laž o 'uskrslom' Isusu. Njemu zapravo nije ni trebala Otkupiteljeva smrt – njemu je trebala smrt na križu i još nešto više..." F. Nietzsche, *Antikrist*, br. 42., str. 68-69.

²¹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, br. 125., str. 137-139.

²² D. Buterin, *Nietzsche: otkrivanje zablude*, Filozofska istraživanja, knjiga 99., Zagreb, 1998., str. 102-103.

²³ G. Vattimo, *Kraj moderne*, str. 20.

²⁴ "Termin nihilizam – čak i kada je posrijedi potpuni, dakle ne pasivni ili reaktivni nihilizam – u Nietzscheovu nazivlju zadržava, kao i termini 'bajka', nekoliko značajki koje ima i u svagdašnjem govoru: svijet u kojem je istina postala bajkom, zapravo je područje iskustva koje nije 'autentičnije' od iskustva otvorenog metafizikom. To iskustvo nije više autentično, budući da je sa smrću Boga zašla i sama autentičnost, dakle, vlasništvo, ponovno prisvajanje." G. Vattimo, *Kraj moderne*, str. 25-26.

2. FILOZOFIJA 'BITKA' M. HEIDEGGERA, DRUGO VATTIMOVO NADAHNUĆE

Uz Nietzscheovu filozofiju ništavila, nihilizma, za Giannija Vattima vrlo značajno mjesto zauzima i filozofija bitka kod Martina Heideggera. Ako bismo htjeli sažeti i ukratko prikazati Heideggerovu filozofiju bitka, tada bismo morali upozoriti na to da je središte te filozofije 'ukidanje' metafizike kao znanosti o bitku. Heideggerov 'kraj metafizike' za Vattima ima isto značenje kao i Nietzscheov pojam 'Božje smrti'. "Događaj 'kraja metafizike' u Heideggerovoj misli ima isti smisao kao 'smrt Boga: i ovdje je moralni Bog 'überwunden', nadvladan, stavljen u kraj. To što Heidegger naziva metafizikom, zapravo je vjerovanje u objektivni red svijeta koji bi razum morao spoznati da se može, kako u svojim opisima stvarnosti, tako i u svojim moralnim odrednicama, poistovjetiti. Takvo se vjerovanje iscrpljuje kad se otkrije da je neodrživo."²⁵ Spoznaja da bitak kao cjelina i stabilna osnova ne postoji, tipična je misao za Heideggerovu filozofiju i njegov stil razmišljanja. Tom spoznajom počinje jedno novo razdoblje, razdoblje razaranja metafizike, što je u temeljima početak i nove epohe u europskoj duhovnoj misli, vrijeme postmoderne. Upravo to zanima Giannija Vattima. "Autentično postmetafizičko doba za Vattima jest postmodernizam. On je na liniji onoga razaranja ontologije što ga je poduzeo Heidegger, a koje će poslije dobiti svoju terminološku specifikaciju u Derridinu terminu dekonstrukcije. Postmodernizam, kod Vattima možda najeksplicitnije, preuzima područje otvorenih mogućnosti, a ne nastavlja se na proklamiranu teoriju neprestanog napretka."²⁶ Međutim, potrebno je dati kratak pregled temelja filozofskog razmišljanja Martina Heideggera.

Polazište njegove filozofije, koju razrađuje u djelu *Bitak i vrijeme*,²⁷ jest spoznaja da bitak koji omogućuje pojavnost bića u klasičnoj filozofiji nije dorečen, nije do kraja razrađen, štoviše, bitak kao bitak bića je zaboravljen, propušten, izbačen. A što je, zapravo, bitak? "Bitak' je najopćenitiji i najprazniji pojam. Kao takav, opire se svakom pokušaju definiranja. Tom najopćenitijem

²⁵ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 17.

²⁶ M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, str. 67.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. izdanje, Tübingen, 1993. Glavno Heideggerovo djelo prevedeno je i na hrvatski jezik: M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1985. Uvod je napisao filozof Gajo Petrović koji, uz ostalo, primjećuje: "Sein und Zeit jedno je od najtežih djela filozofske literature" (str. XIV.). U radu se služim hrvatskim izdanjem *Bitak i vrijeme*.

i stoga neodredivom pojmu i nije potrebna neka definicija.”²⁸ Iz toga Heidegger izvodi opći zaključak koji ukazuje na nešto što je temelj i čitave stvarnosti. “Bitak je svagda bitak nekog bića.”²⁹ Od svih bića, kojima je u osnovi bitak temelj pojavnosti, Heidegger čovjekovu pojavnost izdvaja izrazom 'tubitak'! “Tubitak je biće koje se ne pojavljuje naprosto među drugim bićima. Ono se, naprotiv, ontički odlikuje time što se tom biću u njegovu bitku radi o samom tom bitku... Tom je biću svojstveno, da je ono sa svojim bitkom i putem njega samo sebi dokučeno. Sâmo razumijevanje bitka jest izvjesnost bitka tubitka. Ontička je osobitost tubitka u tome, da on jest ontološki.”³⁰ U konačnici, Heidegger drži da je za razumijevanje bitka potrebna vremenska kategorija koja određuje i bitak i tubitak. On prigovara filozofiji da je od grčkih vremena, u biti, zaboravila bitak u njegovoj originalnosti. “Pojmom 'bitka' Heidegger razumije sasvim nešto drugo od actus essendi ili esse subsistens u smislu Tome Akvinskoga.”³¹

Heidegger, međutim poduzima dublju analizu samoga bitka i zaključuje kako je misao o bitku potrebno izreći u pravome svjetlu. Stoga za to predlaže važnu zadaću te izvodi zaključak o rušenju, destrukciji dosadašnje filozofije bitka. “Tu zadaću razumijemo kao *destrukciju* naslijeđene sastojine antičke ontologije, provedenu *po niti vodilji pitanja* o bitku, kao razbijanje te sastojine na izvorna iskustva u kojima bijahu dobivena prva i otada vodeća određenja bitka.”³² Pravi prigovor ide onoj znanosti koja se u povijesti zove i 'prva filozofija', odnosno metafizika, a koja tvrdi da govori o bitku. “Ali metafizika neprestano i u najrazličitijim sklonidbama izgovara bitak... Tek metafizika ne odgovara nigdje na pitanje o istini bitka, jer ona to pitanje nikada ne pita. Ona ne pita, jer misli bitak samo ukoliko predočuje biće kao biće. Ona misli biće u cjelini i govori o bitku. Ona imenuje bitak i misli biće kao biće.”³³ Metafizika je zaboravila bitak, jer se okrenula samo biću kao biću. Ontologija, kao govor o biću, ušla je i u kršćansku teologiju, “da li na svoju korist ili

²⁸ Isto, str. 1.

²⁹ Isto, str. 9.

³⁰ Isto, str. 12.

³¹ E. Coreth, *Filosofia e teologia in Heidegger*, u: Rassegna di teologia, Nr. 2, marzo-aprile, 2001., str. 283-289., ovdje str. 284.

³² M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 24.

³³ M. Heidegger, *Što je metafizika?*, u: M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Rasprave i članci*, Zagreb, 1996., str. 83-125., ovdje str. 89.

