

NIETZSCHE, GIRARD IN TEOLOGI

René Girard sprejema dve temeljni Nietzschejevi tezi. Prvič, tezo, da Bog ni umrl, marveč smo ga, kolikor je mrtev, ubili prav mi, največji morilci vseh časov. Drugič, tezo, da je pogled na Jezusa kot spravno žrtev, grešnega kozla oz. jagnje božje, pogled, ki ga je prvi fiksiral Pavel, ne samo zgrešen, ampak tudi nekrščanski. Obenem pa zavrača tretjo ključno Nietzschejevo tezo, tisto, po kateri Jezus, kolikor se že vnaprej umika pred voljo do moči in večnim vračanjem enakega, ni na ravni dobe po smrti Boga. Dobe, ko človek v postavi nadčloveka usodo vzame v svoje roke, s tem pa tudi odločanje o življenju in smrti, se pravi, o upravičenosti ali neupravičenosti ubijanja. **153**

Od Nietzscheja naprej grešnih kozlov ni več; poslednji grešni kozel, Bog sam kot Grešni kozel, je mrtev, ubili smo ga, torej je odpravljena tudi obstoj žrtve kot žrtve. To ugotavlja pravzaprav tudi Girard, le da je bil po njegovem poslednji Grešni kozel, namreč v podobi Jagnjeta Božjega, že Jezus. A ni bil samo to, z vidika najgloblje resnice sploh ni bil to, marveč je bil in je nekaj povsem drugega. Grešni kozel je bil z vidika preganjalcev, ki so mu pač napravili njim ustrezajočo količino grehov. Sam Jezus pa je kot Kristus

prevzel nase vse zločine sveta; ne samo, da se kljub nedolžnosti ni upri, ampak se tako rekoč sam ponudi za pravno žrtev. Namreč v svojem sinovskem odnosu do (Boga) Očeta ter s svojo dvojno naravo Boga in človeka. Toda ali nimamo v tem primeru opravka z obračanjem znotraj istega, lustracijsko pravnega pogleda? Ne gre zgolj za menjavo »sadistične« z »mazo-histično« varianto?

Zdi se, da se na tej točki razcepi tudi Girard sam. Po eni plati sprejema predstavo o Jezusu kot poslednji pravni žrtvi, po drugi plati pa se postavi povsem na stališče žrtve kot žrtve, žrtve v polnem pomenu nedolžne žrtve in zanika upravičenost žrtvovanja, četudi bi imelo morda pravni učinek: spravi bodisi v smislu lustracijske sprave bodisi v pomenu resnično pravne sprave. Razlogi, zakaj se vse skupaj zakomplicira do te mere, so naslednji:

1. Po Girardu je obredna žrtev načeloma nedolžna in le kot taka lahko nastopi kot pravna, se pravi, sveta (sakralna) žrtev.

154 2. Toda v primitivnih družbah se svoje nedolžnosti deloma zaveda le žrtev sama, njeni preganjalci pa jo imajo v resnici za krivo.

3. Po odpravi žrtvovanja ljudi, ki je postopoma dobilo ponavljalno obredno naravo, je vloga obredne žrtve dodeljena določenim živalim, ki jih bodisi še zmerom krvavo žrtvujejo (na primer velikonočno jagnje) bodisi samo izženejo (na primer kozla – od tod naziv grešni kozel v dobesebnem pomenu); obenem pa na zunajreligioznem, političnem področju sporadično prihaja do obnavljanja krvavega žrtvovanja lustracijsko izbranega človeka, le da se zdaj sprožilci tega procesa, običajno je to oblastniška elita, zavedajo nedolžnosti izbrane žrtve, a jo zaradi višjih interesov kljub temu (tako kot judovska cerkveno-politična oblast Jezusa) vržejo v krvoločno žrelo množice, ki terja uboj pravkar izobčenega posebnega (izločenca), ker ga ima za dejansko krivega.

4. Opirajoč se na evangelije, ki da spregledajo perverzno takšnega dogajanja in ga obsodijo, Girard vztraja pri načelni, obenem pa tudi pri neposredni nedolžnosti izbrane žrtve, postavi se povsem v njen položaj, docela

zavrne upravičenost sklicevanja na višje, recimo, človekoljubne interese kot opravičilo za uboj ter zahteva popolno odpravo spravne žrtve proizvajajočega žrtvovanja: spravna daritev, vključujoča smrt žrtve, je absolutno nesprejemljiva.

