

SVETA ŽRTEV: GIRARD IN FREUD

Sofoklejev *Kralj Ojdip* se začne z neko grožnjo. Vsebina te grožnje je naslednja: Najdi krivca, namreč za kugo v deželi, ali pa boš moral krivdo prevzeti nase sam! Ojdip se tega takoj zave, pravzaprav je moral to vedeti že vnaprej in zato zelo hitro, tako rekoč prehitro, krivde obtoži Kreonta, ki ni le brat Ojdipove žene Jokaste, ampak tudi njegov tovariš. Obtoži ga in mu zagrozi s smrtjo oz. z izgonom. Torej z usodo, ki jo je v Stari zavezi deležen grešni kozel. V tragediji se sintagma, besedna zveza *smrt ali izgon* pojavi nekajkrat; povezani pa sta ti dve besedi, izgon in smrt, tako tesno, skoraj neločljivo zaradi tega, ker je v prvobitnih skupnostih izgon pomenil skoraj vselej že tudi smrt. Ne predvsem zaradi napadov zveri ali pomanjkanja hrane, temveč zaradi tega, ker prvobitni človek kot človek občestva izobčenja, se pravi, popolne osamitve in osamljenosti ni prenesel. Umrl je dobesedno od žalosti; počilo mu je srce. Ojdip Kreontu krivde ni mogel dokazati. A v prvem hipu sploh ni šlo za to. Šlo je za dokaz, da je Ojdip pripravljen najti krivca. Da se je pripravljen podati, kakor pravi temu Girard, v lov na človeka. Ne glede na to, kdo bi utegnil biti ta človek.

Na koncu se odkrije, da je krivec Ojdip sam in doleti ga ustrezna kazen:

usoda grešnega kozla. Potem ko si sam prebode oči, mora zapustiti, kajti le na ta način se skupnost lahko očisti oz. se znebi svoje omadeževanosti, tudi mesto, državo, v kateri je vse dotlej vladal. Mora se podati, čeprav slep, v izgnanstvo. Njegova krivda, njegova neznanska, grozovita krivda je bila, da je ubil lastnega očeta in imel incestno razmerje z materjo.

To pa po Girardu v tragediji, izhajajoči iz rituala in mita, nima psihološkega ali psihoanalitičnega, temveč antropološki oz. sociološki pomen. V skupnosti se nered, s tem pa tudi kriza, pojavi tedaj, ko se začenjajo ukinjati razlike. Razlike, ki največkrat nastopajo v obliki opozicij, se pravi skoz dvojice nasprotkov, kot so: moški in ženska, otrok in odrasli, mati in sin, sin in oče in še vrsta drugih. Oče v razmerju do sina seveda ni samo eden od obeh roditeljev, ampak je tudi nosilec družinske oblasti, zastopnik zakonov skupnosti, mož njegove matere itn. Ko se sin postavi nad očeta in ga ubije, vse te razločke negira, to pa pomeni, da negira samo družbenost družbe. V incestnem razmerju z materjo pa negira drugi veliki sklop razločkov, tisti sklop, ki je morda še odločilnejši od družbenega, se pravi, sklop razločkov, na katerih temelji, vsaj po predstavah od Aristotela do Hegla, družina: družina kot temelj družbe oz. države.

6

Krivda, ki izhaja iz uboja očeta in iz spolnega občevanja z materjo, zato ni velika zaradi kakih psihičnih občutij, marveč je velika, je največja, ker se ne da zamisliti večjega zbrisa razlik, kot jih pomenita incest z materjo in očetomor. Vzemimo incest. Zdi se, navaja Girard, da na biološki ravni ne more biti problema, kdo je mati in kdo so njeni otroci. A oglej si leglo mačk. Ob prvem razplodu je načeloma jasno, kdo je oče malih muckov, pri drugem razplodu to že ni čisto jasno, pri tretjem še manj, vse do nerazločljivosti. Mucek, ki je postal mačkon, ima potomce z lastno materjo, ti potomci se sčasoma lahko plodijo s to isto mačko ali pa s sestrami omenjenega mačona in tako naprej in nazaj. Incest kot družbena prepoved je torej potreben ne samo zaradi menjave žensk, ampak predvsem zato, da ne bi prišlo do popolne zmede na ravni naravnega sorodstva. V tem smislu je sociološka raven, ko gre za človeka, pred biološko. Skratka, družbeni red ne more izhajati ne iz narave ne iz duše, marveč lahko izhaja le iz družbe oz. družbenosti: se pravi iz družbenih prepovedi in zapovedi.

Girard v nasprotju z Levy-Straussom trdi, da je incest kot prepoved pred tistimi, kar zapoveduje, se pravi: pred ekzogamijo. Prepoved je torej pred zapovedmi. Prepoved je primarna. »To primarnost prepovedi nam narekujejo vse prikazane rešitve. Pozitivna menjava ni nič drugega kot naličje prepovedi, je rezultat serije manevrov, *avoidance taboos*, katerih namen je ta, da se moški izognejo rivalskim spopadom. Zgroženi zaradi zločeste recipročnosti v endogamiji, so se ljudje zatekli nazaj k dobri recipročnosti v eksogamiji. Ni pa se treba čuditi, če potem v sistemu, ki že deluje na harmoničen način, in ko nevarnost grožnje zbledi, v ospredje stopi pozitivno pravilo.«¹ Se pravi: ni prepoved v funkciji družine, temveč je družina v funkciji prepovedi.² Nevarnost, o kateri govori Girard, je spopad samcev, moških za ženske in to za ženske iz lastnega rodu, torej za ženske, med katerimi so njihove sestre in je tudi njihova mati. Nevarnost, izvorna nevarnost je nasilje znotraj lastne skupnosti. Nasilje, ki se mora, dokler ni prepovedi, slej ko prej zmerom znova razviti v vsesplošno nasilje: v spopad vseh z vsemi.

Prav to izvorno in obče nasilje pa je tisto, kar miti, vključno s psihoanalitičnim Freudovim mitom o prauboju kot uboju praočeta, prikrivajo. To, kar je vidno, je le drugotno, izvedeno nasilje, nasilje, ki se pokaže v religioznih obredih. Ki se kaže skoz obredna žrtvovanja, kakršno je izgon grešnega kozla. Izgon, do katerega pride šele po izbruhu *izvornega, temeljnega nasilja*; namreč kot posledica žrtvene krize, iskanja in določitve krivca za sprožitev grozljivega nasilja kot splošne in velike nesreče za vse občestvo. Religiozno, sveto obredno nasilje je *sekundarno nasilje*, v strogo določenem smislu tudi blagodejno nasilje; saj sprva neobvladljivo nasilje *vseh nad vsemi* preoblikuje v skupinsko nasilje *nad enim samim* človekom in tako znova vzpostavi mir v občestvu. Obredno, sveto nasilje kljub posnemanju prvobitnega skupinskega umora obnavlja in obnovi že skoraj izgubljeno enotnost skupnosti.

¹ Rene Girard: *La violence et le sacré*, Grasset, Pariz 1972, str. 351.

² Na to dejstvo že opozori Freud v *Totemu in tabuju*, a le mimogrede in pod okriljem sklicevanj na fobijo, na strah pred incestom: Girard navaja naslednjo Freudovo misel: »Ko eksogamne seksualne restrikcije pripišemo zakonodajnim nameram, še ne pojasnimo, zaradi česa so bile te institucije postavljene. Odkod fobija pred incestom, ki jo je treba imeti za izvor eksogamije.«

Spoznati izvorno, temeljno nasilje zato pomeni spoznati, da sveto kot sveto svete žrtve združuje v sebi vsa nasprotja; tudi nasprotje s samim seboj. Ne zaradi tega, ker bi se sveto nasilje razlikovalo od nasilja kot takega, temveč zato, ker se razlikuje od samega sebe. Ko znova doseže pomiritev, reši občestvo in omogoči ponovni razvoj kulture. Ljudje ne obožujejo nasilja zaradi nasilja, zaradi nekakšnega »kulta nasilja«; pač pa ga obožujejo, ker jim je odslej, namreč kot realno ali pa le kot simbolno obredno nasilje, navsezadnje zagotavljalo nenasilje. V obrednem nasilju, pred katerim čutijo straho-spoštovanje, verniki v resnici spoštujejo nenasilje. Ne-nasilje, ki se proizvede kot nepričakovano darilo nasilja. Ker se ljudje med seboj lahko spravijo na račun tretjega, je tisto najvišje, kar lahko dosežejo, to, da se združijo zoper izjemo: zoper enega samega, ki ga je treba izločiti.

8

Le navidezno je torej tako, da občestvo drži, namreč s svojim nasilnim samodržstvom, kot celoto skupaj tisti *eden več*, praoče, mogočnik takšne ali drugačne vrste. V resnici je to tisti *eden manj*: tisti, ki odigra vlogo pravne žrtve. On je tisti, ki mimo človekove volje oz. volje skupnosti, saj njegova volja v končni smotnosti ni zavestno določena, omogoči kohezivnost občestva. »Žrtvovanje tako lahko definiramo brez nanašanja na kako božanstvo, samo v funkciji svetega, se pravi v funkciji zločestega nasilja, usmerjenega na žrtev, ki pa se, ko je žrtev ubita ali izgnana, kar je isto, preoblikuje v dobrodejno nasilje. Slabo znotraj občestva postane sveto, ko je izvrženo, dobro. Čisti jezik svetega ohranja tisto, kar je za mitsko in religiozno bistveno; človeku njegovo nasilje odvzame in ga postavi kot ločeno in razčlovečeno bitnost. Pretvarja ga v nekakšen 'fluid', ki lahko, četudi se ga ne da izolirati, prepoji vsako stvar, ki se ga dotakne. V ta jezik spada seveda tudi ideja nalegljivosti, ki se v mnogih primerih izkaže kot točna tudi na empirični ravni; je pa vseeno mitska, saj iz odnosov med ljudmi izključuje medsebojnost nasilja, to živo nasilje in ga dobesedno 'reificira', razglasi za nekakšno substanco. Z določenega vidika je govorica čisto svetega manj mitična od govorice bogov, z drugega vidika pa bolj mitična, saj zabrisuje poslednje sledi dejanskih žrtev; zakriva, da svete igre ni brez pravih žrtev.«³ Svetega ni brez nasilja. Namesto o nasilju *in* svetem bi zato lahko govorili

³ Prav tam, str. 385.

tudi o nasilju *ali* svetem. »Sveta igra in igra nasilja sta eno in isto.« Nasilnost je sveta in svetost je nasilna.