štetu to bi mogli teolozi ocijeniti iz iskustva kršćanstva, ako pomisle što stoji napisano u prvom pismu Korinćanima apostola Pavla, nije li Bog pretvorio u ludost mudrost svijeta! (1 Kor 1,20).³⁴ Heidegger izvodi zaključak da je bitak nužno povezan s tubitkom, i to u onom smislu u kojemu bez tubitka nema ni bitka. "Svakako, samo dotle dok *jest* tubitak, to će reći ontička mogućnost razumijevanja bitka, 'ima' bitka. Ako tubitak ne egzistira, tada i 'nezavisnost' 'nije', i također 'Po-sebi' 'nije'."³⁵

Vrhunac Heideggerova filozofiranja o bitku dovodi na koncu do vrlo određenog zaključka kako bitak kao samosvojna stvarnost, kao izdvojenost od tubitka, ne postoji. Svako takvo mišljenje je, prema Heideggeru, krivo i neistinito. "Tvrđnja o 'vječnim istinama' jednako kao i brkanje fenomeniki utemeljene 'idealnosti' tubitka s nekim idealiziranim apsolutnim subjektom pripadaju ostacima kršćanske teologije, koji još nisu ni izdaleka radikalno protjerani iz filozofske problematike. Bitak istine stoji u izvornoj vezi s tubitkom. I samo zato što tubitak bivstvuje kao konstituiran putem dokučenosti, to jest razumljenja, može biti uopće razumljeno nešto poput bitka, moguće je razumijevanje bitka. Bitka – ne bića – 'ima' samo ukoliko istina jest. A ona jest samo, i dotle, dok tubitak jest."³⁶ U kršćanskoj tradiciji temelj ispravnoga i istinitoga govora bila je norma da čovjekov razum shvaća objektivnu stvarnost, i to kroz jezik izriče. Istina je, stoga, 'jednakost' između 'stvari' i 'uma': *Adaequatio rei et intellectus!*³⁷ Dosadašnji način uobičajenoga pojma istine oblikovao se kao 'istovječivanje' stvari spoznaji. "Taj dvojaki značaj slaganja iznosi na vidjelo baštinjeno određenje biti istine: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. To može značiti: istina je istovjećenje stvari spoznaji. Ali može i značiti i: istina je istovjećenje spoznaje stvari. Doduše, navedeno se određenje istine običava većinom iskazati samo formulom *veritas est adaequatio intellectus ad rem*."³⁸ Istina je događanje, zгода, zbivanje samoga bića u kojemu se otkriva i bitak, zaključuje Heidegger. Tako je istina ovisna o čovjekovu 'upuštanju u otvorenost bitka': "Pustiti da što bude – naime, biće kao biće, da jest – znači, upustiti se u ono otvoreno i njegovu otvorenost,

³⁴ M. Heidegger, *Što je metafizika?*, str. 97.

³⁵ M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 241.

³⁶ Isto, str. 261.

³⁷ Usp. S. T. Aquinatis, *Summa theologica*, 1 q.16 a.1., Matriti, 1961., str. 130.

³⁸ M. Heidegger, *O biti istine*, u: M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Rasprave i članci, Zagreb, 127-149., ovdje str. 131.

u kojoj svatko stoji, a koju sa sobom tako reći nosi. To otvoreno zapadno je mišljenje u svojem početku pojmiolo kao *ta aletheia*, ono neskriveno.”³⁹ Što je, u konačnici, istina prema Heideggeru? “Istina’ nije svojstvo ispravnog stava, koji ljudski ‘subjekt’ iskazuje o nekom ‘objektu’ i onda negdje, ne zna se u kojemu području, ‘važi’, nego je istina otkrivanje bića, po kojem otkrivanju bitstvuje otvorenost.”⁴⁰

U kontekstu Nietzscheova govora o mrtvome Bogu i Heideggerove istine koja se događa, a koja nikada nije, Gianni Vattimo nalazi razloge za svoj osobni povratak religiji, vjeri i kršćanstvu. U tom stilu razmišljanja Vattimo se određuje prema filozofiji dvojice “razaratelja metafizike”, jer drži da su njihove tvrdnje u skladu s kršćanskim sadržajem. Stoga on zaključuje: “Vraćam se ozbiljnom razmišljanju o kršćanstvu jer sam sebi stvorio filozofiju nadahnutu na Nietzscheu i Heideggeru i u njezinu sam svjetlu tumačio svoje iskustvo u modernome svijetu.”⁴¹ Vattimo se određuje prema filozofiji te dvojice ‘razaratelja metafizike’ i drži da su u skladu s kršćanskim vjerovanjem. Stoga veli: “Nadam se da se ovdje počinje pokazivati malo jasnije zašto se ta interpretacija Heideggerove misli kao ‘slaba ontologija’ ili oslabljenje može shvaćati kao ponovno pronalaženje kršćanstva i kao plod trajnoga djelovanja njegova naslijeđa.”⁴²

3. ANTROPOLOGIJA NASILJA R. GIRARDA, TREĆE VATTIMOVO NADAHNUĆE

Oblikujući filozofski i kulturni lik Giannija Vattima valja ukazati na još jedno ime koje ga je snažno nadahnulo da otkrije kršćanstvo i kršćanske vrijednosti. To je francuski katolički filozof i kulturni mislilac René Girard.⁴³ Vattima posebno zanima Girardova

³⁹ Isto, str. 138.

⁴⁰ Isto, str. 139-140.

⁴¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, str. 24.

⁴² Isto, str. 26.

⁴³ René Girard rođen je Avignonu, u Francuskoj, 1923. godine. Rano je otišao u Ameriku i ondje mnoge godine proveo kao sveučilišni profesor. Tamo je i poznatiji negoli u Europi, odakle potječe. Danas je umorivljeni sveučilišni profesor koji još uvijek intenzivno radi i objavljuje znanstvena djela. Od njegovih najpoznatijih djela spominjemo: *Romantična laž i romaneska istina*, (1961.), *Sveto i nasilje*, (1972.), *Stvari skrivene od postanaka svijeta*, (1978.), *Promatrah Sotonu kako poput munje pade* (1999.). Ova se posljednja knjiga pojavila i u hrvatskom prijevodu: René Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, AGM, Zagreb, 2004. U pogovoru ovoj knjizi Antun Pavešković drži da je Girardova filozofska misao

antropološko-religiozna spekulacija. Da bi to potkrijepio, Vattimo veli: "Prema mojemu mišljenju, Girard je uvjerljivo pokazao da, ako u kršćanstvu postoji neka 'božanska' istina, tada je ona sadržana upravo u razotkrivanju mehanizama nasilja iz kojih se rada sveto prirodne religioznosti, to jest sveto karakteristično za metafizičkog Boga."⁴⁴ Girard svoju misao o kršćanstvu potkrjepljuje tvrdnjom da je kršćanstvo iznad svih drugih religija i religijskih tradicija, posebice u odnosu prema mitu i mitologijama. "Svrha svega moga truda, svih mojih nastojanja bijaše pokazati da kršćanska vjera ima jedan viši položaj te da ona nije samo neka daljnja mitologija... Pobjeda križa simbolizira pobjedu ljubavi nad začaranim krugom nasilja nad žrtvenim jarcem... to je istina koja nedostaje mitologiji, istina koja potkapa nasilnički sustav ovoga svijeta. To razotkrivanje kolektivnoga nasilja kao laži značajka je kršćanstva koje se nakalemilo na židovsku vjeru. To je ono što ga čini jedinstvenim i jedincatim. I ta je jedincatost istinita."⁴⁵

Analiza koju R. Girard poduzima odnosi se prije svega na analizu društva, i to onoga arhaičnoga, na počecima povijesti i ljudskoga roda. Društvo mora imati neke nutarnje povezne silnice koje ga drže i održavaju u zajedništvu. Polazi od Aristotelova uvjerenja da se čovjek razlikuje od svih drugih bića po tome što je biće koje je najsposobnije oponašati druge i događaje svijeta u kojemu živi. "U ljudskome ponašanju nema ništa ili gotovo ništa što nije naučeno, i svako učenje počiva na oponašanju. Kad bi ljudi iznenada prestali druge oponašati, to bi se očitovalo na svim kulturnim formama. Neurolozi nas često podsjećaju da je mozak snažan stroj oponašanja."⁴⁶ U znanostima je taj proces poznat kao 'mimesis' i 'mimetizam'. Što je sadržaj mimetizma? To je, tvrdi Girard, ponajprije oponašanje gesta, načina ponašanja i govora; odnosno, oponašanjem se prihvaća cijeli

o nasilju i religiji u ovoj "sjajnoj knjizi" najtemeljitiše raščlanjena" (str. 245). Knjiga je privukla veliku pozornost i pridonijela drukčijem razmišljanju, osobito o novozavjetnim tekstovima i značenju Isusa Krista u modernoj povijesti. Godine 1982. u Francuskoj je objavljen zbornik radova o Renéu Girardu pod naslovom *René Girard i problem Zla (René Girard et le problème du Mal)*, u kojem je objavljena i bibliografija o njemu. Postoji više od 80 naslova njegovih radova i više od 300 radova o njemu.

⁴⁴ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 42-43.

⁴⁵ R. Girard, *Kršćanstvo nadmašuje sve druge religije*, u: Katolički tjednik, god. IV., br. 23, 12. lipnja 2005., Sarajevo, str. 12-14, ovdje str. 13-14. Članak je prijevod iz njemačkog časopisa *Die Welt* od 14. svibnja 2005.