In tu, ko je pod vprašaj nenadoma postavljeno vse splošno znano o lustraciji in celo spravi, se Girard približa polju, na meji katerega se začne njegov konflikt s teologi, natančneje, črti, s katere ga začnejo teologi napadati. Saj se Girardova kritika ne nanaša le na Nietzscheja in velikega judovskega duhovnika Kajfo, ampak bolj ali manj eksplicitno tudi na razmerje Boga Očeta do Jezusa, kakršnega nam od Pavla, zlasti od njegovega *Pisma Hebrejcem* naprej prikazuje obstoječe krščanstvo.

Ker pri svoji kritiki Pavla Girard povzame marsikatero Nietzschejevo tezo glede tega apostola, si, preden se lotimo njegovega spora s krščanskimi teologi, oglejmo Nietzschejevo pozicijo glede povezave Pavlovega antikristovstva z našim dandanašnjim ubojem, tj. umorom krščanskega Boga.

155

1. Kristus in Antikrist(us)

Je stari Bog umrl, bil umorjen, ker je tudi sam moril (starozavezni Jahve je človeka kaznoval s smrtjo že na tem svetu, novozavezni Pavlov Bog pa grozi s tako imenovano drugo smrtjo, z večno smrtno kaznijo na drugem svetu)? Ker je bil žrtev ubijalskega sovraštva? Ali pa je umrl, kakor trdi Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustra*, ker »ga je zadušilo sočutje«, ¹ se pravi, ljubezen do človeka, zlasti pa do »današnjega človeka«? Ali pa sploh ni bil umorjen in ni umrl, marveč se je ob koncu metafizike le umaknil, na njegovo mesto pa bo prišel, tokrat kot čisti ideal, Kristus? Z njim pa ljubezen za nič in odpuščajoče dopuščanje v biti in za bit. Toda ali konec metafizike kot njena dovršitev ne pomeni, če izhajamo iz Heideggrovega mišljenja biti in njenih zgodovinskih epoh, zmago volje do moči, še več, volje do volje, postavlja kot bistva tehnike? Ne pa ljubezni za nič, odpuščajočega dopu-

¹ Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, SM, Ljubljana 1984, str. 297.

ščanja? Ni Nietzsche, hkrati z razglasitvijo smrti (starega) Boga, namesto Kristusa, boga-človeka postavil človeka-boga, se pravi, nadčloveka?

Odgovor je odvisen od tega, kako razumemo Nietzscheja. Običajno ga imamo za filozofa volje do moči in večnega vračanja enakega, ob čemer večno vračanje enakega razumemo kot način bivanja volje do moči. Toda Nietzsche ne govori samo o volji do moči, ampak tudi o ljubezni. Kako razumeti Nietzschejevo ljubezen? Ljubezen, ki je nenavadno blizu ljubezni, o kateri govori Dostojevski? In o kateri se strinjata siceršnja glavna nasprotnika iz romana o bratih Karamazovih, Ivan in Aljoša? Gre za čudovito misel o ljubezni, ki jo izreče Ivan, a je tudi Aljoša ne more zavriniti: *Ljubezen bo zadovoljevala samo trenutek življenja, toda ŽE SAMA ZAVEST NJENE TRENUTNOSTI BO OKREPILA NJEN OGENJ za toliko, kolikor se je prej raztapljala v upih o neskončni ljubezni v večnosti onkraj groba.* Govor je o ljubezni za nič, ljubezni, ki ne terja povračila, krila pa bo dobila, ko se človek ne bo več zatekal k fantazmam o posmrtnem, večnem življenju, katerega garant naj bi bil nič manj fantazmagorični Bog. Ljubezen za nič je ljubezen do življenja kot takega, ne glede na njegov smisel in zavest o njem. Kot takšna ne pozna sovraštva, kajti sovraštvo izvira ravno iz nezadovoljstva z življenjem, iz sence, ki ga na življenje meče Smisel življenja. Smisel, pod obnebjem katerega bivanju, ki ga ne dosega, ki se ne ujema s Smislom kot vnaprej postavljenim bistvom, manjka prav tisto, za kar bi ga bilo vredno ljubiti.