Tega ne govorijo le rituali, ampak nam o tem pripovedujejo tudi miti. Pod plastjo sakralizacije v mitih brez težav najdemo obtožbo, katere predmet je žrtev. Odgovorna naj bi bila za nered in katastrofo, ki tarejo občestvo, skratka, za krizo, v kateri se je znašla. To pa je treba povezati tudi s slabim ravnanjem, katerega predmet postane, preden je pogubljena, žrtev.

Kar priča o tem, da pogubitve nikoli niso zgolj simbolične. Iz agresivnega reagiranja izhaja, da žrtev ne bi bila ubita, če je ne bi imeli odgovorno za mimetično krizo. Tako v mitih kot v ritualih se junak da ubiti kot odgovoren za zločin, ki pomeni dezintegracijo skupnosti; po katerem občestvu grozi razpad. Kot je glavni obredni *akt* umor, najpogostejše kolektivni umor žrtve, tako je umor deviniziranega junaka osrednja *scena* mitov. Teza, da med rituali in miti ni nobene zveze, je zato absurdna. Tako ritual kot mit izhajata iz skupinskega umora, se vrtita okoli nasilja.

Vendar, znova poudari Girard, treba je razlikovati med zlim in dobrim, med destruktivnim fundamentalnim in kolektivnim ritualnim, se pravi, religioznim nasiljem. Religija ljudem pove, kaj morajo narediti, da se izognejo vrnitvi destruktivnega nasilja. Narekuje jim, kako presekati verigo nasilja. Kako zaustaviti samodejno in v tem smislu večno vračanje nasilja. To pomeni, kadar človek zanemarja obrede in krši prepovedi, dobesedno izziva transcendentno, v onstranost potisnjeno nasilje, da znova sestopi. Da znova vznikne demonična skušnjava po zagonu plesa okoli neobstoječega, a veličastnega predmeta spora: predmeta mimetične želje. Pravzaprav zavisti same kot predmeta zavisti, kot razloga nezaustavljivega medsebojnega – medosebnega ali pa tudi mednarodnega – nasilja. Nezaustavljivega in neobvladljivega, vse dokler se skozi žrtevno krizo, ki pa je ob današnjih močeh tehnike lahko katastrofalna, spet ne vzpostavi mehanizem pravne, tj. svete žrtve. Zakon avtomatskega in zato tako rekoč suverenega nasilja lahko spodrine in nadomesti le drug zakon nasilja oz. zakonitost drugega, se pravi svetega nasilja. Nasilja, ki ga v funkciji ne-nasilja, na realen ali zgolj simboličen način, vsebujejo in obvladujejo religije.

Na simbolni ravni obvladujejo nasilje današnje svetovne religije. Po Girardu predvsem krščanstvo. Vendar so to zmogle, čeprav na krvavi realni ravni, tudi najbolj primitivne religije, na primer tiste s kanibalskimi, ljudožerskimi obredi. Tudi te religije niso ubijale, da bi udeleženci žrtvovanja ubitega človeka med obredom pojedli, marveč so ga pojedli, ker so ga ubili. Ubili kot sveto, pravno žrtev. Glede bistva te žrtve in z njo povezanega svetega nasilja pa se od najdavnejših časov do danes ni spremenilo nič; »fundamentalno nasilje, oddaljeno in nevidno sonce«⁴ slej ko prej sije z enako močjo. To nasilje, četudi prikrito, dandanes pa pogosto tudi izrecno zaničevano, slej ko prej ostaja klika, obenem pa srž človekovega bitja in žitja.

Odnos med izvornim in temeljnim nasiljem ter nasiljem kot sestavino religioznih daritvenih obredov Girard še podrobneje kot v *Nasilju in svetem razdela* v knjigi *O skritih stvarih od stvarjenja sveta naprej* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978) in *Grešni kozel* (*Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982).

10

1. Nedolžnost svete žrtve (sakralizirano nasilje in teorija religij)

Po Girardu religije ne izvirajo iz *nezavednega*, ki pomeni določeno obliko vednosti, temveč temeljijo na neki *nevednosti*; prav na nevednosti o njihovem temelju, ki je v nasilju in ki se izraža skoz »mehanizem nasilne žrtve«: bodisi v obliki daritvenega jagnjeta bodisi v obliki grešnega kozla. Vednost o tem temelju religij je torej tisto, kar religijam ni na voljo. Zato Girard o njem govori kot o nečem, kar je skrito od stvarjenja sveta naprej, se pravi od začetka religij in religioznosti. S tem pa ostaja prikrita tudi prava dimenzija posledic, ki izhajajo iz temelja religij; nato pa tudi iz opravljanja ali zavračanja religioznih obredov. Obredov, ki so v svojem jedru vselej žrtveni oz. pravni obredi.

Izvor religioznih obredov sta mimetična želja in mimetična kriza, ki se stekata v izvorno, tj. destruktivno nasilje. Religiozni obredi, ki neobvladano

⁴ Prav tam, str. 487.

vsesplošno medsebojno nasilje kanalizirajo in katalizirajo v sveto nasilje, v nasilje nad tistim, ki naj prevzame nase vse grehe sveta, vso krivdo skupnosti, krivdo celotnega občestva, so zato ambivalentni. Ne samo dvoznačni, ampak, lahko rečemo, tudi dvolični. Vsesplošno nasilje odpravljajo in vzpostavljajo ne-nasilje z drugim, svojim nasiljem. Na eni strani posnemajo nasilje, na drugi strani pa ga, namreč tistega zunaj samih sebe, prepovedujejo in so s tega vidika antimimetični, protiposnemovalni.

Gre torej za določeno, tako rekoč imanentno protislovje religioznih obredov in s tem religioznosti same. Vendar: »Dokler spomin na izvorno izkušnjo ostaja živ, objektivna kontradikcija med reprodukcijo in prepovedjo mimetične krize za religiozno misel ne predstavlja problema. Mogoče ta kontradikcija sama niti ni opazna. Nasprotno, problematična postane, ko se vzrok za obstoj obreda začenja izgubljati.« Tok tega izgubljanja pa teče iz samega središča religioznih sistemov. Skoz tista izkrivljenja, ki izhajajo iz poskusov racionaliziranja obredne prakse. Bodisi zato, da bi obredi postali bolj razumljivi (in morda razumski) bodisi zato, da bi prišlo do ublažitve prepovedi. Najpogosteje pa se prepletata obe intenci. Sistem na ta način teži k poenotenju v imenu logike, ki ne ustreza ne izvoru ne sistemu, kar ta izvor pogojuje. Na koncu takšnih racionalizirajočih izkrivljanj, ki dosežejo svoj vrh v dobi racionalizma, tj. razsvetljenstva, se pojavijo etnologi, ki izvora niti ne slutijo več, temveč v religioznem, svetem nasilju vidijo še samo zablodo. V obredih kot žrtvovanjih prepoznavajo še samo velike zablude v središču te velikanske zmote, ki jo predstavlja religiozno.

Izvor religioznosti je nasilen; je nasilen izvor in je izvor nasilja. Obenem pa iz mimetične narave konflikta v skupnosti izhaja temeljna ničevost samega konflikta. Saj gre pri mimetični želji in mimetični krizi navsezadnje vselej za »skrajno ničevost objekta«, za golo zavist, katere intenzivnost ni odvisna od realne vrednosti zavidanega objekta. Na ničevost konfliktov, zlasti tistih, v katera smo z vsem žarom vpleteni sami, pa je zelo težko, skoraj nemogoče pristati. Vsa norost človeštva, norost, ki sega do tlečega konflikta, vojaškega ali gospodarskega, med velesilami sveta, tiči tu. In če te norosti človeškega konflikta ne bomo priznavali danes, povzame Girard, je ne bomo nikoli. Pokopalo nas bo.

Če je namreč konflikt mimetičen, hkrati pa je mimetično tudi razreševanje tega konflikta, ni nobenega ostanka. To pa hkrati pomeni, da mimetična rešitev lahko skupnost popolnoma očisti; ravno zaradi tega, ker objekt konflikta ne eksistira in pravega razloga za spor zunaj skupnosti sploh ni:

»Kultura ne izvira neposredno iz žrtvene sprave, temveč iz dvojnega imperativa prepovedi in obreda, se pravi, iz vse skupnosti, ki je združena, da ne bi zapadli v krizo, usmerjajoč se zoper model – antimodel, ki od sedaj naprej predstavlja krizo in njeno rešitev. Da bi razumeli človeško kulturo, je treba priznati, da lahko samo zaježitev mimetičnih sil s pomočjo prepovedi, njihovo kanaliziranje v ritualni smeri, razširi in širi spravni učinek nedolžne žrtve. Religiozno ni nič drugega kot sam ta ogromni napor, da bi bil ohranjen mir. *Sveto pomeni nasilje*, toda če religiozno obožuje nasilje, je to zmerom zato, ker verjame, da bo nasilje prineslo mir; religiozno je v celoti usmerjeno k miru, vendar sredstva tega miru niso nikoli brez žrtvenega nasilja. Videti v moji perspektivi samo neke vrste 'kult nasilja', pomeni odobravanje žrtvovanja ali, z druge skrajnosti, brezprizivna odpoved različnim človeških kulturam pomeni popolno nerazumevanje mojega videnja.