⁴⁶ R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg im Breisgau, 1983., str. 18.

niz društveno prihvaćenih i uigranih modela vrednota koje čitavo društvo oblikuju, a posebice na razini pojedinca. Na taj se način društvena zajednica iznutra okuplja i učvršćuje. G. Vattimo tumači djelo R. Girarda kao karakteristično razmišljanje o religiji kao "teoriji o svetome utemeljenoj na društvenom značenju iste pojave."⁴⁷

Proces mimetičkog ponašanja uočio je već Platon, koji, prema Girardovu mišljenju, upozorava i na neke neočekivane posljedice procesa 'mimesis'. "Platon je imao pravo kad je u njoj istodobno uočio silu koja okuplja i silu koja razara."⁴⁸ Mimetički proces spada u one nutarnje sastavnice društva koje su slika društva, a najbolje se očituju u obredima i religioznim navikama. "Primitivna se društva u svojim obredima privremeno predaju onome čega se najviše boje, a to je mimetsko ukidanje društva. Taj paradoks još je izvanredniji u slučaju obreda koji nemaju određenog datuma, nego se za njihovo izvođenje odlučuje da bi se odvratilo krizu."⁴⁹ Iz mimetizma nastaje mit, koji u sebi sadrži odredbe, pravila i dužnosti članova društva s jednim ciljem – sačuvati povezanost i dosljednost društvene zajednice. Međutim, u društvenoj zajednici često dolazi do rivaliteta, do konkurencije kad se radi o zajedničkim dobrima kao što su žene, prehrana, oružje, odnosno kad nekoliko članova poželi isti objekt.⁵⁰ Tada se javlja proces koji stvara napetost odnosa, a to opet zahtijeva zabrane, zakone i prisile. Da bi se sukobi izbjegli, stvaraju se obredne svečanosti koje izmiruju članove neke društvene zajednice. U konačnici, u arhaičnim društvima obredi vode žrtvi i žrtvovanju, drugim riječima, nasilju nad žrtvom. "Čin žrtvovanja samo je još jedan čin nasilja više, on je čin nasilja koji se pribraja drugim činima nasilja, ali to je posljednji čin nasilja, posljednja

⁴⁷ G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Milano, 2002., str. 99.

⁴⁸ R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, str. 29.

⁴⁹ *Isto*, str. 33.

⁵⁰ "Zahvaljujući sve jačoj mimetičkoj moći, primat je učio ne samo obrasce postupanja nužne za opstanak nego i modele ponašanja čija je bitna osobina u velikom broju slučajeva i prisvajanje opstanku ili ugodni nužnih objekata. Takvo ponašanje učio je od suvrnika koji mu je služio kao biheviorialni model sve do trenutka kada su, nužno, poželjeli isti objekt. U tom trenutku mimetička želja koju smo prisvojili oponašanjem izvrće se u zlo jer naš uzor, onaj od koga smo, ugledajući se u njega, naučili željeti isto što i on, postaje takmacem i preprekom našoj želji. Ta situacija otvara put neograničenu nasilju." A. Pavešković, *Pogovor*, u: R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, Zagreb, 2004., str. 241.

riječ nasilja.”⁵¹ Društvena zajednica na vrhuncu je krize identiteta i opstanka te traži neki izlaz, neko rješenje. Tu se oblikuje onaj konačni oblik nasilja koji se sintetizira u žrtvi pojedinca i njegovoj ulozi osloboditelja. “Na vrhuncu krize, u potpunom kaosu čiji je jedini sadržaj međusobno istrebljenje, suočeni smo s dramatičnim zaokretom: nasilje *svih protiv svih* preobraća se jednodušno u nasilje *svi protiv jednoga*. Time je skupina spašena. Taj čin ujedno zauvijek uništava životinjsku i rađa ljudsku zajednicu.”⁵²

U kontekst govora Girard uvodi i konačnu paradigmu nasilja koja bliže tumači sam proces, a to je 'žrtveni jarac'. “Izraz *žrtveni jarac*, dakle, označuje: 1. obrednu žrtvu opisanu u Levitskom zakoniku, 2. sve žrtve istovjetnih obreda koji postoje u arhaičnim društvima i koji se također nazivaju obredima izgnanstva, i na kraju 3. sve pojave koje primjećujemo oko nas ili vjerujemo da ih primjećujemo.”⁵³ Takvi procesi čine bit ljudske povijesti u kojoj se stalno obnavlja nasilje koje se, ipak, u jednom trenutku preobražava. Ljudsko razmišljanje o žrtvi i žrtvenome jarcu pretvara se u 'proces divinizacije'. Žrtva postaje zaštitnikom skupine, društva i zajednice kojoj se prinose darovi i koju se želi odobrovoljiti. Ono što je u počecima 'mimetički zanos', sada postaje mitski sadržaj. “Postoji 'referent', kao što kažu lingvisti, a to je gotovo uvijek isto, isti kolektivni proces, isti fenomen specifične svjetine, isti zamah jednodušnoga, mimetičkog nasilja, koji se na vrhuncu određenog tipa društvene krize mora dogoditi u arhaičnim zajednicama. Ako je to nasilje doista jednodušno, ono svaki put okončava krizu koja mu prethodi, izmirujući zajednicu s jedinom, neprikladnom žrtvom, tj. sa žrtvom koju blagonaklono nazivamo 'žrtvenim jarcem’.”⁵⁴

Tako se u povijesti oblikuje mit, koji, drži Girard, trajno i uvijek izvrće istinu jer se žrtve okrivljuju, a progonitelje proglašava nevinima. Mitske se divinizacije mogu vrlo lijepo objasniti postupcima mimetičkog ciklusa. One počivaju na sposobnosti žrtava da smire nasilje i da ponovno ujedine zajednicu. U Girardovu razmišljanju sada se događa zaokret. On mitu i mitskim procesima povijesti suprotstavlja kršćanstvo, za koje drži da je apsolutno drugačije od svakoga mita. Istina, priznaje Girard, i u kršćanstvu postoji nešto što podsjeća na mimetizam, na mit i mitologiju, osobito povijest

⁵¹ R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, str. 35.

⁵² A. Pavešković, *Pogovor*, str. 242.

⁵³ R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, str. 196.

⁵⁴ *Isto*, str. 12.

Isusove muke, smrti i uskrsnuća. "Dakle, između mita i biblijske povijesti postoje brojne i bitne sličnosti, kao što i teme o kojima smo govorili čine zajedničko obilježje mitskoga i biblijskoga. U tekstovima se uvijek nalaze mimetički procesi kriza i nasilnih izgnanstava ti ih kao takve i proučavamo... Određivanje zajedničkog obilježja omogućava nam da između biblijskoga i mitskoga uočimo neporecivo razilaženje, nepremostiv ponor."⁵⁵ Da bi tu misao doveo do kraja, Girard nastavlja: "Nikada ne izlazeći iz svoga narativnog okvira, biblijski opis, što se nasilja tiče, slijedi razmišljanje čiji se radikalizam otkriva u činjenici da se obvezna osveta zamjenjuje oprostom. Taj oprost jedini je u stanju jednom zauvijek zaustaviti spiralu osveta, koja se, dakako, katkada prekida jednodušnim izgonima, ali uvijek privremeno."⁵⁶

Kršćanstvo je za Girarda u biti oprost, pomirenje, milosrđe, ljubav. Središte svih tih sadržaja Girard vidi u Isusovu križu i smrti, koji unose pomirenje, red i zajedništvo s Bogom. Križ demistificira sve ideologije, mitove i uzroke mimetičkog zanosa i kolektivno osvetničkog mentaliteta. "Ne samo da nikada neće biti zastarjela i prevladana, religija Križa je u svojoj sveukupnosti onaj skupocjeni biser koji je, više nego ikada, žrtva svega što imamo."⁵⁷ Isusove riječi na križu, 'Oče, oprosti ime jer ne znaju što čine' (Lk 23,24), za Girarda predstavljaju riječi oprosta, milosrđa i dobrote, štoviše, to su riječi koje najavljuju Kraljevstvo Božje. U svim arhaičnim društvima postoje pojmovi i praksa kao što su 'bolest žudnje', 'žrtveni jarac', 'nasilje', 'divinizacija žrtve', obredi i mitovi. Ono što je sadržaj Biblije, Evandjelja, Isusova propovijedanja, njegove smrti i uskrsnuća za Girarda ima nešto sasvim novo što ulazi u svijet. A to je pad Sotone kao simbola svih kolektivnih i pojedinačnih nasilja, svih bolesti žudnje i požude.⁵⁸ "U svim nazivima i funkcijama pripisanim Sotoni, 'zavodnik', 'tužitelj', 'vladar ovoga svijeta', 'gospodar tame', 'ubojica od početka', skriveni redatelj Muke, ponovno vidimo sve simptome i razvoj bolesti žudnje koju je dijagnosticirao Isus. Evandeoska

⁵⁵ *Isto*, str. 137.