Sovraštvo do življenja, izvirajoče iz nedoseženega Smisla, po smrti Boga pa iz obupa nad tem, da tega smisla sploh več ni, da zanj sploh ne vemo, lega na človeka kot »duh teže«. Glavna težava Nietzschejevega Zaratustre je prav ta, kako se rešiti tega duha teže: kako se znebiti sovraštva.² Kajti tudi sovraštvo do sovraštva je še zmerom sovraštvo. Kaj šele sovraštvo, ki ga v

² »To je doumel globoki fiziolog Buda. Učinkovitost njegove 'vere', ki bi ji rajši rkel higiena, da je ne bi mešal s tako usmiljenja vrednimi rečmi, kakor je krščanstvo, je odvisna od zmage nad resentimentom: dušo rešiti tega – prvi korak k ozdravljenju. 'Sovraštva ne končaš s sovraštvom, s prijateljstvom končaš sovraštvo'; to piše v začetku Budovega nauka ...« (Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, v *Somrak malikov ...*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 169.)

imenu večnega življenja do zdaj in tu živetega življenja pridiga evangelist Janez: »Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje.« (Jn 12,25) Nietzsche to stališče komentira, ne da bi ga neposredno citiral, takole: »Če težišča ne položimo v življenje, marveč v 'onstranstvo' – v nič –, smo življenju težišče sploh vzeli. Velika laž o osebni nesmrtnosti razkroji vsak um, vsakršni naravni instinkt, – vse, kar je v instinktih dobrodejnega, življenje spodbujajočega, v prihodnost usmerjenega, zbujajočega, nezaupanja. 'Smisel' življenja postane zdaj *takšno* življenje, ki v življenju ne vidi nobenega *smisla* več.«³ Življenje torej ima smisel, je smiselno, toda ta smisel ni Smisel, ni vnaprej dani in zadani smisel in zato nasproti življenju kot bivanju ne nastopa, ne more in ne sme nastopati kot bistvo ali ideja.

Nietzsche se v spisu *Ecce homo* (1888), v katerem povzema glavne misli svojih besedil, nedvoumno odpoveduje vsakemu sovraštvu in se izreče za ljubezen za nič: »Moj obrazec za veličino v človeku je *amor fati*: da nočemo imeti ničesar drugače, ne naprej, ne nazaj, ne na vse veke. Nujno ne samo prenašati, še manj pa prikrivati – ves idealizem je zlaganost pred nujnim – temveč (ga) *ljubiti* ...«⁴ To je Nietzschejevo veselo oznanilo. Po njem se ima za novega evangelista, medtem ko ima svetopisemske evangeliste, zlasti pa Pavla, za dysangeliste. Za oznanjevalce mračnega in žalostnega, ne pa veselega in svetlega sporočila.

157

2. Jezus kot Odrešenik: Kristus

Zelo drugačno pa je Nietzschejevo razmerje do Jezusa kot takega. Ni mogoče prezreti zanosa, s katerim govori o njem v Antikristu, zanosa, ki ga tudi na tej točki povezuje z Dostojevskim. Kar pa ni presenetljivo, saj se na Dostojevskega izrecno sklicuje. Tudi ni mogoče spregledati, da Nietzsche gleda na Jezusa s pogledom, ki ga je dobil, ko je prebral Idiota (1868). Ko si Nietzsche za naslov svojega krščanstvo obsojajočega teksta izbere ime Anti-

³ Friedrich Nietzsche: *Antikrist*, prav tam, str. 318.

⁴ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, prav tam, str. 194.

krist, nima v mislih Kristusa, marveč Pavla kot utemeljitelja pokristovskega, za Nietzscheja antikristusovega krščanstva: »do sedaj še ne preseženega sovraštva do realnosti«. Za dokaz te trditve zadošča naslednji stavek iz Antikrista: »po bistvu je bil kristjan samo Eden in ta je umrl na križu« (313). Ta eden je bil Kristus kot kristjan v pravem pomenu besede.

Nietzsche se nima za Antikrista, narobe, ima se za edino pravega razlagalca življenja (ne nauka), »kakršnega je živel ta, ki je umrl na križu«. Kljub temu se tudi za kristjana nima. Zato moramo njegov tekst brati kar se da skrbno, sicer se nam bo zgodilo, da bomo povsem zgrešili pomen zapisanega oz. povedanega. Problem je v tem, da pred seboj nimamo samo dveh, ampak štiri ravni: dve prekrivajoči se in dve navzkrižni. Nietzscheju gre za prevrednotenje vrednot, a ne v tem smislu, da bi jih le obrnil in na mesto dobrega postavil zlo, recimo, na mesto Boga Satana, marveč gre tudi njemu za dobro, le da tistega, kar krščanstvo pridiga za dobro, nima za dobro, marveč za zlo, tako da nazadnje nastopi s svojim razumevanjem dobrega. To dobro je onstran dobrega in zla, toda onstran dobrega in zla v platonističnem oz. krščanskem pomenu. Isto velja za ljubezen, resnico in tako naprej. Od tod potem navidezna protislovnost, ko zavrača evangelije, obenem pa se ima prav za evangelista, se pravi, veselega oznanjevalca oz. oznanjevalca veselja (nad življenjem, do življenja).