12

Če religiozno povzroči škandal zmerom, kadar razpada, je to zato, ker se nasilje, ki spada v njegovo zgradbo, tedaj pojavi kot takšno ter zgubi svojo spravno moč. Ljudje so tedaj primorani, da iz samega religioznega napravijo novega grešnega kozla; da že spet ne bi spregledali, kako je to nasilje prav njihovo. Celo bolj ko kdajkoli doslej se ga znebijo na račun svetega, tako tedaj, ko kakor danes pljuvajo po njem kot takrat, kar so počeli nekoč, ko ga obožujejo. Vsi načini, ki žrtve ne razkrivajo, so vselej le nasprotujoče si napake, dvojniki, ki si večno podajajo isto žogo, ne da bi kdajkoli 'zadeli v črno' in zrušili strukturo nerazumevanja.«

Vidimo, da se Girard z religijami preteklosti ukvarja predvsem zato, ker hoče razumeti in pojasniti vlogo religioznega danes. Še več; dokazati skuša, da religioznosti, skupaj s spravnimi obredi, tudi danes ne smemo odpraviti in zavreči. Če namreč ne želimo, da se spet povrne čas, tokrat na globalni ravni, mimetične krize. Krize, ki bo tokrat nevarnejša, se pravi grozovitejša od doslejšnjih, lokalnih kriz. Zavzema se torej za vrnitev svetega. Ali to pomeni, da pristaja, kolikor sta sveto in nasilje neločljiva, tudi na vrnitev

nasilja? In še korak naprej, na posvečenost nasilja? Po izidu knjige *Nasilje in sveto* so mu očitali prav to.

Takšno razlago svojih stališč Girard odklanja ostro in izrecno. Odklanja zlasti tisto perverzno rešitev, po kateri naj bi zdaj, ko smo spoznali mehanizem žrtvovanja kot pravne daritve, opravljali žrtvovanje premišljeno in preračunano, tako rekoč po modelu predračunskih izgub in dobičkov. Zavrača vsakršno virtualno religioznost, vsakršno umetelno vzpostavljanje religioznosti, kakršnega si je privoščila francoska revolucija, ko je na mesto Boga postavila Um. Daritvena žrtev je pravna žrtev le, kolikor je to nedolžna žrtev. Nedolžna ne samo v pomenu brez lastne krivde, ampak tudi v tistem pomenu, po katerem so brez krivde, natančneje, so krivi, a ne po lastni krivdi, tudi žrtvovalci. Do sprave pride le, če ne vedo, kaj delajo. Če do izbire žrtve in do njenega žrtvovanja pride znotraj »spontanega psihološkega mehanizma«. Drugače rečeno, zmožnost žrtvenega mehanizma, da ustvari, proizvede sveto, izvira le iz nepoznavanja tistega, česar predmet je ta mehanizem. S tega vidika Girard besedo »mehanizem« izbere namera; kot tehnično oznako za tisto, kar se ljudem dogaja mimo njihovega samozavedanja.

13

V sodobni družbi, ko vsi vsaj približno vemo, kako je z »grešnim kozlom«, tako da vsak kar naprej očita kakemu političnemu, nacionalnemu ali ideološkemu nasprotniku, da išče »grešnega kozla«, je žrtveni mehanizem sicer še zmerom navzoč. Vendar je izgubil precej tiste svoje moči, s katero je nekdanj izpolnjeval naloge, ki mu jih je določila človeška kultura, natančneje, ki jih je ta mehanizem določal človeški kulturi. Z mehanizmom grešnega kozla je tako kot s Freudovo prisodobno o ledeni gori: del, ki se kaže na površju, je docela neznan glede na tistega, ki je skrit spodaj. V primeru grešnega kozla je skrit tako globoko, da je celo spod individualnega ali kolektivnega nezavednega. Saj je religiozna proizvodnja svetega nujno obratno sorazmerna z razumevanjem mehanizma tega proizvodjanja. Zato peščno zrno vednosti oz. ozavedenja v kolesju žrtvovanja nedolžnih žrtev ne pomeni manj, temveč ravno narobe, pomeni več žrtev.

Ko se Girard zavzema za vrnitev svetega oz. pravih daritev, torej ne gre

nití za pesimistično pristajanje na neogibnost reprodukcije svetega nasilja nití za brezskrbni optimizem glede novih možnosti produkcije svetega. Bolj ko je kriza žrtenega sistema radikalna, njena radikalnost pa raste premo sorazmerno z umiranjem religioznosti, bolj so ljudje, da bi kljub temu prišli do istih posledic, namreč do soglasja, prisiljeni povečevati število žrtev. Žrtev, ki so seveda zmerom žrtve nasilja.

Nasilje in žrtev vidimo, ne moremo pa neposredno opazovati »mehanizma nasilne soglasnosti«. Molk, ki v sodobni družbi obdaja ostre mimetične pojave, pojave ostrih mimetičnih kriz, zato ni naključen. V običajnem, vsakdanjem življenju se skrivajo za terapevtskimi postopki in zdravniškimi napotili, pa tudi za manipulacijami tistega, čemur pravimo zabava: od športa in mode do literarnih ali znanstveno-raziskovalnih natečajev in lepotnih tekmovanj. Tekmovalna ostrina se ne zmanjšuje, temveč povečuje. Človek od tekmovalne obsedenosti dobesedno ne ve več, kaj spada k njegovemu jazu in kaj k jazu drugega.

14

Primerjalna raziskava obrednih in neobrednih obsedenosti, tj. transov, po Girardu nakazuje, da povečana recipročnost mimetičnih reakcij znotraj občestva povzroči halucinacije, privide, ki nato spodbudijo prehod od konfliktnostnega posnemanja (prilaščanja) k spravnemu posnetku postave edinega antagonista, tj. grešnega kozla. Žrtev, ki polarizira, opredeli vse halucinatorne prikazni, in prav zato so prvotna božanstva v bistvu pošastna. Z nadomestitvijo obrednega transa s tako imenovanimi psihopatološkimi motnjami se, čeprav gre za odmik ali premik, ne spremeni veliko. Prvi odmik pomeni že tragedija, ki pomeni prehod od žrtveniškega in dionizičnega transa v svet teatralnosti. Vendar tragedija, na primer Shakespearova, pozna hkrati vzvratno delovanje, saj gledališke učinke in »identitetnostno krizo« postavlja v isti mimetični in patetični konflikt kot mitologije. V izvoru je vselej kolektivni umor, pa četudi gre za nekaj čisto zgodovinskega, kot je bil umor Julija Cezarja, ustanovitelja rimskega imperija.

Varovati se moramo torej tega, da bi si začetne religiozne mehanizme zamišljali na podlagi naše vednosti o pojavu, kakršen je izgon »grešnega kozla«. Uporabiti moramo obratno pot. In v zdajšnjih pojavih kolektivne

sugestije in nasilja, ki so sicer prešibki, da bi se iztekli v sveto, pripoznati vselejšnje poreklo religioznega nasilja. Nasilja, ki ga označuje dvojni transfer: najprej prenos nasilja in nato prenos sprave. Prenos sprave sakralizira žrtev, na katero skupnost prenese svojo agresivnost. Zato ta prenos tudi prvi izgine, če mehanizem pravne žrtve ne deluje več. Tedaj svojih žrtev nismo več sposobni posvetiti, se jim v straho-spoštovanju pokloniti, marveč smo jih zmožni samo še sovražiti. Vendar se ambivalentnost razmerja, kakršna je značilna za odnos do pravne in zato svete žrtve, kljub vsem premikom še zmerom ohranja. Brez težav jo zaznamo ob osebah, ki privlačijo pozornost skupnosti, se pravi, ob državniki, velikih igralcih, zločincih itn. Deluje pa na ta način, da na primer politiku, ki je na prizorišču občudovanja in temu občudovanju ustreznega pričakovanja, podtaknemo preveliko odgovornost, nato pa ga, ko ni zmožen tistega, kar smo mu podtaknili, obsodimo in zavržemo, se pravi, izvržemo: izobčimo.

Ker domišljija ljudi na posamezniku, ki ga je izpostavila, skuša polarizirati svoja upanja in lastno srečo, obenem pa vanj projicira tudi svoj strah in tesnobo, se kaže moč tega posameznika kot neskončno pomnožena zmožnost. Tako glede dobrega kot glede zla. Ta posameznik zastopa in predstavlja skupnost njej sami: jo pretvarja v občestvo bodisi blaženih bodisi razočaranih in besnih. Mi smo njegovi, on je naš, je geslo množice. Ob tem so dobrodejni prenosi sorazmerno šibki, zločesti pa siloviti. Poleg tega so prvi, navaja Girard, že vnaprej podvrženi smešenju; mojstri ironiziranja so intelektualci, med njimi pa prednjačijo kulturniki. Za drugi, za zločesti prenos pa ti isti vselej najdejo kak dober razlog; tako da je že vnaprej odtegnjen kritiki. Bilo naj bi, namreč prav v imenu Dobrega, naravnost nemoralno, če bi ga kritizirali; in skušali najti kako opravičilo za tistega, ki je zaznamovan kot izdajalec naroda ali drugače. Ta baraba pač ne zasluži drugega kot pregon. Pravi »grešni kozli« so danes torej tisti, ki jih ljudje ne morejo sprejeti kot takšnih, tisti, v katerih krivdo trdno verjamejo.

Naj se tu, mimo Girarda, ozremo na našo aktualno situacijo. Njena posebnost je v živčnosti, ki obstaja zaradi tega, ker nekako ne znamo določiti tistega, ki bi ga lahko preganjali. Vsaj večinsko, če že ne vsi skupaj. Oznaka, ki bi delovala kot dovolj močna stigmatizacija, se ne posreči, zato tudi tistih,

ki bi jim jo lahko nalepili kot smrtno nevarno etiketo, ne moremo jasno izpostaviti. Tako sta psovki »komunist« in »fašist«, s katerima so pred časom nastopili nekateri, delovali navsezadnje kot smešni zmerljivki, ne pa kot ostri razločevalki. Je takšno stanje znamenje tega, da tonemo v mimetično krizo? Da se vanjo pogrezamo vse globlje? In da bo na koncu res treba najti »pravega« grešnega kozla?