⁵⁶ *Isto*, str. 140.

⁵⁷ *Isto*, str. 16.

⁵⁸ Tekst koji analiziramo uzet je iz knjige Renée Girarda, za koju mnogi smatraju da je najbolje djelo glede raščlambe nasilja, kako u povijesti, tako i u današnje vrijeme. Naslov za knjigu Girard je uzeo iz Lukina evandjelja: "A on im reče: 'Promatrah Sotonu kako poput munje s neba pade'" (Lk 10,18).

ideja o Sotoni omogućuje evanđeljima da jasno izraze utemeljiteljski paradoks arhaičnih društava.”⁵⁹

Sotona pada poput munje snagom Isusova križa koji prekida neprekinuti lanac nasilja te ljudima nudi milosrđe i sućut. I tu se nalazi bitna razlika između istine i laži, zaključuje Girard: “To je razlika između svijeta u kojemu pobjeđuje samovoljno nasilje, a da nije prepoznato, i svijeta u kojemu je, s druge strane, to isto nasilje označeno, otkriveno i naposljetku oprošteno. To je razlika između apsolutne istine i apsolutne laži. Ili podliježemo zarazi mimetičkog zanosa i u laži smo zajedno s mitovima ili se istoj zarazi opiremo i u istini smo s Biblijom.”⁶⁰

4. VATTIMOV PRISTUP KRŠĆANSTVU

Polazeći od izložene teorije o nasilju, Gianni Vattimo postavlja prvu spoznaju svojega razmišljanja o kršćanstvu: “Girardov Bog nasilja u tom je smislu, dakle, Bog metafizike, onaj kojega je metafizika nazvala *ipsum esse subsistens*, koji u sebi na uzvišen način sažimlje objektivni bitak kako ga ona zamišlja. Raspad metafizike također je i kraj te slike Boga, smrt Boga o kojoj je govorio Nietzsche.”⁶¹ To je u suprotnosti s onim što kršćanska teologija o Bogu kaže: Bog je vječan, nepromjenjiv i transcendentan bitak. Vattimo ide i dalje te se vraća povijesti misli o bitku i o Bogu. “Naime, da je Bog mrtav za Nietzschea znači da nema posljednjega temelja i ništa drugo. Iako Heidegger to ne želi priznati, i njegova polemika ima analogno značenje protiv onoga što on zove metafizika, to jest, počevši od Parmenida čitava europska filozofska tradicija vjeruje da može dohvatiti posljednji temelj stvarnosti u liku objektivne strukture izvan vremena, poput neke biti ili matematičke istine.”⁶² Na takvoj se teoriji, drži Vattimo, oslanja i *theologia naturalis* kao skolastička metafizika koja drži da se zdravim razumom može otkriti prvi uzrok čitave stvarnosti. Vattimo praktično nijeće ono što Prvi vatikanski sabor kao sigurno drži, odnosno, da je razum sposoban spoznati Stvoritelja iz stvorenih stvari: “Ista sveta majka Crkva drži i uči, da

⁵⁹ R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, str. 225.

⁶⁰ *Isto*, str. 143.

⁶¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, str. 30.

⁶² G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 7.

se svjetlom naravnog ljudskog razuma, iz stvorenih stvari, sigurno može spoznati Bog, početak i cilj sviju stvari.”⁶³

Vattimo nastavlja analizu kršćanskoga govora o Bogu i tvrdi da je govor o posljednjem temelju, to jest o bitku koji je Bog, u modernom, tehničkom i industrijaliziranom svijetu izgubio svoj identitet. U tom smislu Vattimo se poziva i na J.-F. Lyotarda, poznatog francuskog filozofa i predstavnika postmoderne misli.⁶⁴ Govoreći o Lyotardu, valja prikazati njegovu najsnažniju misao u kojoj se očituje novost postmoderne rušilačke sile klasične metafizike. Lyotard tvrdi da je vrijeme 'velikih priča', 'spekulacije' i racionalne spoznaje prošlo, jer se znanje i govor o znanju nema na što osloniti što ga može i legitimirati.⁶⁵ Stoga on zaključuje: "Velike priče više nisu vjerodostojne."⁶⁶ A što su, prema Lyotardu, velike priče? To su svi oni moderni misaoni sustavi koji su, na temelju metafizike, pružali cjelovito tumačenje o stvarnosti kao stabilnoj, nepromjenjivoj i vječnoj. Došlo je vrijeme za postmodernu misao o stvarnosti i o samoj istini, drži Lyotard. Odsad su na redu samo 'male priče'! "Samu bit postmoderne Jean-François Lyotard izrazio je riječima 'kraj dugih priča' hegelijanizma i marksizma, koje su izgubile svaku vjerodostojnost. I što nam preostaje? Preostaju nam kratke priče, mnogo različitih kratkih priča, svaka sa svojim poimanjem svijeta i života. Jesu li istinite ili nisu, to odsad nije više važno, jer čovjek ne traži istinu niti moralna načela. Razum je prilično iscrpljen i priznaje svoju nemoć."⁶⁷

U taj kontekst govora Vattimo ulazi mislima o jednoj novoj spoznaji. On smatra da je raspadom metafizike, umiranjem velikih

⁶³ H. Denzinger/A. Schönmetzer (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XXXVI, Friburgi Brisgoviae, 1965., 3004.

⁶⁴ Najpoznatija njegova djela su: J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979; J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux Enfants. Correspondance 1982-1985*, Éditions Galilée, Paris, 1986. I na hrvatskome postoji prijevod te knjige: J.-F. Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci. Pisma 1982-1985.*, August Cesarec, Zagreb, 1990; J.-F. Lyotard, *Le différend, Les Éditions de Minuit*, Paris, 1983.

⁶⁵ "Dans la société et la culture contemporaine, société postindustrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation di savoir se pose en d'autres termes. Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné: récit spéculatif, récit de l'émancipation." J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, str. 63.

⁶⁶ J.-F. Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 47.

⁶⁷ F. Rodé, *Biti i opstati*, str. 28-29.

spekulativnih sustava u filozofiji, dekonstrukcijom zapadnoga načina mišljenja ukinuta, također, i opasnost od europskoga ateizma. Prema njegovu mišljenju ateizam je naravni plod metafizike i teologije dokaza o Božjoj egzistenciji. U takvoj teologiji, drži Vattimo, "Bog je temelj, Actus purus iz Aristotelove filozofije, Bog vrhovni urar i arhitekt prosvjetiteljskoga racionalizma."⁶⁸ Zato je ateizam i bio moguć, uvjeren je Vattimo, jer nijekanje Boga znači nijekanje objektivnog Boga, Boga kojega razum može dohvatiti i shvatiti. "Filozofija je izgubila razloge za ateizam i stoga može spoznati opravdanost religioznosti, ali samo ukoliko prihvati činjenicu o kraju metafizike i raspadu metapriča."⁶⁹ Vattimo najavljuje novi oblik religioznosti, odnosno novu formu kršćanstva i vjere. Smatrajući da je vrijeme velikih ideologija, u koje ubraja i metafizičko kršćanstvo, prošlo, Vattimo zaključuje: "Ali religija koja se opet otkriva nema ništa s dogmatskom religijom, strogo disciplinskom i kruto antimodernom, koja se očituje u različitim oblicima fundamentalizma, a prije svega u katoličanstvu pape Ivana Pavla II."⁷⁰ Vattimo na nekoliko mjesta ponavlja kritiku, prije svega crkvenoga kršćanstva, s posebnim naglaskom na crkvenosti katoličanstva. On priznaje papi Ivanu Pavlu II. odlučujuću ulogu u rušenju i u raspadu komunističkih režima u Istočnoj Europi. Međutim, za današnje kršćanstvo Vattimo zahtijeva nešto što upravo u europskoj misli neobično zvuči: on traži sekularizaciju kršćanstva!