Svoje razmerje do Kristusa je Nietzsche zgostil v osrednjih desetih sentencah⁵ *Antikrista*, označenih s števili od 27 do 36.

Nietzsche začne s precejšnjo distanco. »Jezusa iz Nazareta« ima sprva za nekakšnega Aljošo, kakršnega je Dostojevski nameraval predstaviti v nadaljevanju nedokončanega romana o Karamazovih, se pravi, za revolucionarnega anarhista oz. političnega zločinca: »Ta sveti anarhist, ki je v imenu

⁵ Raje kot o aforizmih, kar je sicer v navadi, govorim v zvezi z Nietzschejevimi teksti o sentencah, sentencah kot zgoščenih mislih; fragment je namreč vselej del celote, čeprav nekdanje, se pravi razlomljene, Nietzschejeva misel pa ni in noče biti celota (sistem). Obravnavanih sentenc Nietzsche, kakor je razvidno iz *Komentarja* (KSA 14,739 in naprej), ni pisal zaporedoma; večinoma jih je le povezal, pisal pa jih je že od začetka 1888 naprej, ob branju *Dostojevskega, Renana in Tolstoja* (glej tudi *Chronik*, KSA 15,170).

najnižjih plasti ljudstva, *čandale*, v okviru izobčencev in 'grešnikov', oporečniško nastopil proti vladajočemu redu – z besedami, ki bi, če naj verjamemo evangeliju, še danes vodile v Sibirijo, je bil politični zločinec, kolikor je v skupnosti, *nepolitični do absurda*, politični zločinec sploh mogoč. To ga je prignalo na križ: dokaz tega je napis na križu. Umrl je po *svoji* krivdi – nikakršnega razloga ni bilo, da bi umrl, četudi se ta trditev nenehno ponavlja, zaradi krivde drugih.« (300) Tu Nietzsche torej še ne dela razlike med Jezusom, kakršnega prikazujejo evangeliji in Jezusom, kakršen je v resnici bil.

V naslednji sentenci Nietzsche nadaljuje s »psihologijo odrešenika«, obenem pa poglobi svojo skepso do evangelijev: »Priznam, da le malo knjig berem s tolikšnimi težavami kakor evangelije.« Zdaj se Nietzscheju že zastavi vprašanje, ali se je Jezus nasprotstva med seboj in državo res zavedal ali pa je bil le občuten, namreč od drugih, kot to nasprotstvo. Če bi držalo to drugo, potem prejšnja trditev, da je Jezus umrl po svoji krivdi, seveda pade.

V 29. sentenci Nietzsche dilemo zaostri do te mere, da že išče tisto, kar evangeliji vsebujejo kljub evangelijem, se pravi, kljub temu, da niso evangeliji. Da torej skrivoma, palimpsestno poročajo o veselem oznanilu, čeprav sami niso veselo, marveč neveselo oznanilo: mračno oznanjanje in s sovraštvom prežeto opozarjanje. Ker Nietzsche zavrne, da faktični evangeliji pomenijo veselo oznanilo, nasproti njim postavi svoje, glede na faktične evangelije kontrafaktično razumevanje veselega oznanila. In si na svoje vprašanje, kaj (zares) pomeni »veselo oznanilo«, sam tudi odgovori: »Našli smo pravo življenje, večno življenje – ni samo obljuba, marveč je tu, *med vami*: kot življenje v ljubezni, v ljubezni brez odtegnitev in izključitve, brez distance.« (301) Veselo oznanilo ni nič drugega kot ljubezen za nič, ljubezen, ki ne terja povračila. Če je ta ljubezen že med nami, potem je med nami že tudi večno življenje, se pravi, raj veselja in sreče.

V tej zvezi Nietzscheja ne zanima več faktični ali historični Jezus, temveč Jezus kot tip. »Ne gre za resnico o tem, kaj je delal, rekel, kako je pravzaprav umrl, marveč za vprašanje, *ali* si tip njega sploh še lahko predstavimo, ali je nekaj, kar se da 'izročiti'?« Beseda »tip« nastopa tu kot sinonim za možnost.