Pri Girardu odgovora na to vprašanje ni lahko najti. Kajti njegova glavna dilema je le v naslednjem: ali religiozno, ki s svojim svetim nasiljem nad pravno žrtvijo proizvaja »grešne kozle«, še živi ali pa je že samo postalo »grešni kozel«: odgovorno tako rekoč za vse tegobe našega sveta in je zato za nas nekaj mrtvega. Bog ne živi več, je mrtev; takšno je geslo sodobnega človeka. Z njim pa naj bi umrle tudi prepovedi, se pravi, božje zapovedi. Sodobna vojna s prepovedmi besni, ugotavlja Girard, na vsej črti. Spet gre torej za izroditve svetega; da bi nekdanjemu svetemu zadali še zadnji, se pravi milosten udarec, je bilo treba prav v njem prepoznati skritega grešnega kozla.

16

Toda svetega kot srčike religioznega, svetega, ki se izraža skoz sveto žrtev in sveto nasilje, ni moč zanikati kar tako, brez kazni. Še manj odpraviti. Moč svetega oz. religioznega izvira iz njegovega nareka, kaj je treba storiti, da bi v skupnosti ostali tolerantni drug do drugega. »Sveto je celota postulatov, do katerih je priveden človeški duh skoz kolektivne prenose na nedolžno žrtev v smislu mimetičnih kriz. Sploh ne predstavlja prepuščenosti iracionalizmu, temveč predstavlja za ljudi, dokler navedeni prenosi obstajajo v svoji integralnosti, edino možno hipotezo. Hipoteza svetega je človeški duh, ki priznava, da ga transcendirajo, presega neka Sila, za katero se mu zdi, da obstaja zunaj njega. To pa zato, ker se kaže, kakor da iz razlogov, ki so povsem skriti, a se navsezadnje izkažejo prej dobronamerni kot pa zlonamerni, lahko s skupnostjo počne, kadarkoli hoče, vse, kar se ji zljubi.« Svetega potemtakem ne smemo razlagati, kakor da gre za kak pojem z jasnimi mejami, ki jih lahko obvladamo s kakim, recimo znanstvenim jezikom.

Durkheim razliko med svetim in posvetnim, terminološko natančneje, med sakralnim in profanim, zato po Girardu preveč absolutizira. Zaradi tega pa

je potem pretirana tudi prepoved, po kateri naj bi etnologi o svetem sploh ne govorili. S tem pravzaprav prepovedujejo preučevanje religioznega samim sebi. Se sami izločajo iz znanstvene skupnosti.

Za primer tega, kaj se v tem primeru dogaja, vzame Girard teorijo flogistona. Po tej teoriji iz 18. st. je bil gorljivi element v gorenju flogiston, gorljiva telesa pa so pojmovana kot zmes gorljivega flogistona in negorljivega pepela. Če pojav gorenja dandanes sploh ne bi obstajal več, bi za preučevalce zgodovine znanosti obstajala velika skušnjava, da bi mislili, kako flogiston z dejanskostjo sploh nima nobene zveze. Da je bil čisti izmislek, zasnovan v vročični domišljiji nekoliko premaknjenih duhov, kakršni so bili alkimisti. Da torej v teoriji flogistona ni šlo za razlago nikakršnega dejanskega pojava. Ne za pravilno ne za napačno razlago. A to je zmota. Flogiston zagotovo ne obstaja niti toliko, kot obstaja sveto, pa vendar teorija o njem dopušča precej natančno razlago gorenja. »Da bi lahko razumeli, kako je enako tudi v primeru svetega, je treba začeti tako, da odkrijemo pravi fenomen, ki ga sveto transfigurira, nato pokazati, da sveto resnično obstaja, in sestaviti teorijo, ki bo bolj natančna od teorije svetega, teorijo, ki bi morala biti v odnosu do religioznega tisto, kar je glede na teorijo flogistona teorija gorenja, utemeljena na odkritju kisika. Naš kisik je *mimesis* in vse, kar jo spremlja.«

17

V tej eksplikaciji Girardu za las uide srečanje z resničnim svetim, se pravi s svetim kot svetim. S svetim kot jasnino biti, ki ga kot takega ni mogoče speljati na nekaj bivajočega, se pravi na družbeno identificirano in institucionalizirano sveto, tj. sakralno. Sveto kot sveto nima nasprotka, tudi v profanem ne. Nasprotek profanega, nasprotek, iz katerega izhaja Durkheimova *teorija svetega* kot *sociologija sakralnega*, je pač sakralno, ne pa sveto kot sveto. Na ravni teorije flogistona se potemtakem ne giblje niti misel o svetem niti teorija sakralnega (in profanega), temveč tista teorija, ki ne loči med svetim kot svetim in svetim kot sakralnim. Kolikor tega razločka takšna teorija sakralnega, kakršna je Durkheimova, ne zmore prepoznati, smo prav njo prisiljeni spregledati kot analogno teoriji flogistona. Ker sveto reducira na ontologizirano in sociologizirano sakralno, ga ni zmožna zagledati kot takega.

Vsaka teorija svetega, ki sveto reducira na sakralno, je flogistonska teorija. Pod vplivom francoske sociologije oz. etnologije, tudi pod vplivom strukturalne antropologije Lévi-Straussa, s katero sicer polemizira, se Girard s svojim razumevanjem svetega in religioznega le deloma iztrga iz primeža sakralnega. Po njem dvojni prenos na žrtev kot spravno daritev, najprej prenos nasilja in nato prenos sprave, povzroči ne smo prepovedi in obrede, ampak tudi mite, pripovedno vsebino religij.

Gre za genezo prvotnih prednikov in zaščitnih božanstev, ki izhajajo iz navedenega dvovalentnega prenosa. Žrtev, ki je sicer naključno sredstvo nenadne pomiritve med krizo, postane zaradi skupinske sugestije, ki jo, namreč žrtev kot spravno daritev, sočasno uniči in povzdigne, edini aktivni princip procesa, v katerem krivdi sledi rešitev. S tem pa ji je že dodeljena vzpostavitev, uvedba religioznega reda. Ko v temeljnem linčanju žrtev, uzrta kot odgovorna za krizo, osredotoči nase prepletene mimetizme in nato preseka zaprti krog mimetičnega nasilja, postane ta in takšna žrtev tudi edini pol ritualnega in unifikatorskega mimetizma. Po njej se skupnost izvije iz skušnje, ki je z vidika preseženega nereda preveč neznosna, z vidika vrnitve reda pa preveč nerazumljiva, da bi lahko postala predmet racionalne obravnave. Zato vsi nauki, ki jih skupnost dobi iz te skušnje, veljajo in obveljajo, kakor da jih je uveljavila žrtev sama.

Ker je spravna žrtev bila zmožna najprej povzročiti največji nered, skrajno krizo, potem pa ljudi rešiti iz krize in spet vzpostaviti red, ljudje verjamemo, da se ji je od zdaj naprej treba prepustiti. Sama, prav ona bo odločila in določila, kaj in kako naj odslej delajo: kaj smejo in kaj ne smejo početi. Žrtev odslej velja kot božanstvo. Kot tisto ustanovno božanstvo, ki je ustanovitelj bodisi nekega posebnega kulta bodisi same družbe. Ali celo vesolja. V mnogih mitih izvirajo iz trupla žrtve ne samo vsa kulturna pravila, ampak tudi sam obstoj sveta. Dokler je bila spravna žrtev v skupnosti prisotna kot živa, je torej prinašala smrt, odkar pa je mrtva, prinaša življenje. Če pa po njej obstaja življenje, ki je smrt, in smrt, ki je življenje, s svojim obstojem presega ne le človekovo skušnjo z dobrim in zlim, ampak tudi njegovo vpetost v življenje in smrt. Z njo in po njej, v njej se tako razvijejo poteze religiozne transcendence; človek spozna, da nad svetim nima (več) oblasti.

Na podlagi izpostavitve opisanih razmerij je Girard prepričan, da je odkril ne samo edino pravo poreklo obredov in prepovedi, ampak tudi razlog, zakaj vse kulture na svojem začetku izhajajo iz nadnaravnih sil. Sil, za katere velja, da so določile in zapovedale spoštovanje prav tistih pravil, ki jih kršijo. Ki jih, na primer prepoved incesta, same kršijo, človeka pa za njihovo prekoračitev kaznujejo z najstrožjimi, tj. najbolj groznimi kaznimi. Za Girarda so te kazni realne; imajo realni temelj, s tem pa tudi realno utemeljenost. Če ljudje kršijo religiozna pravila, namreč zares tvegajo, da bodo padli v zaprti krog mimetičnih sporov in verižnih sovraštev. Tako da celo prekoračitev absurdnih pravil predstavlja, kajti religiozni sistem je nerazstavljiva celota, izziv za celotno skupnost: arogantno dejanje, ki lahko povzroči nasilje. Kajti drugi ljudje, ostali, so prisiljeni, da izzivalca, pogumneža, ki nekažnovano krši pravila, bodisi kaznujejo ali pa se poistovetijo in zenačijo z njim. Tako v prvem kot v drugem primeru se skupnost znajde sredi mimetičnega konflikta oz. mimetične krize.