Polazeći od Girardove analize kršćanstva i njegove originalnosti, Vattimo ukazuje na mišljenje kako kršćanstvo nije nešto što se jednom zauvijek dogodilo, ono se trajno događa. Prema mišljenju G. Vattima, središnji pojam kršćanstva je Pavlova paradigma *kénōsis*: "On, trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe 'opljeni' uzevši lik sluge, postavši ljudima sličan; obličjem čovjeku nalik, ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu" (Fil 2,6-8). Zato Vattimo i tvrdi: "Utjelovljenje, to jest Božje uniženje na razinu čovjeka, ono što Novi zavjet zove Božja *kenosis*, treba tumačiti kao znak da nenasilni i ne apsolutni Bog postmetafizičke epohe kao razlikovnu crtu ima onu istu sklonost slabljenja o čemu govori heideggerovski nadahnuta filozofija."⁷¹ Da bi se taj postmetafizički projekt ostvario, Vattimo kao metodu za novo

⁶⁸ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 92.

⁶⁹ *Isto*, str. 94.

⁷⁰ *Isto*, str. 96.

⁷¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, str. 31.

interpretiranje kršćanstva traži sekularizaciju europske povijesti, a to je slabljenje i destrukcija metafizike. "Ključna riječ ovog govora je pojam 'sekularizacije'. Njime se, kako je poznato, označava proces 'skretanja' kojim se moderna laička civilizacija razdvaja od svojih sakralnih iskona."⁷² Temelj za pravu sekularizaciju Vattimo vidi u Isusovu utjelovljenju (*kénōsis*). Kao spasonosni i hermeneutski događaj Isusovo je utjelovljenje temelj sekularizacije, ono je čak "arhetipski čin sekularizacije."⁷³ Utjelovljenje je za Vattima razlog da i u kršćanstvu vidi meku, oslabljenu misao zbog čega o kršćanskim istinama valja govoriti u novim kategorijama.

5. SEKULARIZACIJA I HERMENEUTIKA KRŠĆANSTVA

Sekularizacija je u klasičnom smislu gubitak materijalnih posjeda Crkve, ali i oslobađanje ljudskoga razuma od ovisnosti o apsolutnom Bogu. Ipak, drži Vattimo, izvorno značenje sekularizacije odnosi se na čišćenje biblijske poruke od mitoloških nanosa prirodnih i metafizičkih religija. U konačnici, sekularizacija je za Vattima slabljenje grčkoga utjecaja na Bibliju, a posebice platonističke i aristotelovske filozofske misli na oblikovanje kršćanske teologije. Postoji, ipak, i jedno mjerilo koje može ograničiti sekularizaciju - to je ljubav.⁷⁴ Taj zahvat koji 'slabi' metafiziku, koji kršćanstvo oslobađa od prošlosti stabilnoga i nepromjenjivoga Boga, Vattimo naziva važnim događajem. "To je ono što mislim kad kažem da je 'slaba ontologija' transkripcija kršćanske poruke."⁷⁵ Odbacujući svaki oblik metafizike i ontološkoga govora u klasičnom smislu grčke filozofije Vattimo upozorava kako je središnja misao Biblije, u stvari, ljudskost, milosrđe, caritas. Takva poruka je poruka nenasilja, Bog takve poruke je nenasilni Bog, Isus Krist je, stoga, utjelovljenje Božjega milosrđa. Vattimo prigovara dosadašnjoj kršćanskoj teologiji jer nastavlja teologiju nasilja: "Kršćanska teologija uvijekovječuje mehanizam nasilja shvaćajući Isusa Krista kao 'savršenu' žrtvu', koja svojom požrtvovnošću neizmjerne vrijednosti, kao što je neizmjerena ljudsko-božanska Isusova osoba, potpuno zadovoljava potrebu za

⁷² Isto, str. 33.

⁷³ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 72.

⁷⁴ Usp. G. Vattimo, *Credere di credere*, str. 77.

⁷⁵ Isto, str. 35.

pravdom Božjom zbog Adamova grijeha. Girard drži, po mojemu mišljenju s dobrim razlozima, da je to žrtveno čitanje Svetoga pisma pogrešno.”⁷⁶

Sekularizacijom se, smatra Vattimo, kršćanstvo čisti od naslaga prošlosti, štoviše, to mu omogućuje da se danas pokaže u pravom i originalnom svjetlu, kao najizvornije 'oslobađanje' jezgre kršćanske Crkve. Da bi sebe što bolje predstavio, Vattimo pruža uvid i u ono što pod pojmom Božje objave razumije. "Objava ne otkriva istinu-objekt; ona govori o spasu u hodu."⁷⁷ Vattimo optužuje Katoličku crkvu, a posebice papu Ivana Pavla II., da su autoritarni, jer autoritarizam je uvjetovan teologijom koja izrasta iz metafizike. Metafizičku i aristotelovsku teološku misao povijesno preuzima sv. Toma te metafizika zauvijek postaje osnovom biblijske teologije. A svemu tome Vattimo suprotstavlja Isusovo 'antimetafizičko' ponašanje: "Misao vodilja koju Isus daje o Starome zavjetu nov je i intenzivniji odnos milosrđa između Boga i čovječanstva, i, kao posljedica, također odnos među samim ljudima."⁷⁸ Zato Vattimo i drži da je sekularizacija, shvaćena kao 'rašćarenje' od metafizike, bit kršćanstva. Metafizika je imala velikog utjecaja na razvoj u prošlosti kako teologije, tako i svih drugih znanosti, ali ona je samo plod jednoga vremena i jedne kulture, koja je, pogrešno, smatrana jedinom pravom kulturom za naviještanje Evandjelja. Zato uz pojam sekularizacije Vattimo zahtijeva i demitizaciju. Držeći povijest kršćanstva skandaloznom zbog deformacije izvorne Božje istine, Vattimo veli: "Jedini veliki paradoks i skandal kršćanske objave je, upravo, Božje utjelovljenje, *kenosis*, a to je izbacivanje iz igre svih onih transcendentnih, neshvatljivih, misterioznih i, vjerujem, nastranih oznaka koje, naprotiv, potiču tolike teoretičare na skok u vjeru."⁷⁹

Stoga, drži Vattimo, treba demitizirati moral, demitizirati crkvene dogme i slične autoritarne elemente u kršćanstvu. Kršćanstvo u 'definitivnom obliku' – a to su sve vjerske istine, sve dogme, sva moralna načela, pravila i odredbe te nepredvidivi i paradoksalni, hiroviti i obijesni Bog, Bog prirodnih religija – za Vattima ne postoji, jer to je ostatak jednoga drugoga svijeta, koji današnjem čovjeku nema što reći. Jedina i prava istina kršćanstva leži u Isusovu

⁷⁶ Isto, str. 29.

⁷⁷ Isto, str. 43.

⁷⁸ Isto, str. 44.

⁷⁹ Isto, str. 50-51.

propovijedanju o Božjoj ljubavi prema svim stvorenjima. Ono što Vattimo nikako ne može prihvatiti, a što, zapravo, čini bit crkvenosti u kršćanstvu, to je Učiteljstvo Crkve: "Neprihvatljivim mi se čini to što se tradicije Crkve poistovjećuju s naukom Pape i biskupa (dapače, u posljednjem stoljeću samo s Papinim)."⁸⁰ Isus u svome nauku govori o prijateljstvu između Boga i čovječanstva, kao i među ljudima. Zato Vattimo naglašava kako je šteta što u nauku današnjega kršćanstva od evandeoske istine o prijateljstvu, čini se, nije ostalo gotovo ništa. Vattimo nastoji na svoj način tumačiti i samu istinu biblijske objave: "Biblijska objava, puna mitova, upućena je samo za našu pouku, a smisao toga je ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjemu."⁸¹

Bog o kojemu Vattimo želi govoriti nije Bog prirodne teologije, nije Bog teodiceje niti Bog metafizike, nije Bog-objekt racionalne spoznaje, nego Bog kojega se prepoznaje uvijek i iznova u novim tumačenjima kao 'sadašnjega' Boga. To je Bog suvremene hermeneutike: "Osim metafizike, dijalektike, riječ hermeneutika daljnja je važna riječ filozofije. Kao što je poznato, a možda i nije, 'hermeneutika' je grčkoga podrijetla, a označava umijeće, ili teoriju tumačenja tekstova (religioznih, pravnih, književnih). U najnovijoj filozofskoj kulturi, posebice u dvadesetom stoljeću, ona je postala ključna riječ, jer se afirmirala hermeneutska filozofija – ne više jednostavno tehnika ili metoda – koja može ustrojiti jednu formu radikalne kritike metafizičke tradiciji."⁸² Bog kojega Vattimo smatra kršćanskim Bogom jest 'Bog Knjige'. "Bog koji nam se daje samo u knjizi, koji izvan spasonosnog navještaja ne 'postoji' kao 'objektivna' stvarnost, Bog koji je u promjenljivim povijesnim formama darovan trajnoj reinterpetaciji zajednice vjernika, naviješten nam je od Svetog pisma i žive tradicije Crkve."⁸³ Vjera koja se rađa iz stare crkvene prakse - *fides ex auditu* - za Vattima znači da takvo slušanje i razumijevanje Boga Biblije nema nikakve povezanosti s Bogom dogmi, moralne discipline i zakona koje zahtijeva crkveni autoritet i nositelji vlasti u Crkvi.