Vprašanje pa je, ali je ta možnost realna možnost, se pravi, ali lahko kot zgolj (mišljeno) bistvo lahko tudi (dejansko) biva. Pa četudi le kot ideal, kot ideja, ki še ni realizirana in kot taka bržkone tudi nikoli ne bo, pa ji mi sami, namreč prav kot dejansko bivajoča bitja, vendarle sledimo.

Tip Jezusa ni niti tip junaka, niti tip genija, niti – naj dodamo – sokratovski, filozofski tip. Jezusov tip je, ne bodimo presenečeni, tip idiota. Tu intervenira Dostojevski, namreč s svojo predstavo o Kristusu kot idealu, ki ga zastopa idealni kristjan, ta pa je idiot, se pravi, božji otrok. Odtod Nietzschejeva trditev: »Vsakdo je božji otrok – Jezus si ni prav ničesar rezerviral zase – kot božji otrok je vsakdo enak drugemu ...« Vsi smo, kolikor smo povezani z ljubeznijo za nič, božji otroci. Smo, kajpada z vidika zdrave pameti, idioti: prijazni, toda nekoliko smešni, predvsem pa nori tipi. Nori v tem smislu, da ne vidimo realnosti.

160 Nietzsche, ki je tako rekoč že prestopil na stran ljubezni za nič, se ob tem spet zdrzne. V idiotu, vsaj kot liku, ki ga je zarisal Dostojevski v romanu *Idiot*, ga odbija prevelika, že kar bolezenska preobčutljivost: »Poznamo stanje bolezenske občutljivosti čutil za *tipanje*, iz česar izhaja strah pred vsakršnim dotikom, pred tem, da bi trdno zgrabili kak predmet. Prevedimo si takšen fiziološki habitus v njegovo skrajno logiko – kot instinktivno sovražstvo do vsakršne realnosti, kot beg v 'nedojemljivo', 'nezapopadljivo', kot nasprotovanje vsaki formuli, vsakemu pojmu časa in prostora, vsemu, kar je trdno, običajem, instituciji, Cerkvi: kot domačnost v nekem svetu, ki ga ne zadeva nikakršna realnost več, v zgolj 'notranjem' svetu, v 'resničnem' svetu ...« (302) Manjkata upornišтво in bojevitost. To je »blaženost v miru, v krotkosti«; iz »*nesposobnosti* biti sovražnik« pa naj bi izhajalo sovražstvo do realnosti, v kateri vlada boj, vladajo trda in ostra nasprotja.

Tip Jezusa je do te mere kontrafaktičen, da realnosti sploh ne nasprotuje več, marveč se ji le izmika, umika v nek drug in drugačen, skratka, irealen svet. Ali tedaj sploh lahko govorimo o sovražstvu do realnosti? Ni nenadno uzrtje sovražstva, namreč ob že zagledani ljubezni za nič, oziralne narave, posledica vzvratne projekcije Pavlovega zavajajočega tolmačenja Jezusa?

Nietzsche za zdaj te možnosti še ne vidi. Zato tudi v 30. sentenci še zmerom govori o »instinktivnem sovraštvu do realnosti« in o instinktivnem izključevanju »vsega gnusnega, vsega sovražnega«, se pravi, pripoveduje o sovraštvu do sovražnosti, ki se na drugi, ne višji, a nadaljnji stopnji razvije v sovraštvo do sovraštva, v tisto, čemur Nietzsche pravi resentment. Resentiment je šovinizem; toda ne aktivni, temveč pasivni, zagrenjeni in sprenevedavi šovinizem. To je šovinizem manjvrednostnega kompleksa, ki se izživlja v visokostnem zgražanju nad tistimi, ki da se gibljejo le v zunanjem svetu in ne vidijo lepote notranjega, resničnega sveta; in ki se tako po ovinku in brez realnega tveganja dokoplje do občutka večvrednosti. Češ, kdaj bodo, ti sinovi teme in laži, spregledali Resnico, kdaj jih bo osvetlila Božja Milost, kdaj bodo prepoznali svojo grešnost in podobno.⁶