V družbah, ki še nimajo prava in na njem zgrajenega kazenskega sistema, s katerim lahko krog mimetičnega nasilja vsakokrat zatrejo v kali, namreč prav s smrtno kaznijo, je religiozni sistem zato edini funkcionalni sistem. Religiozni sistemi kljub transfiguracijam, ki izvirajo iz sakralne interpretacije, temeljijo torej na ostrem opazovanju načinov obnašanja. Tako tistega, ki ljudi povleče v nasilje, kot tistega, ki jih iz nasilja izvleče. Toda, vedno znova poudarja Girard, obnašanja, ki jih človeška občestva na ravni vsakdanjega skupinskega življenja prepovedujejo, v svojih obredih, torej na ravni religioznosti pa reproducirajo. Kajti končna naloga nadnaravne preobleke, naloga religiozne transfiguracije je ta, da ljudi zavaruje pred njihovim lastnim nasiljem. Ko religiozno trdi, da kršitvi, prekoračitvi pravil sledi maščevalno kaznovanje kakega božanstva, tako da notranje maščevanje ni potrebno oz. ga ljudje sami ne smejo vzeti v svoje roke, deluje dvakratno, na podvojen način: maščevanje odvrne tako, da ga ovije s skrivnostjo, ki ljudi omrtviči, obenem pa skupnost osvobodi sumničenja in nezaupanja v to, da krivec sploh ne bo kaznovan.

2. Zlo sakralnega nasilja

A tako je le na izvoru religioznega. Nadaljnji razvoj mitov, ta razvoj je tema Girardove knjige *Grešni kozel*, pa usmerja težnja po izbrisu predstavitev nasilja. Najpoprej pa njegovega skupinskega izvora. Že v grški mitologiji pride do obrata, natančneje, do zaobrata. Tako da zdaj izvaja nasilje posameznik, se pravi posamično božanstvo: na primer Uranos iz Heziodove *Teogonije* nad svojimi otroci ali Kronos nad svojim očetom Uranom:

»Na prvi stopnji gre le za *skupinsko* nasilje: kakor smo videli, pa skupinsko nasilje brž po njegovem izginu nadomesti posamično. Lahko govorimo o drugi stopnji, zlasti v grškem in rimskem svetu, ki ukinja celo to posamično nasilje; odslej se zdijo prav vse oblike nasilja za mitologijo nesprejemljive. Kdor enkrat prestopi to stopnjo, pa naj se tega zaveda ali ne – in večinoma kaže, da se ne zaveda – sledi le še enemu in vselej enakemu cilju: zabrisati še zadnje sledi skupinskega umora, zabrisati, če naj tako rečem, senco sence teh sledi.«⁵

20

Po Heziodu je najprej nastal Kaos, nato pa še Zemlja. Zemlja je rodila Nebo; »brez ljubezenske sle«, pravi Heziod. Potem pa je »spočela v ljubezni, združena z Nebom«, vrsto otrok: *Zadnji, najmlajši od vseh, se rodil je Kronin zvijačni, / strašni otrok: očeta je silnega smrtno sovražil*. Zakaj? To izvemo kakih dvajset verzov naprej (verzi od 154 do 182):

Kar bilo je otrok iz Neba in Zemlje rojenih,
ti so od vseh najstrašnejši, od vsega početka očetu
vsi osovraženi: brž ko kateri od njih se rodil je,
vse je poskril v naročje Zemlje in ni jim dovolil
priti na svetlobo. On sam je v tem zlobnem početju užival,
Zemlja prostrana pa bridko ječala pod svojim bremenom,
v svoji notranjosti hudo, zvijačno obrambo snovala.
Kmalu spočela je vrsto orodja iz sivega jekla,

⁵ René Girard: *Grešni kozel* (prevedel Jaroslav Skrušny), Nova revija 1 (1982) 5–6, str. 583; *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982, str. 113.

srp orjaški, in svojim otrokom v pouk govorila,
mati pogumna in drzna, potrta in žalostna v srcu:
»Moji otroci, otroci očeta okrutnega, dajte,
ako vas je volja poslušati, grehe očeta kaznujte!
Saj on sam je prvi začel z gnusobnimi deli!«
To je dejala. Vse strah je prevzel, nihče ni iz sebe
spravil glasu. Le veliki Kreon, pretkani zvijačnej,
ta se osrčil je, skrbno je mater tako ogovoril:
»Mati, jaz sam ti obljubljam, prav rad bom to delo opravil,
meni ni mar, ni žal mi za našim zloglasnim očetom!
Saj on sam je prvi začel z gnusobnimi deli!«
To je dejala. Vzradostila se Zemlja orjaška je v srcu,
skrila ga v varnoasedo, a v roke mu dala orožje,
ostro nazobčani srp, in ga vseh zvijač naučila.
Prišel je Nebes z nočjo, na Zemljo tesno se je spustil,
sladke ljubezni željan povsod prišel se je nanjo.
Fant pa tedaj izprožil je levo roko iz zasede,
z desno roko pa veliki srp je, ostro nazobčan,
silno orožje, prijel – in že spolovilo očetu
divje odsekal je, urno čez svoj hrbet ga zalučal.

21

Gre torej tako za etnološki kot psihoanalitični, deloma pa tudi Girardov pravzorec: nasilje, ki vznikne s spolnostjo (ljubezensko slo), incest in umor (skopitev) očeta. Vendar imata ob navedeni mitologiji kar precej težav tako Freud kot Girard. Tu je, kar se ujema s Freudom, incest med Zemljo in Nebom; iz njenega spolnega občevarjanja z Nebom, ki ga je brezspolno rodila že poprej, se rodi Kronos, tj. Čas. In ta nato ubije oz. kastrira svojega očeta, tj. Nebo. Tudi to se ujema s Freudovim mitom o umoru nasilnega, krutega in samovoljnega, le svojemu užitku služčega praočeta. Ne ujema pa se, da sin, prisostvujoč po nagovoru lastne matere prasceni, se pravi sceni občevarjanja med materjo in očetom, kastrira očeta, ne pa oče sina; in ne ujemata se Freudova in Heziodova podoba o umoru praočeta, kajti Freudov prauumor je skupinski, Heziodov pa ne: Kronos sam, na pobudo matere (matriarhata, ki sledi primitivnemu patriarhatu, ni brez pomoči enega od sinov Matere, ponavadi najmlajšega), skopi očeta. To neujemanje pa veliko, glavno težavo

povzročča tudi Girardu. Očitno nima težav s strahotno vsepričujočnostjo nasilja; mora pa seveda ne le prikazati, ampak tudi utemeljiti⁶ prehod od domnevnega skupinskega nasilja na izvorni stopnji k posamičnemu nasilju na drugi stopnji razvoja mitologije.

Lažje utemelji, saj mu je treba le citirati Platona, prehod z druge na tretjo stopnjo: k izginotju oz. zabrisu nasilja kot takega, torej tudi posamičnega nasilja. Girard se opre na neko mesto iz Platonove *Države* (378 a–b); potem ko Platon zatrdi, da si Heziod *Teogonije*, sicer »najpomembnejše pesnitve o najpomembnejših stvareh«, ni povsem dobro zamislil, nadaljuje: »Kreonovih dejanj in njegove usode, ki mu jo je pripravił sin, ne bi smeli, tudi kot bi bilo vse resnično, na lahko in v tej obliki pripovedovati nespametnim in mladim ljudem, temveč bi bilo boljše molčati o njih; če pa je že treba go-

⁶ Girard obstoj prvotnega skupinskega nasilja kot oblike linčanja za žrtev izbranega posameznika dokazuje v tem kontekstu z dvema mitoma, z mitom o Kadmosu in mitom o Romulu in Remu.

Kadmos, prednik Ojdipove družine, poseje, potem ko je ubil zmaja (Ne gre tu za individualno nasilje?), zobe pošasti v zemljo in iz njih takojci zrastejo do zob oboroženi vojščaki. Ker je ta nova grožnja zakonita dedinja prejšnje, po Girardu jasno osvetljuje odnos med krizo ogroženosti znotraj človeške skupnosti z ene in vsakršnimi zmaji in pravličnimi zvermi z druge strani. Da bi se rešil vojščakov, se Kadmos zateče k sila preprosti zvijači. Na skrivaj pobere kamen in ga zaluča na sredo tropa. Nobenega od vojščakov ne zadene, vendar pa ropot kamna povzroči med njimi medsebojno sumničenje, češ da gre za izzivanje. Hip za tem se vsevprek spopadejo med seboj in se skoraj do zadnjega pobijejo. Kadmos, meni Girard, nastopa tu kot posebna zvrst *tricksterja*; na svojevrsten način povzroči družbeno krizo, neznanski nered, ki zavlada v človeški skupnosti, dokler je povsem ne uniči. »Presenetljivo pri tem mitu je, da ob tem, ko na spektakularen način razkriva vse manj in manj zadrževano, vse bolj pospeševano vzajemnost v zlu, ki obvladuje družbe v krizi – o čemer sem govoril malo prej – hkrati implicitno razkriva vzroke za obstoj grešnega kozla in vzroke njegove učinkovitosti. Ko je vzajemnost že spuščena z vajeti, se v zlu lahko samo še poglablja, že zato, ker sleherni očitek, ki v danem trenutku še ni stvaren, že v naslednjem trenutku postane resničen in oprijemljiv. Vselej je približno polovica spopadajočih se prepričana, da je pravici zadoščeno tisti hip, ko menijo, da so maščevani, medtem ko si druga polovica prizadeva zadostiti tej isti pravici z udarcem po prvi, začasno zadoščeni polovici, z udarcem, ki naj jo dokončno maščuje.« (*Grešni kozel*, prav tam, str. 590; prav tam, str. 127.) Medsebojni primež je tako trden, da bi ga lahko razklenil, sklepa Girard, le vsestranski sporazum, ki bi pripoznal vzajemnost v nasilju.