I Crkvu Vattimo shvaća u novome svjetlu hermeneutikoga počela. "Crkva je svakako važno sredstvo objave, ali prije svega kao

⁸⁰ Isto, str. 89.

⁸¹ Isto, str. 80.

⁸² G. Vattimo, *Filosofia al presente. Conversazioni con Francesco Barone*, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini, Milano, 1990., str. 77.

⁸³ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 11.

⁸⁴ Isto, str. 12.

zajednica vjernika koja, pomažući se i obostrano se ispravljajući u ljubavi, osluškuje smisao kršćanske poruke i slobodno ga tumači.”⁸⁴ Da bi svoju misao protumačio i učinio još jasnijom, Vattimo se poziva na rasprave Joakima da Fiore, kojeg naziva “srednjovjekovnim prorokom”, a koji je napravio zaokret u srednjovjekovnoj egzegizi te je upotpunio novim teorijama višestrukog značenja. Iz svega Vattimo o radu i djelu Joakima da Fiorea zaključuje da biblijska objava nije jednom, objektivno i zauvijek izrečena i priopćena Božja poruka. Ona se uvijek i iznova događa otkrivanjem dubljega, savršenijega i suvremenijeg razumijevanja. “Zbog toga mi se čini da je hermeneutika forma, možda jedina forma, u kojoj religiozno iskustvo može preživjeti.”⁸⁵ U pitanju je posve nov oblik istine i njezina poimanja, jer dosadašnje umijeće spoznaje istine je, prema Vattimovim mislima, prestalo. Za njega je istina nešto što se stavlja u okvire estetskoga i nemetafizičkog poimanja i doživljaja.⁸⁶

U tom okviru govora o novoj hermeneutici Vattimo zahtijeva ‘spiritualizaciju’ smisla Biblije i spiritualizaciju smisla kršćanske poruke spasenja. Spiritualizacija tumačenja biblijskoga i kršćanskoga smisla objave, spasa i povijesti usko je povezana s Vattimovom teorijom o ‘oslabljenoj misli’ i ‘oslabljenom bitku’ iz Nietzscheove i Heideggerove filozofije te njegov zahtjev sekularizaciji kršćanstva označava njegovu misao po kojoj se sadržaj biblijske poruke premješta na ne strogo sakramentalnu, sakralnu ili eklezijalnu razinu.⁸⁷ Izlazeći iz ustaljenih normi klasične hermeneutike, Vattimo odbija svaku primisao o doslovnom i autoritarnom tumačenju Biblije i kršćanske spasonosne poruke. “Dakle, prvi smisao u kojemu se, prema mojoj hipotezi, naše doba treba čitati kao doba duhovnoga tumačenja biblijske poruke, jest da se u njemu prepoznaje aktivno kršćansko naslijeđe, pod uvjetom da se napusti doslovno i autoritarno tumačenje Biblije.”⁸⁸ Vattimo vidi autoritarizam i u ‘namjeri’ Crkve da biblijsku poruku tumači kao ‘jednom zauvijek danu poruku’, ukidajući na taj

⁸⁵ G. Vattimo, *Filosofia al presente*, str. 78.

⁸⁶ “Posrijedi je nadasve, i to je jedna od konstantnih tema ove knjige, otvaranje nemetafizičkog poimanja istine, istine koja se ne tumači toliko polazeći od pozitivističkog modela znanstvenog znanja, koliko, primjerice (prema karakterističnom hermeneutičkom naputku), polazeći od umjetničkog iskustva i retoričkog modela. Vrlo uopćeno i u kontekstu značenja kojih zasada rabimo samo površno vjerojatno bi mogli reći da je postmoderni (te dakle, prema Heideggeru, postmetafizičko) iskustvo istine estetsko i retoričko iskustvo.” G. Vattimo, *Kraj moderne*, str. 15-16.

⁸⁷ Usp. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 49.

⁸⁸ *Isto*, str. 51.

način vrlo koristan i potreban proces tumačenja Biblije u današnjem vremenu. I tu Vattimo, kao protuargument, navodi Božju *kénōsis*, koja označava filozofsko shvaćanje bitka kao događanje. "Bitak koji se ne daje jednom zauvijek u prezenciji nego se kao navještaj događa i raste u interpretacijama koje ga slušaju i slažu se, bitak je koji je usmjeren spiritualizaciji, olakšanju, ili, isto je, usmjeren je na *kénōsis*."⁸⁹ Na ovome mjestu Vattimo, služeći se Girardovim mislima, zaziva Parakleta, Duha Svetoga, treću božansku osobu.⁹⁰ Štoviše, Vattimo jednako kao i Girard zaključuje da "Paraklet, duh istine poslan vjericima o Duhovima, ima zadaću baš im pomoći u daljnjem hermeneutskom zahvatu", jer, nastavlja Vattimo, Duh Sveti je "najizvrsnija osoba 'hermeneutike' Trojstva."⁹¹

Vattimo tako preuzima misao od Joakima da Fiorea i o posebnim zadaćama osoba u Presvetom Trojstvu.⁹² Tako je vrijeme Boga Oca vrijeme zakona, vrijeme Boga Sina vrijeme je milosti, a vrijeme Duha Svetoga je vrijeme savršene milosti i vrijeme hermeneutike. Na koncu možemo reći da je za Vattima kršćanstvo samo humanost, samo prijateljstvo, samo mir, samo ljubav, samo milosrđe, samo sućut, samo suosjećanje, samo spasenje koje dolazi kroz hermeneutiku. Jedino ograničenje koje se toj hermeneutskoj metodi može postaviti, jest ljubav, milosrđe i sućut.

6. NERELIGIOZNO KRŠĆANSTVO G. VATTIMA

Na koncu izlaganja o pristupu kršćanstvu postmodernoga filozofa Giannija Vattima valja dati i pregled te razjašnjenje njegove analize kršćanstva. Gianni Vattimo je vrlo iskren i jasan u svojim pristupima kršćanskoj misli, ali na svoj način i prema vlastitu mišljenju; premda kršćanstvo često stavlja pod znak pitanja i svojevoljno ga tumači, iz njegovih je korijenja i sam izrastao i ono ga je oblikovalo

⁸⁹ Isto, str. 73.

⁹⁰ "Glavno značenje riječi parakleitos je odvjetnik na sudu, branitelj optuženih. Umjesto traženja perifraza i izgovora u cilju da se izbjegne taj prijevod, treba mu dati prednost pred svima ostalima, treba se diviti njegovoj prikladnosti. Treba doslovno shvatiti zamisao o Duhu Svetomu koji osvjetljuje progonitelje pri njihovim vlastitim progonima. Duh otkriva pojedincima doslovnu istinu Isusovih riječi prilikom raspeća: 'Ne znaju što čine'. Treba također razmišljati i o Bogu kojega Job zove 'moj Branitelj'." R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, str. 234.

⁹¹ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 65.

⁹² Usp. Isto, str. 33-34.

već od samih iskona njegova života. Za početak valja upozoriti da se u njegovu analitičkom radu u vezi s kršćanstvom u cjelini, a posebice u nekim posebnim slojevima njegova prodornoga duha, razlikuju tri razdoblja u kojima se on, na neki način, 'druži' s kršćanstvom: prvo razdoblje je njegovo djetinjstvo i mladost, kada misli, govori i djeluje militantno katolički, odnosno borbena katolički na talijanski način; drugo razdoblje je udaljavanje od religiozne katoličke misli, napuštanje mladenačkoga vjerskog entuzijazma i okretanje Aristotelovoj filozofiji, a posebice i najmodernijoj filozofiji F. Nietzschea i M. Heideggera; treće razdoblje je otkrivanje novoga zanimanja za kršćansku, svakako za katoličku misao, kao posljedica bavljenja Nietzscheovom i Heideggerovom filozofijom. Kako onda protumačiti Vattimov projekt 'nereligioznoga kršćanstva'?