Nietzsche skuša pokazati, da za takšno držo tičita »dve fiziološki realiteti«: *prvič*, ekstremna sposobnost »za trpljenje in občutljivost, ki vsakršno nasprotovanje, zahtevo po nasprotovanju že občuti kot neznosno *neugodje* (se pravi kot škodljivo, kot nepriporočljivo z vidika samoohranitvenega instinkta) in pozna blaženost (slast) edinole v tem, da se ničemur, nikomur več ne upira, niti hudemu niti zlemu«, *drugič*, »ljubezen kot edina, kot poslednja življenjska možnost«. Oboje skupaj ima Nietzsche na tej točki svojega razumetja Jezusa, namreč Jezusa kot tipa iz »psihološke tipike odrešenika«, za »sublimno razvitje hedonizma na popolnoma morbidni podlagi« (303). Njegova povzemajoča trditev se na tem mestu glasi: »Strah pred bolečino, celo pred neskončno majhno bolečino – ne more se končati z ničemer drugim kot z *religijo ljubezni* ...« Religija ljubezni oz. ljubezen sama je tu razumljena kot sredstvo preživetja, kot posebna oblika volje do življenja oz. moči.

Do premika v Nietzschejevem stališču pride v 31. sentenci. Zdaj Nietzsche poudari, da »se nam je tip odrešenika ohranil v močno izmaličeni obliki«. Kateri tip? Tip iz religije ljubezni? Ali tip iz faktičnih evangelijev? Kolikor

⁶Ta resentment, ta prikriti šovinizem se lahko pojavi in izrazi tudi na zelo visoki, sofisticirani ravni: »Domišljavim 'družboslovnim' doktorjem za vse in nič, ki v medijih razkladajo, kaj se sme in kaj ne, ne da bi slutili (ali kdaj bodo?), da so v svoji razsvetljenosti le zabiti ministranti neke kolektivne neuroze?« (Gorazd Kocijančič: *O zmuzljivosti blasfemije*, Delo, Ljubljana 23. marca 1998.)

ti sami ne propagirajo religije ljubezni? In na čem sploh je poudarek, na religiji ali ljubezni?

Za odgovor se ni lahko odločiti. Razlagalni stavki, ki sledijo, nam pomagajo le deloma. Domnevno oz. prepoznano izmaličenost Jezusovega lika kot odrešeniškega tipa pojasnjujejo takole: »Ta čudni in bolesten svet, v katerega nas vpeljejo evangeliji – svet kakor iz kakega ruskega romana, v katerem se je kot na sestanek zbral izmeček družbe, živčni bolniki in 'otročji' idiotje – je glede na vse okoliščine moral ta tip napraviti za *bolj grobega*: zlasti prvi učenci so to v simbolih in v nedojemljivostih plavajočo bit morali prevesti najprej v lastno surovost, da bi sploh kaj razumeli o vsem tem – zanje je ta tip postal nekaj *navzočega* šele prek transformiranja v bolj znane forme ... Prerok, mesija, prihodnostni sodnik, učitelj morale, čudodelec, Janez Krstnik – vse to so bile priložnosti za zgrešitev tega tipa ...« Ne samo priložnosti, evangeliji ga prikazujejo prav kot preroka, mesijo itn. Torej so zgrešili pravi, resnični tip Jezusa. Niso se mogli sprijazniti z idiotom.

162 A čemu potem Nietzsche trdi, da nas ravno evangeliji zapeljujejo z Jezusom kot idiotom in nas vpeljujejo v svet, kakršen je svet romana *Idiot*? Obenem pa potoži, kako škoda je, da »v bližini tega najbolj zanimivega dekadenta ni živel Dostojevski« (304), ki bi zmoget »docela občutiti takšno zmes sublimnega, bolezenskega in otročjega«, kakršna je pričujoča v Jezusu? Je tedaj podoba Jezusa, kakršno nam podajajo evangeliji, res izmaličena in zgrešena ali pa samo premalo razčlenjena in izrazita? Če pa v evangelijih sploh ni podobe Jezusa kot idiota, od kod tedaj Nietzsche sploh ve za to podobo? In zakaj mu je navsezadnje, kljub zavračanju, Jezus kot idiot, kot zmes sublimnega, bolezenskega in otročjega, vseeno bliže od Jezusa kot preroka, mesije, učitelja morale, sodnika?