V mitu o Remu in Romulu, ustanoviteljema mesta Rim, po Girardu ne gre le za dvoboj in uboj Rema po Romulu, ampak tudi in predvsem, Girard se sklicuje na *Rimsko zgodovino* Tita Livija, za skupinski umor, množični linč Rema.

voriti o tem, potem bi smeli za to zvedeti le maloštevilni, in sicer na skrivnem in šele potem, ko bi darovali ne morda kakega prašiča, temveč veliko, težko dosegljivo žival, tako da bi to slišalo kar najmanj ljudi.« Platonova misel, katere podaljšek je zahteva po izgonu neprimernih pesnikov iz države, gre Girardu na roke že v slovenskem prevodu (Jože Košar), še bolj pa v francoskem, ki sklepni del misli podaja takole: »Pripovedovanje naj bi se godilo v tajnih obrazcih Skrivnosti, pred kar najožjim krogom poslušalcev, šele po žrtvovanju, pa ne kakega prašiča, ampak kake zares pomembne in težko pridobljene žrtve«. Girard ugotavlja, da se Platon ne pohujšuje več nad skupinskim umorom, saj je ta že izginil, temveč nad posamičnim nasiljem. Ta predstavlja nadomestni znak zginulega skupinskega nasilja, ga torej zastopa, obenem pa nadomešča.

Zaradi svoje izrecnosti se volja po izbrisu kaže kot prava pravcata cenzura; kot samovoljno Platonovo kleščenje mitološkega besedila:

»Nič več nima moči za ponovno strukturalno organizacijo in izjemne koherentnosti, kakršno je še zmogla na prejšnji stopnji. Prav zato ji tudi ne uspe predruščiti mitološkega besedila. In Platon prav zato, ker že naprej ve za ta neuspeh, predlaga neke vrste kompromis, ki ga zavaruje z najvišjimi religioznimi interesi. Priporočila, naj bi žrtvovali kar najbolj tehtno in dragoceno žrtev, ni narekovala le skrb, da bi kar se da omejili število posvečenih v Kronovega in Zeusova grozodejstva. Znotraj še zmeraj žrtvovanjske religije pač ustreza stališču iskreno verujočega duha, ki se v soočenju z nasiljem najbolj boji njegove nalezljivosti; da bi ustrezno pariral nasilju, potrebuje enako tehtno, vendar pa zakonito in posvečeno nasilje, se pravi, žrtvovati mora kar najbolj pomembno žrtev. Skratka, v Platonovem besedilu se pred našimi očmi na skoraj ekspliciten način zapira krog nasilja in svetega.«⁷

Ker Girard že v knjigi *Nasilje in sveto* opozori na to, da so grešni kozli filozofije kot platonizma prav pesniki, kakršen je Heziod, se lahko vprašamo, če Platon, ko terja najpomembnejšo žrtev, v svoji ironiji ne misli prav nanje. Saj izgon pesnika »najpomembnejše pesnitve o najpomembnejših

⁷ René Girard: *Grešni kozel*, prav tam, str. 114.

stvaréh« na neki način nedvomno predstavlja tudi najpomembnejšo žrtev. Girard na to možnost ne pomisli, temveč se poda po že začrtani poti.

Ugotavlja, da ima Platon pri spregledu prvotnosti kolektivnega nasilja nad posameznikom kot izbrano žrtvijo spravne daritve in pri svojem očiščevanju mitologij, se pravi, pri čistki med bogovi, vrsto bolj ali manj oddaljenih predhodnikov. Le da so ti svoje delo opravljali še na mitološki način, znotraj tradicionalnega mitološkega in religioznega prostora. Obrazec nasilja, ki prizadeva bogove in junake, se zmehča najprej tako, da izgubi svojo surovo in preočitno skupinsko naravo ter postane posamično nasilje, naposled pa izgine v celoti. Ljudje, ki ne prenesejo več skupinskega umora boga, se morajo prej ali slej zgroziti nad zločinom, ki ta umor utemeljuje. Poslej vlada želja po božanstvih, ki ne bi ne ubijala ne bila žrtvovana. In ker ljudje ne razumejo, da gre le za grešne kozle, postopoma brišejo zločine in nasilstva, ki so jih zagrešili bogovi. Brišejo tako žrtvovanjska znamenja kot tudi celo krizo samo.

24

»Kolikor bolj se kaka skupnost oddaljuje od nasilnih izvirov svojega kulta, toliko močnejše slabi obredni smisel in se krepi moralni dualizem. Bogovi in vsa njihova dejanja, tudi najbolj hudodelska, so bila sprva obrazec obrednemu slavlju. To pomeni, da religije ob največjih obrednih slovesnostih še pripuščajo k besedi določeno mero nereda, čeprav ga sicer vselej podrejajo redu. Vendar pa pride trenutek, ko ljudje terjajo le še moralne vzorce in bogove, oprane vsake pregrehe. Platonove pritožbe moramo tedaj vzeti skrajno zares, prav tako pa tudi Evripida, ki se je prav tako namenil spreobračati bogove. Njune reakcije pričajo o razkroju prvobitnega svetega, se pravi, o dualistični težnji, ki skuša pri bogovih zadržati le njihov dobrodelni vidik; zasnjuje se pravcata ideologija, ki se po eni strani prizadeva, da bi sveto prepustila demonom, le-te pa kar najtemeljiteje razločila od bogov, kot to počne brahmanska religija, ali pa, po drugi strani, da bi zanimala hudodelstvo, kot da se ni nikoli pripetilo, češ da je bilo dodatno prilepljeno k zares *izvirnemu verovanju*, ki se edino sklada z idealom, h kateremu teži reformator. V resnici pa si reformator sam zase izdela tak izvir in ga kot ideal potisne v neko povsem imaginarno preteklost. In prav ta odriv pre-

oblikuje izvirno krizo v idilo in utopijo. Konfliktna razsežnost se sprevrže v srečno zlitje.«⁸

Idealizirajoča težnja potemtakem preoblikuje oziroma izbriše vse obrazce, krizo, žrtovanjska znamenja, skupinsko nasilje in kajpak tudi zločin žrtve same.

3. Ne le smrt, umor Boga

Toda to, kar izgine na začetku, se spet pojavi na koncu filozofije. Kar je Platon izrinil in potlačil, se po Girardu v vso silovitostjo vrne pri Nietzscheju. Dokaz tega dejstva je 125. fragment iz Nietzschejeve *Vesele znanosti*. Običajne razlage izhajajo iz predpostavke, da je temeljni stavek tega fragmenta: *Bog je mrtev!* Mednje spada na primer tudi Heideggrova razprava *Nietzschejevo reklo »Bog je mrtev«*. Po Girardu pa misel tega stavka ni ključna, marveč je ključna tista, ki je bila vse doslej zanemarjena. Ne samo zanemarjena, ampak tudi spregledana. Gre za misel oz. ugotovitev o umoru in to prav o skupinskem umoru Boga. Oglejmo si začetek Nietzschejevega besedila, fragmenta z naslovom *Nori človek*:

»Mar niste slišali o tistem norem človeku, ki je pri belem dopoldnevu prižgal svetilko, stekel na trg in ni nehal kričati: 'Iščem Boga! Iščem Boga!' – Ker je tam ravnokar stalo mnogo tistih, ki niso verovali v Boga, je vzbudil velik posmeh. Se je mar izgubil? – je rekel eden. Je zataval kot kak otrok? – je rekel drugi. Ali se skriva? Ga je strah pred nami? Se je vkrcal na ladjo? Izselil? – tako so vseprek kričali in se smejali. Nori človek se je medtem pognal mednje in jih prediral s svojimi pogledi. 'Kje je Bog?' – je zaklical – 'Jaz vam to povem! *Umorili smo ga!* – Vi in jaz! Mi vsi smo njegovi morilci!«⁹

Besede, ki jih je podčrtal sam Nietzsche, niso besede *Bog je mrtev*, marveč

⁸ Prav tam, str. 585; prav tam, str. 117–118.

⁹ Friedrich Nietzsche: *Vesela znanost* (odlomki); v *Phainomena* 3 (1994) 7–8, str. 2.

besede *Umorili smo ga*. Smrt Boga ni bila nekakšna naravna smrt. Gre za umor Boga. Za umor, ki smo ga zagrešili mi vsi, torej za skupinski umor najširše razsežnosti. Ni bila, kakor meni razsvetljenstvo, senilnost Boga, njegova ostarelost in betežnost razlog tega, da je navsezadnje umrl. Vzrok njegove smrti je v tem, da smo ga umorili. Je v našem morilskem dejanju. Mi vsi smo morilci Boga. Bog je žrtev našega skupinskega umora. So te besede, besede, ki jih je izkričal nori človek, nore besede, besede norosti?

Po Girardu ne. Človeka, ki kriči resnico o smrti, o umoru Boga in o tem, da smo prav mi njegovi morilci, imajo za norega le tisti, ki ne verujejo v Boga. In ki se zato – češ, saj Boga tako in tako ni in ga nikoli ni bilo – besedam tega človeka smejijo. Človeku, ki jih pri belem dopoldnevu izziva s prižgano svetilko, se v svojem vulgarnem ateizmu le posmehujejo. Gre pri tem človeku, ki ga imajo vulgarni ateisti za norega, tedaj za nek višji, bolj prefinjen ateizem? Ali ta človek, ki nam razkriva usodno resnico o našem svetu in o nas samih, sploh je ateist? Ne, odgovarja Girard. Ta človek je, kakor nam pričajo nadaljni stavki iz Nietzschejevega fragmenta, vse kaj drugega, samo ateist ne; takole se nadaljuje njegov govor pred morilci Boga, govor, ki je obenem tudi nagovor samemu sebi:

»Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga ubili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Od vsega najsvetejše in najmogočnejše, kar je do sedaj imel svet, je skrvavelo pod našimi noži – kdo bo zmil to kri z nas? S katero vodo bi se mogli očistiti? Katere praznike spokore, katere svete igre bi morali iznajti? Ni veličina tega dejanja za nas prevelika? Ne bi morali, da bi ga bili vredni, sami postati bogovi? Ni ga bilo večjega dejanja in kdorkoli bo rojen za nami, spada zavoljo tega dejanja v neko višjo zgodovino, kot je vsa zgodovina doslej bila.«