Možda je u traženju odgovora na ovakva pitanja najbolje poći od riječi samoga Giannijsa Vattima. Kršćanstvo o sebi govori da je Božja objava, u kojoj Bog, kako u Starom tako i u Novome zavjetu, otkriva sebe, vječnu istinu koja se u Isusu Kristu iz Nazareta utjelovljuje, te u smrti i Kristovu uskrsnuću tu Božju istinu čini dostupnom svakome ljudskom stvorenju. To je, dakle, temelj čitavoga kršćanstva, koje takvu istinu propovijeda, po njoj živi i nju u punini iščekuje. Vattimo, ipak, drugačije misli o kršćanskoj objavi i o objavi u Isusu Kristu: "Kršćanski navještaj je uistinu povijesni događaj, a ne Kristova objava vječne istine."⁹³ Govoreći o kršćanskoj istini, Vattimo ponovno ima svoje tumačenje, koje se razlikuje od onoga što kršćanstvo samo o sebi misli. Evo Vattimovih riječi, nadahnutih Maxom Weberom: "Nije ni apsurdno ni možda bogohulno držati da kršćanska istina nije crkvena dogmatika, nego moderni sustav prava, humanizacija društvenih odnosa (ondje gdje se ostvarila), razdvajanje božanskoga prava od svakog oblika autoriteta, čak Freudovo otkriće nesvjesnoga, koje oduzima glasu savjesti (o kojemu govore uvijek i najkrvaviji fanatizmi) njegov posljednji zahtjev, njegovu neprijepornu sakralnost."⁹⁴ To je govor o nemetafizičkom, o umjetničko-estetskom i retoričkom razumijevanje istine.⁹⁵

Da bi se dopunila Vattimova misao o kršćanstvu, o kršćanskoj istini i o nereligioznosti kršćanstva valja upozoriti i na njegovu misao o kršćanstvu kao dobro organiziranoj društvenoj stvarnosti

⁹³ Isto, str. 114-115.

⁹⁴ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, 2003., str. 43.

⁹⁵ Usp. G. Vattimo, *Kraj moderne*, str. 15-16.

u kojoj prevladava zakon kulturnoga, društvenoga, tehnološkoga i svakoga drugog razvoja. Tako on u svome stilu govori i o vječnom životu te o kraljevstvu Božjem, što su i sastavnice religioznoga, biblijskoga i crkvenoga govora o bitnim sadržajima Isusova nauka. On to sve skupa vidi u jednom drugačijem svjetlu: "Evandeoska misao u kojoj Isus apostolima obećava da će u vječnom životu sjediti na dvanaest prijestolja i suditi Izraelovim plemenima vjerojatno ne treba shvatiti u pravnim pojmovima, nego još jednom u 'estetskim' pojmovima: vječni život nije ništa drugo doli 'savršeni' užitak sadržaja i duhovnih formi koje je ljudska povijest stvorila i koje čine 'kraljevstvo' besmrtnosti."⁹⁶ Ovakvo Vattimovo razmišljanje očito vodi u već prošlu povijest europskog modernizma koji je kršćansku objavu stisnuo na domete i vrhunce do kojih je došao ljudski duh u povijesti. Valja se samo sjetiti razmišljanja A. Loisyja i njegovih modernističkih suvremenika.

U konačnici, Vattimo sav naglasak o kršćanskoj objavi svodi na suvremenu hermeneutiku koja ne istražuje istinu, jer istine kao istine nema, nego ona istinu razgovorom, dijalogom oblikuje i stvara. Nema jedne, vječne, apsolutne istine, ali postoje male istine, svaki dan drukčije, već prema hermeneutskoj sintezi sa sugovornikom. Vattimo opet u mislima pokazuje bliskost s francuskim postmodernim filozofom J.-F. Lyotardom koji čovjeka vidi kao jedinoga tvorca samoga sebe i stvarnosti: "Čovjek je možda tek sofisticirani čvor u općoj interakciji zračenja, čvor koji ustanovljuje univerzum."⁹⁷ Na toj liniji u pristupu kršćanstvu i kršćanskim vrijednostima kreće se i Gianni Vattimo. Ipak, valja upozoriti na njegovo nijekanje objave kao objektivne i trajne istine. Vattimo nastavlja jednu tradiciju koja je započela rano, a posebno je mjesto imala u radu Frankfurtske sociološke i filozofske škole te u zaključcima 'tvrdih marksista' o objektivnoj istini. "Čista je zabluda vjerovati u mogućnost objektivne i jedine istine. Misao se oživotvoruje u značenjima, a značenja su vezana za kulturu. Ergo, život je subjektivnost."⁹⁸ Zato jedan drugi suvremeni mislilac zaključuje kako je čovjekov današnji postmoderni identitet, a stoga i kršćaninov identitet, "u paradoksalnoj beskonačnosti rascijepljenog jastva, bez središta i s mnoštvom rubova".⁹⁹

⁹⁶ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, str. 58.

⁹⁷ J.-F. Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 37.

⁹⁸ E. Gellner, *Postmodernizam, razum, religija*, Zagreb, 2000., str. 44.

⁹⁹ H. Hromadžić, *Subjekt, multiplatičnost njegova karaktera i virtualno u odrazu Foucaultove teorije diskursa*, u: *Filozofska istraživanja*, god. 22., 85-86, sv. 2-3., Zagreb, 2002., str. 357-372, ovdje 371-372.

Kršćanstvo je u svojoj biti Božja objava ljubavi čovjeku i čitavoj stvarnosti. Vattimo vrlo pažljivo ukazuje na tu istinu koja je, svakako, i sama bit kršćanstva. Međutim, on zaboravlja uzeti u obzir ono najvažnije, a to je činjenica da je prema kršćanskom nauku ljubav nutarnja veza i poveznica u samome Bogu, da je Bog sam ljubav, a ne samo neka energija koja se događa kao 'prijateljstvo' među ljudima, kako Vattimo to rado naglašava. "Bog je ljubav i tko ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje, i Bog u njemu" (1 Iv 4,16). To je istina kršćanstva, ali i istina čovjeka stvorena na "sliku Božju", na sliku Božje ljubavi, na sliku tipično kršćanskoga Boga, Boga Presvetog Trojstva. Istina kršćanstva, stoga, ne može biti samo subjektivna istina, iako postmodernizam stvari postavlja kao da objektivne istine i nema. Postmoderna koju Vattimo utjelovljuje i predstavlja polazi od uvjerenja kako je istina mnogovrsna, odnosno pluralna: "Tvoja istina je tvoja, moja je moja. I nijedna od dvije nije istinitija od prve, one su samo različite. Ti si proizvod tvog jezika i tvoje kulture. Ja sam proizvod moje."¹⁰⁰ Ako nema objektivne istine, tada nema ni istine o Presvetom Trojstvu koje je temelj Božje objave i kršćanskoga nauka. Postmoderna misao zaključuje: Boga nema, ali ima bogova. A suvremeni katolički nauk oslanja svoj govor i o Bogu i o čovjeku upravo na istini o Bogu u Presvetom Trojstvu, Bogu koji je ljubav i koji čovjeka poziva u to zajedništvo ljubavi.