V Jezusu kot idiotu Nietzsche prepozna »Budo na neindijskih tleh«, se pravi, evropskega Budo, podoba mesije pa se mu v hipu izostri v karikaturu, v podobo »napadalnega fanatika«, smrtnega sovražnika teologov in klerikov. Tokrat pod vplivom branja Renana, njegove knjige *Vie de Jésus* (Paris 1883), Jezusovo življenje. Renan nastopi kot Antidostojevski. Iz tega kontradiktornega nasprotstva pa Nietzsche nato po vzvratni poti razbere proti-

slovnost evangelijev. Protislovnost, ki naj bi bila proizvod krščanskih sektašev, ki so apologijo samih sebe razvijali prek opravičevanja z učiteljem, se pravi, z maličenjem resničnega, »budističnega« Jezusa: »Ko je za prvotno občestvo postal pravičniški, prepirljivi, jezljivi, zlobno sitni teolog nuja, zoper teologe, si je po svoji potrebi ustvarilo svojega 'Boga': kakor mu je brez pomisleka položilo v usta tudi tiste povsem neevangeljske pojme, kot so 'ponovni prihod', 'poslednja sodba', vse vrste časovnega pričakovanja in obljub, ki bi se jim zdaj ne moglo več odpovedati.« To se je torej zgodilo že znotraj prvotnega krščanstva. S tega vidika kakega prvotnega, izvirnega Kristusa ni. Že ta je izmaličen, popačen. Tako zaradi potreb avtoapologije apostolov kot zaradi potreb apologije krščanstva pred teologi, kakršni so bili farizeji: na čelu s Pavlom, dokler je bil še Savel, preganjalec kristjanov.

A s katerega položaja, v kateri perspektivi se Nietzscheju na obzorju njegovega pogleda pokaže neevangeljskost evangelijev? Kateri so evangeljski pojmi? Evangeljski v katerem pomenu? V pomenu »budističnega« oziroma sublimnega Jezusa, Jezusa idiota, Jezusa kot ideala Aljoše ali pa v pomenu Nietzschejevega veselega oznanila, drugače rečeno, evangelija po Nietzscheju? Vsekakor nimamo opravka z enim, temveč s tremi, če ne celo s štirimi pojmi evangeljskosti: 1. z evangeljskostjo faktičnih evangelijev, 2. z evangeljskostjo evangelijev na njihovi sublimni, (budistični, idiotski) ravni, 3. z evangeljskostjo Nietzschejevega veselega oznanila in (morda) 4. s še ne identificirano evangeljskostjo.

Iz 32. sentence izhaja, da se 2. in 4. točka prekrivata: »Kajti 'veselo oznanilo' pomeni prav to, da ni nikakršnega nasprotja več; nebeško kraljestvo pripada *otrokom*; vera, ki tu prihaja do izraza, ni nikakršna militantna vera, – je tu, od začetka je tu, hkrati je v duhovno sestopajočem otroštvu.« (305) Takšna vera, navaja Nietzsche, se ne jezi, ne kritizira, se ne upira in se ne dokazuje, niti s čudeži niti s plačilom ali obljubami: »sama je vsak trenutek lastni čudež, lastno plačilo, lastni dokaz«, lastno »kraljestvo božje«. Tudi formulira se ne. Izključuje formule. Ta vera evangelijev kot sestavine novozaveznega teksta ne potrebuje. Evangeliji kot besedila niso bili predvideni. Kar v njih piše in kakor piše, zato po Nietzscheju ni nič drugega kot semiotika, znakovna govorica, odvisna od kulturnega okolja. Nobena beseda ni

dobesedna, vsaka je prisposodba; pomeni nekaj drugega, kot je njen neposredni, »realni« ali »konkretni« pomen. Zato bi v drugih kulturnih okoljih ne imeli opravka s temi, v faktičnih evangelijih nahajanimi prisposodobami, temveč z drugimi, na primer s prisposodobami, ustrežajočimi Indijcem ali Kitajcem.

Namesto o sovraštvu do realnosti govori Nietzsche zdaj o anti-realističnosti. Jezusu pa pravi, »z nekoliko tolerance« v izražanju, »svobodni duh«. Nič mu ni za kaj trdnega: »beseda *ubija, ubija* vse, kar je trdno«. Ni formul, ni dogem, ni zakonov, torej tudi vere v pomenu religije ne. Njegove besede so »življenje« ali »resnica« ali »luč«, besede, ki se nanašajo na tisto najnotrajnejše: »vse drugo, celotna realnost, celotna narava, sam jezik, ima zanj le vrednost znaka, prisposodbe« (306). Reči so torej obrnjene: po Jezusu ni beseda znak oz. označevalec stvari, marveč je stvar označevalec oz. znak besede, njenega pomena. Simbolno je pred imaginarnim, imaginarno pa pred realnim. A ne v tem pomenu, da bi bilo imaginarno fantazmagorično, narobe, realnost je, kolikor nima vrednosti prisposodbe, zgolj in samo fantazma.