Razglaševalec našega skupnega umora Boga ni ne vulgarni ateist – vulgarni, ker sploh zanika življenje Boga, s tem pa tudi možnost njegovega umora – ne ateist kake druge vrste, temveč je glasnik novih bogov in novih svetih iger. Je torej oznanjevalec vrnitve svetega v novi obliki, s tem pa tudi nove religioznosti. »Kako naj,« se vpraša Girard v razpravi *Utemeljiteni umor v Nietzschejevi misli*, »definiramo vodo, praznike pokore, svete igre, če ne

kot ritualne, iz kolektivnega umora izvirajoče modalnosti, ki se od njega ne razlikujejo prav nič bolj kot na primer kretnja umivanja rok; tako da je bilo spet treba povzeti opis umora, da ne bi bila izpuščena nobena od modalitet? Umor si je treba znova priklicati v spomin, da 'bi se tolažili', znova si predvajamo dramo, da bi ohranili, ko smo si ga predrugčili, še znosni spomin. Destrukcija stare religioznosti ima svoj vrh v kolektivnem umoru, kolektivni umor pa s posredovanjem obredov proizvede novo religioznost. Ritualna reprodukcija in religiozna produkcija sta eno in isto.«¹⁰ Vulgarni ateisti se ne zavedajo, da je z umorom Boga nastopil tudi njihov konec. Ne samo njihov, ampak konec človeka, ki je živel pod obnebjem živega Boga, sploh. Nastopil je čas novega človeka, natančnejše, človeka, ki je, čeprav ni krščanski Bog, vendarle kakor bog in ga zato ne moremo imeti več za človeka. To novo bitje, bitje po umoru Boga, je nadčlovek. Bitje, katerega prerok je Zaratustra in katerega prapodoba je starogrški bog Dioniz.

A preden bomo, morilci Boga, sami postali bogovi, tj. nadljudje, se moramo izviti iz mimetične krize, ki nas je gnala v umor Boga, našega nebeškega Očeta. O tej krizi, krizi, ki je že onkraj žrtvene krize, na prehodu med smrtjo starega Boga in izoblikovanjem nove božanstvenosti, se človek, označen s strani vulgarne množice za norega, sprašuje takole:

27

»Kaj smo storili, ko smo to zemljo odtrgali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se mi gibljemo? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprestano? In to nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Je še neko spodaj in neko zgoraj? Ne blodimo kakor skozi neskončni nič? Ne diha v nas prazen prostor? Ni postalo hladneje? Ne prihaja kar naprej noč in še bolj noč? Ne moramo dopoldne prižigati svetilk? Niti malo ne slišimo hrušča grobarjev, ki pokopavajo Boga? Niti malo ne duhamo božjega trohnjenja? – Tudi bogovi trohnijo!«

Množica se ne zaveda krize. Ni kos položaju. Toda pojavi, značilni za vsako mimetično krizo, so tu. Ne samo v maškaradni podobi starih karnevalov, v

¹⁰ René Girard: *Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches*; v: Dietmar Kamper/Christoph Wulf: *Das Heilige (Seine Spur in der Moderne)*, Athenacum, Frankfurt/M 1987, str. 264.

podobi preobrata ustaljene hierarhije in zamenjave vlog, ampak tudi v tisti grozljivi podobi, ko so izbrisane vse razlike, ukinjene vse orientacijske točke. Ko ni nobene trdne, Arhimedove točke ne v prostoru ne v času. Tedaj grozljivo eliptično kroženje med nasiljem in svetim, ki se sproži v takšnem položaju, lahko preseka le sveto nasilje in po njem omogočena vrnitev k ritualnemu redu. Tudi tokrat k ritualnemu, čeprav na novo postavljenemu, ne le obnovljenemu redu. »Bogov, katerih koli, ni mogoče ubiti, ne da bi obenem proizvedli nove, druge bogove.«¹¹ Smo torej sredi tistega dogajanja, ki ga je predsokratska misel dojemala kot večno vračanje enakega. In ki je bistveno prav za mitični oz. ritualni kontekst. Pravzaprav ne gre za nič drugega, ugotavlja Girard, kot za refleksijo, ki je lastna primitivni in antični religioznosti, znova in izrecno pa jo vzpostavi Nietzsche.

Sodi v to gibanje tudi krščanstvo, se pravi Jezusovo življenje, njegovo trpljenje in njegova smrt, natančneje, kolektivni umor Jezusa kot grešnega kozla oz. žrtvenega, velikonočnega jagnjeta? Glede na obravnavani Nietzschejev fragment med Dionizom in Kristusom, čeprav izrecno ni omenjen ne prvi ne drugi, ni razlike. Zato po Girardu Heideggrova teza, da gre tu le za krščanskega Boga, ne drži; saj smo vendarle sredi večnega vračanja enakega, ki vključuje vse, drugače rečeno, ki ne izključuje nikogar. Vendar kljub Nietzscheju in kljub etnološkim poudarjanjem analogije med primitivnimi žrtvenimi obredi in krščansko teologijo žrtve obstaja neka, poudari Girard, fundamentalna in krucialna razlika.

Res obstaja analogija glede na skupinski umor, ki je izhodišče in stečišče, motor večnega vračanja obrednega, tj. svetega nasilja. S tega vidika ni dvoma, da sta osrednja drama v mitu o Dionizu in drama Kristusove poti na križ istovetni. V martiriju, trpljenju ni razlike. A že Nietzsche izpostavi, namreč v *Antikristu*, da ima to isto različna pomena: po zgodbi o Dionizu življenje samo, njegova večna plodnost in njegovo večno vračanje vsebuje tudi muko rojevanja in smrtni razkroj, torej uničevalsko voljo, po nauku o Kristusu pa trpljenje križanega kot nedolžnega obvelja kot ugovor zoper življenje, kot formula njegove obsodbe. Girard, ki sicer pristaja na isto-

¹¹ Prav tam, str. 268.

vetnost Dionizove in Kristusove usode z vidika njunega trpljenja in umora, se s tem Nietzschejevim sklepom ne strinja. Temeljni razložek je po Girardu naslednji:

»Krščanstvo gleda na kolektivni umor z vidika *nedolžne* žrtve, vidik Dioniza in celotnega poganstva pa je vidik preganjalcev. Gledišče pasijona pa Dionizovemu gledišču ni samo nasprotno; gre za bojni stroj nasproti temu in vsemu poganstvu; to je poskus diskreditiranja kolektivnega umora, ruširanje njegovih utemeljenosti, poskus zrušenja, s pomočjo dokaza o njihovi utemeljenosti na samovoljnem nasilju, vseh nekrščanskih religij.«¹²

Če pa je mehanizem skupinskega umora kot motor za produkcijo grešnih kozlov razkrit, ko postane jasno, da gre za ubijanje nedolžnih žrtev, ne moremo več verjeti v upravičenost trpljenja drugega. In žrtvene uboje, četudi gre za pravno daritev, odslej ne moremo imeti za nič drugega kot za obliko umora. S tem pa se razpoči tudi predstava o večnem vračanju enakega. Znotraj večnega vračanja enakega ne obstajata ne *alfa* ne *omega*, ničesar edinstvenega in enkratnega ne obstaja v njem; z neskončnostjo svetov docela relativizira naš svet, zato je v protislovju z judovsko-krščanskim razumevanjem edinstvenega, a s tisto božjo voljo vodenega sveta, ki zagotavlja odrešitev človeštva. Krščansko razodetje pravne žrtve kot nedolžne žrtve pomeni konec, ne pa začetek ideje o večnem vračanju enakega. Kristusova žrtev je bila poslednja žrtev, saj kot prepoznana nedolžna žrtev pomeni ne le demitologizacijo sakralnega, ampak tudi njemu inherentnega nasilja.

Sklepni Girardov povzetek je nekoliko prehitel. Z vidika filozofije v izvirnem pomenu, torej kot rado-vednosti, je njegova sinteza preveč spekulativna, recimo, heglovska. Prehitro gre tudi mimo Nietzscheja, prehitro v tem smislu, da pristaja na *njegovo* ubesedenje tega, kar je in kar se dogaja. Ali lahko kar mimogrede, na hitro sprejmemo govorjenje o uboju in smrti¹³ Boga?

¹² Prav tam, str. 277.

¹³ Vprašljiva je tudi Girardova zenačitev smrti in nasilja: »Smrt je najhujše nasilje, ki more zadeti živega; je torej skrajno zločesta; s smrtjo prodre v skupnost nalezljivo nasilje, tako da se

Smrtno bitje, bitje, ki edino biva s smrtjo in v razmerju do nje, je človek. Živali poginjajo, bogovi pa so nesmrtni. Torej tudi edinole človek lahko umre. Bogovi ne umirajo in jih zato tudi ubiti oz. umoriti ne more nihče. To pa pomeni, da v resničnem, tj. človeškem pomenu, bogovi tudi živijo ne. Tudi nikoli živeli niso. So obstajali in še obstajajo, kolikor verujemo vanje, ko pa vere vanje ni več, tudi bogov ni več. To, da tedaj pobegnejo, kakor pravi Hölderlin, ali so umorjeni, kakor trdi Nietzsche, s stvarjo samo nima nič skupnega. Tu moramo zato nepopustljivo vztrajati pri temeljni fenomenološki maksimi, ki se glasi: *Vrnitev k stvarjem samim!* Z vidika stvari same lahko sprejmemo Girardovo zahtevo po odpravi nasilja, po zavrnitvi vsakega, tudi sakraliziranega nasilja, v imenu nedolžnosti žrtve. Toda z dodatkom, da je v svoji biti nedolžna in zato sveta vsaka žrtev.

4. Dvojni pomen grešnega kozla

Girardovo glavno odkritje je razlika med dvema pogledoma na pravno žrtev, iz katere nato vznikne razlika med *lustracijsko spravo* in *spravno spravo*, rečeno krajše ali v povzetku, razloček med lustracijo in spravo.