G. Vattimo načelno pod pojmom nereligioznoga kršćanstva razumije neckrveno i neautoritarno kršćanstvo, s posebnim naglaskom na odbojnosti prema autoritarizmu pape Ivana Pavla II. Nereligiozno kršćanstvo za Vattima nije organizirano kršćanstvo, ono nema dogmi, nema moralnih i disciplinskih normi, nema hijerarhije, nema 'istine' vjere, nema sakramenata, nema svetoga i slično. Crkva je velika humanitarna zajednica onih koji žive postmodernim načinom kršćanskoga života. Jedina istina, istina koja se trajno događa, jest ljubav, shvaćena kao veliko ljudsko zajedništvo i prijateljstvo na temelju primjera Kristove ljubavi. U današnjem svijetu jedino hermeneutika ima neku mogućnost da ga učini istinitim i prihvatljivim. "U tom svijetu ontologija doista postaje hermeneutika, a svoju težinu gube metafizički pojmovi subjekta i objekta, to znači realnosti i istine kao temelja. U toj situaciji moramo po mojem mišljenju u 'slaboj ontologiji' vidjeti jedinu mogućnost izlaska iz metafizike – na putu prihvaćanja,

¹⁰⁰ M. C. O'Connor, *Evangelizzare i giovani in un Europa postmoderna*, u: *Il Regno* 11, N. 904., giugno 2002., str. 357-362., ovdje 358.

odnosno rekonvalescencije, odnosno distorzije koja nema ništa s kritičkim prevladavanjem, karakterističnim za modernu. Možda je za postmodernu misao u tom ponovnom prolaženju sadržana 'šansa' novog, oslabljeno novog, počinjanja."¹⁰¹

Međutim, Vattimov radni projekt 'nereligiozno kršćanstvo' sličniji je suvremenoj sociologiji, filozofiji i psihologiji religije nego što bi to bio govor o iskonskom, biblijskom i teološkom kršćanstvu. U tom se radnom projektu opet ponavlja trajna i višestruka povijesna napast da čovjek čovjeku postane Bog: Homo homini Deus! A upravo čovjekova duhovnost svjedoči da on, ipak, čezne za susretom s osobnim Bogom, s Bogom kojemu čovjek može reći 'Ti', a isto tako i Bog može čovjeku reći 'Ti'. Židovski filozof Martin Buber tu je univerzalnu istinu snažno iskazao mišlju da se čovjek tek u susretu s drugom osobom, s njezinim Ti, ostvaruje, da svoje osobno Ja tek u tom susretu doživljava kao svoje Ja. "Čovjek kroz Ti postaje Ja."¹⁰² I to je jednostavno neprolazni zakon ljudskoga života. Taj se 'Ti' ne može zaustaviti samo na horizontalnoj relaciji s drugim čovjekom, nego nužno teži apsolutnoj relaciji s apsolutnim Božjim 'Ti'. To je čovjekova narav, ali to je i sadržaj Božje riječi u Bibliji. Čovjek ne može bez Boga, ali i Bog ne može bez čovjeka, jer su upućeni jedan na drugoga. "Bog je čovjekovo bezuvjetno Ti. U tome se sastoji stvorena osobnost. Kad bi čovjeku bilo moguće izaći iz Ja-Ti odnosa s Bogom, dakle, ne samo da od Boga otpadne nego da učini da on više nije u Ti-odnosu, nego samo u odnosu normiranja i ostvarenja stvorenoga bića prema njegovu Stvoritelju, tada bi prestao kao osoba postojati. On bi – misao je besmislena, ali upućuje na spomenutu točku – postao čovjek-stvar, duh-životinja. Ali to on ne može. Bog se, stvarajući, odredio za njegovo Ti i to je On, želi li čovjek to ili ne."¹⁰³

Zato bi se Vattimov govor o kršćanstvu mogao usporediti s govorom New Agea i njegovim ponudama samospasa, koje su na koncu, ipak, samo velike zablude: "Bez obzira na udruženost svih zvijezda, svih istočnjačkih religija i gurua, svih recepata za sreću, bezbrojnih psiholoških tehnika i koncepata više ili manje znanstvenih, New Age nas ostavlja sasvim same. Moramo se sami pobrinuti i biti spasitelji nas samih. Stoga, poslije dugih lutanja s

¹⁰¹ G. Vattimo, *Kraj moderne*, str. 167.

¹⁰² M. Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, 1983., str. 37. Od istoga autora vrlo znakovita razmišljanja o ovoj temi mogu se naći i u: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1997.

¹⁰³ R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz/Paderborn, 1988., str. 144.

ciljem bježanja, čovjek New Agea vraća se točno na početak: opsesiji vlastitog djelovanja, od koje se grozi. Ponovno se mora spasiti sam.”¹⁰⁴ A čovjek je, ipak, još uvijek i trajno u potrazi za Bogom, trajnom istinom 'Ja-Ti' odnosa, za Božjom vječnom osobom, za Bogom puninom života. I čovjeku nije dovoljno samo prijateljevanje među ljudima i s ljudima. On i nadalje traži transcenciju, traži apsolutnog Boga i ostvarenje toga prijateljevanja. Ne dolazi se do kršćanskog Boga pukim prijateljevanjem među ljudima, nego prijateljevanje izranja iz samoga Boga te on čovjeka oblikuje i stvara ga na tu istinu. Nije čovjek zamislio Boga, nego je Bog zamislio i stvorio čovjeka na 'svoju sliku'. Isto tako i ljubav nije neko iznašašće samoga čovjek pa, ljubeći i živeći u ljubavi, stiže do Boga. Ljubav je iz Boga, a čovjek je stvoren prema tom pramodelu i zato je on uvijek na putu prema Bogu. “U ovom je ljubav: ne da smo mi ljubili Boga, nego – on je ljubio nas i poslao Sina svoga kao pomirnicu za grijehе naše” (1 Iv 4,10). I u tome je temeljna i osnovna razlika između katoličkoga i 'religioznog' kršćanstva Crkve i humanističkog i 'nereligioznog' kršćanstva Giannija Vattima.

IL CRISTIANESIMO NON RELIGIOSO NEL 'PENSIERO DEBOLE' DI GIANNI VATTIMO

Riassunto

Gianni Vattimo è il più noto filosofo, esteta e pensatore italiano della cultura del postmoderno. Nato a Torino nel 1936 Vattimo ha vissuto la sua infanzia e l'adolescenza come un cattolico italiano, tradizionale e militante a Torino. A causa di una crisi esistenziale si allontana dal cristianesimo e dalla sua morale, 'rigida e dura'. Un giorno, parlando con un suo vecchio professore molto credente, che gli domandava se ancora credeva in Dio, lui rispose: “Mah, credo di credere!” Ma, questo suo 'credere di credere' è una dichiarazione molto complessa. Scrivendo un libro nuovo nel 2002. Vattimo lo intitolò “Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso”. L'autore di quest'articolo inizia il suo lavoro con un'analisi del 'cristianesimo non religioso' da Gianni Vattimo.

¹⁰⁴ G. Danneels, *Krist ili Vodenjak? Katolička prosudba sekti i New Agea*, Split, 2000., str. 71.

L'articolo presenta tre ispirazioni filosofiche ed antropologiche di questo progetto. Prima di tutto cerchiamo di vedere come Gianni Vattimo si ispira alla filosofia del nichilismo nietzscheiano. La realtà non è composta da un reale e da un trascendentale. Il fondamento della realtà è il 'niente'! In un secondo momento facciamo vedere come l'autore cerca di chiarire la filosofia di Heidegger, la cui la distruzione della filosofia metafisica influisce su Vattimo. Essere come un fondamento stabile, eterno e immutabile non c'è, dice Heidegger, anzi, essere non è, esso accade! La terza caratteristica della filosofia di Gianni Vattimo è in suo attingere all' antropologia della violenza di René Girard. Secondo Girard la società umana si costruisce in un infinito processo di imitazioni, delle 'mimesis'. Ognuna di esse si fonda sul sacrificio del capro espiatorio. Soltanto la Croce di Gesù, pensa Girard, termina il circolo vizioso della violenza.

Con il suo 'pensiero debole' Gianni Vattimo crea un nuovo paradigma. Il cristianesimo non religioso di Gianni Vattimo è un 'cristianesimo debole', non autoritario, non metafisico ma ermeneutico, un cristianesimo dell'amicizia e della comprensione. Il cristianesimo non religioso vuol dire anche un cristianesimo non dogmatico, non morale, non disciplinare ma un tipo di umanesimo moderno senza frontiere tra gli uomini. Alla fine, l'autore osserva che quel progetto filosofico di Gianni Vattimo sul tema del cristianesimo non religioso è piuttosto una sociologia religiosa, una critica postmoderna dell'antropologia del cristianesimo, e molto meno che il cristianesimo come è testimoniato nelle sue fonti. Il cristiano è sempre in cerca del Tu divino e, soltanto trovando il 'Tu' divino, egli trova anche il suo proprio 'Io'. Creato come immagine di Dio, il cristiano rimane un cercatore eterno della verità divina e non smette di cercare finché non arriva alla comunione con Dio, Dio rivelato da Gesù Cristo!