Spravna žrtev, ki jo na podlagi mimetično rivalske želje proizvede mehanizem grešnega kozla, v jedru ali na koncu katerega je kolektivni umor, je lustracijska žrtev: žrtev izobčenja, pregona in uboja. Posameznik, ki ga doleti vloga žrtve, je sam na sebi nedolžen, toda skupina ga ima zares za krivega. Pojavi se morilska kuga, treba je torej odkriti krivca in začne se pogon: iskanje, najdenje in nazadnje pregon oz. uboj izpostavljenega posameznika. Posameznika, kakršen je na primer Ojdip. Do najdenja oz. izposta-

morajo živi zaščititi pred njo. Ljudje smrt izolirajo, naredijo okoli nje prazen prostor; vpeljejo različne previdnostne ukrepe, zlasti pa prakticirajo pogrebne obrede, ki so vsem drugim obredom podobni v tem smislu, da imajo za cilj očiščenje od zločestega nasilja in njegov pregon.« (*La violence et le sacré*, prav tam, str. 380–381.) Nasilje v strogem pomenu je le nasilje človeka nad človekom; ali je to nasilje z moralnega ali pravnega vidika, je spet drugo, nadaljnje vprašanje. Če govorimo o nasilju narave nad človekom ali človeka nad naravo, gre že za metaforo, vanjo v *Uvodu v metafiziko* zapade tudi Heidegger. Zenačitev nasilja in smrti pa sega čez metaforiko in več zakriva kot odkrije; zakrije, da je smrt »skrinja niča« (Heidegger), s tem pa tudi nemožnost srečanja bogov (ne samo kot nesmrtnikov, ampak tudi kot nasprotnikov niča) s smrtjo.

vitve »krivca« lahko pride na različne načine, velikokrat na podlagi posebnih, bodisi negativnih (velika materina znamenja, šepavost, grbavost ...) bodisi pozitivnih (izredna lepota, izredna moč, svojeglavo obnašanje ...) znamenj, se pravi, izjemnih naravnih ali družbenih značilnosti. Ni pa to nujno, kajti odkrita znamenja oz. značilnosti so le povod in zato jih je moč »odkriti« tudi naknadno, kot opravičilo za storjeno dejanje skupinskega umora. Tako naj bi se po Girardu zgodilo tudi z Ojdipom: potem ko so ga izločili kot krivca za nastop kuge, so mu vzvratno pripisali očetomor in krvoskrunstvo z materjo. Le kot tako izbrana spravna žrtev je Ojdip grešni kozel v pravem pomenu besede, se pravi, *pharmakon* grešni kozel, ki ga imajo na ravni kolektivne zavesti zares za krivega, a je v resnici nedolžen.

Temeljna predpostavka je torej predpostavka o nedolžnosti grešnega kozla kot spravne žrtve, spravne v pomenu lustracijskosti. Zato po Girardu Ojdip ne more biti hkrati eno in drugo: obenem kriv in nedolžen. Če je zares kriv, potem ni grešen kozel in ne more prevzeti vloge spravne žrtve, saj je navaden zločinec. Vlogo grešnega kozla v pravem pomenu in s tem vlogo spravne žrtve je lahko prevzel samo kot nedolžen, nedolžen vsaj glede tega, za kar so ga krivili: glede umora očeta in incesta.

31

Enako oz. podobno je bilo po Girardu na tej ravni, se pravi, na ravni grešnega kozla kot lustracijsko spravne žrtve z Jezusom. Namreč z vidika ljudstva, množice. Z vidika judovske politične oz. cerkvene oblasti pa je bilo že drugače: na posvetu svečnikov so ugotovili, da zaradi naraščajoče krize, konfliktnosti med ljudmi brez lustracije ne bo šlo. Naj torej pade vloga žrtve na tistega, ki se tako rekoč sam ponuja; na tistega, ki med ljudstvom že igra izjemno vlogo, za katerim množica že pritiska, torej je to eksplozivno energijo treba le preusmeriti, drugače rečeno, njen pozitivni naboj glede Jezusa spremeniti v negativni naboj: »Križaj ga!« Ubijmo ga! Za svečnike je Jezus torej kriv (maje njihovo oblast); a ni kriv tistega, za kar ga bodo obtožili (ima se za Boga, postati hoče judovski Kralj). Pilat to ugotovi, toda kot realni politik navsezadnje popusti in vstopi v skupno igro s Kajfo. Jezusa bodo torej žrtvovali, lustrirali kot »grešnega kozla«. Tokrat je grešni kozel v narekovajih, saj je izraz uporabljen v prenesenem pomenu, v tistem pomenu, ki je danes običajen: »grešni kozel« je tisti grešni kozel, ki v resnici:

-
- a) ni kriv,
b) to nekateri (ponavadi vodilni) iz skupnosti tudi vedo,
c) je pa kljub temu žrtvovan, kakor da bi bil kriv in
d) množica je kot pri nekdanjih žrtvenih obredih prepričana, da ima v rokah pravega krivca in da bo zato po njegovi lustraciji, eksekuciji spet vse v redu. Gre seveda za amoralno izhodišče (realne) politike, ki pa je danes (to se je povsem razločno pokazalo v Bosni in se pravkar kaže na Kosovu) nekaj običajnega. Gre pravzaprav za utilitaristično »moralo«: Bolje je, da en človek umre ... Navsezadnje: Bolje je, da umre veliko tujih kakor pa nekaj naših ljudi. Kakor pa da bi umrl kdo od nas. Svetovna skupnost, z njo pa mi vsi, pristane na to, da bo skupina ljudi žrtvovanih. Odloči se, da bo neko skupini ljudi postavila v vlogo grešnega kozla in jo pravzaprav že tudi določi. Preračuna, kaj je bolje. Kaj se bolj splača. Na koncu je »vest« mirna; kajti lahko bi bilo še hujše – zagotovo bi bilo, če končno ne bi posegli vmes.

32 Doslej, tako v primeru pravega grešnega kozla kot v primeru grešnega kozla v prenesenem pomenu, smo na grešnega kozla kot daritveno, pravno žrtev gledali od zunaj. Ko gre za lustracijsko spravo, je žrtev vselej nekdo drugi. Kaj pa če sem žrtev jaz? Ta pogled, pogled od znotraj, iz mene samega, je Jezusov pogled. Je pogled, ki ga izpričujejo evangeliji. Obenem pa se ne zadržijo samo na tej ravni. Ne izhajajo samo iz tega, da je Jezus »grešni kozel«, po krivem obdolženo žrtveno jagnje, ampak tudi, pravzaprav predvsem iz tega, da si je to vlogo izbral Jezus sam. Da potemtakem v prvi vrsti ne gre za lustracijo in lustracijsko spravo, marveč za samožrtvovanje in zato za Spravo, za pravno spravo kot odrešilno in zato poslednjo pravno dejanje. Kajti grešni kozel v Jezusovem primeru ne samo, da ni grešen (kriv), temveč sploh ni kozel, pač pa je (nedolžno) jagnje; a »jagnje« še v veliko bolj prenesenem pomenu kot »grešni kozel«, saj gre za božje jagnje: za Jagnje Božje.

Na tej točki se začenja obsežna teološka razprava, ali se je Jezus kot Kristus res sam žrtvoval ali pa ga je žrtvoval Bog Oče, kar bi Kristusa (Tega, ki odjemlje grehe sveta in tako zadošča Očetovi terjativi) vzvratno uvrstilo med lustrirane »grešne kozle«. V to razpravo tukaj ne bom posegel. Saj ni bistvena. Bistven je obrat v pogledu, iz katerega izhaja René Girard in ga Gianni Vattimo opiše takole:

»Človeške družbe, kot nekako pravi Girard, povezuje močan nagon, nagon po ponavljanju; vendar je ta tudi koren kriz, ki grozijo, da jih razkrojijo, kadar potreba po oponašanju drugih eksplodira v voljo po polaščanju stvari drugega in povzroči vojno vseh proti vsem. Na tej točki, nekako tako kakor na nogometnih igriščih, kjer bes navijačev nagiba k temu, da se soglasno sprostí nad sodnikom, se ponovno vzpostavi sloga samo tako, da se najde grešnega kozla in se nanj usmeri nasilje. Ker grešni kozel dejansko deluje – povzroči konec vojne in ponovno vzpostavi temelje sožitju – je založen z atributi sakralnosti in postane kultni predmet, čeprav ostane predvsem obredna žrtev. Te 'naravne' značilnosti sakralnega se ohranjajo tudi v Svetem pismu: krščanska teologija ohranja žrtveni mehanizem tako, da pojmuje Jezusa Kristusa kot 'popolno žrtev', ki s svojim neskončno dragocenim žrtvovanjem, tako kot je neskončna človeško-božanska Jezusova oseba, povsem zadovoljuje božjo potrebo po pravičnem poplačilu zaradi Adamovega greha. Girard zatrjuje, po mojem mnenju z dobrimi razlogi, da je tako žrtveno branje Svetega pisma napačno. Jezus se ne utelesi, da bi Očetu ponudil ustrezno žrtev za njegov bes; ampak pride na svet prav zato, da bi razkril ter izničil vez med nasiljem in sakralnim. Na smrt je obsojen prav zato, ker je tako razodetje preveč neznosno za ušesa človeštva, ukoreninjenega v nasilni tradiciji religioznega žrtvovanja.

Da krščanske cerkve še vedno govorijo o Jezusu kot obredni žrtvi, samo potrjuje preživetje močnih ostankov naravne religije v samem srcu krščanstva.«¹⁴

K temu je dodati še samo tole: Razkritje in uničenje vezi med nasiljem in sakralnim pomenita obenem že tudi vzpostavitev razlike med svetim kot (nasilnim) sakralnim in svetim kot svetim.

¹⁴ Gianni Vattimo: *Krščansko izročilo in nihilizem*, v: FNM 5(1998)2, str. 24.