164

Od tod naprej se začne Nietzsche nekako istovetiti z Jezusom, spušča se vse globlje vanj. Na tem mestu, nadaljuje, se nikakor ne smemo zmotiti in se pustiti »zapeljati krščanskemu« (v tej sintagmi beseda »krščanstvo« nima istega pomena kot v pravkar navedeni sintagmi »izvorno krščanstvo«), se pravi, »cerkvenemu predsodku«. Jezusova simbolika, ki je »simbolika par excellence«, je zunaj vsakršne cerkvenosti, zunaj vsakega krščanstva kot ustanove ali organizacije, zunaj vsakršnih kulturnih pojmov, skratka, »zunaj vsakršne religije«. Obenem pa tudi zunaj vsakršne umetnosti in vsakršne znanosti, zunaj vsakršnega svetnega izkustva sploh, zunaj politične in zunaj civilne družbe, zunaj države in kulture. Knjig ne pozna; njegova vednost ni nič drugega kot »čista nevednost« glede tega, da kaj takega sploh obstaja. Ne pozna ne boja ne dela. Ker ne čuti potrebe po dokazih ali potrjevanju samega sebe z razlogi, sta zanj tudi odklanjanje in zanikanje, recimo drugih nauk in sodb, nekaj povsem nemogočega. »Kjer nanje zadene, se z najglobljim sočutjem žalosti zaradi njihove 'slepote' – kajti sam vidi 'luč' – a protiugovorov nima ...« Za Jezusa so »dokazi«, Jezusovi »dokazi« njegove

»vere« ali »resnice« notranja »luč«, notranji občutek slasti in samopotrjevanja. Jezusove »dogme« so dogme, ki so dogmatičnejše od dogmatizma. Niso izrazi potrebe po zaščiti, marveč čisti »dokazi silnosti«, dokaz iz moči kot take.

V 33. sentenci se Nietzschejeva naklonjenost do Jezusa stopnjuje, prerašča v zanos. Jezus ne pozna pojma krivde in kazni, greha in plačila. Torej je odstranjeno »vsakršno distančno razmerje med bogom in človekom – *prav to je 'veselo oznanilo'* ...« (307). Pot do Boga ni v »pokori«, ni v »molitvi za odpuščanje: »do Boga vodi *edinole evangeljska praksa*«, še več, prav ona je »Bog«. Bog kot Bog, kot realnost je le prispodoba »Boga« kot delovanja na evangeljski, se pravi, Jezusov način. Kaj spada v to delovanje, v to povsem drugačno delovanje, povsem novo, evangeljsko prakso? V delovanje, v katerem in po katerem se čutimo »božji«, »blaženi«, v vsakem trenutku »božji otroci«? Nietzsche našteje naslednje gradnike dejavnosti, ki nas dela blažene:

da se tistemu, ki je hudoben, ne upiramo niti z besedo niti v srcu;
da ne delamo razlik med tujci in domačimi (svojimi, bližnjimi);
da se na nikogar ne jezimo in nikogar ne žalimo;
da nikogar ne pošiljamo na sodišče in
da se, če smo moški, tudi od žene, ki nam ni zvesta, ne ločimo.

Če delujemo tako, blaženost ni več nekje v prihodnosti, ni več obljuba, marveč je dejstvo: »blaženost je *edina* realnost – ostalo so znamenja, da bi pripovedovali o njej«. Tako je, čez nekaj desetletij, pisal samo še Kafka. Preselili smo se v nov, drug in drugačen svet. Svet, v katerem realnost ni realnost, pač pa je realnost tisto, kar se je poprej, v prejšnjem svetu kazalo kot anti-realnost. Kot tista anti-realnost, s katero je Nietzsche še ravnokar označeval kristjane. Jezusa samega pa je imel za anti-realista kot takega.

Zdaj pa so kristjani, kristjani v svojem izvornem pomenu, za Nietzscheja edini realisti; ljudje, ki se, namreč po svojem delovanju, po svojem sledenju Jezusu, ne »veri«, raz-ločujejo od vseh drugih. Ne da bi hoteli, s svojo evangeljsko dejavnostjo, s svojo dejavno ljubeznijo zanikajo, če so res to, kar naj bi po »veselem oznanilu« bili, celotni (židovski) cerkveni nauk,

vsakršen katekizem in vsakršno katehezo. To, ali smo ali nismo kristjani, Jezusovi nasledniki in pričevalci, ni odvisno od naše *vero-izpovedi*, marveč od tega, *kako živimo*; od tega, ali smo zmožni ali ne dejavne ljubezni, ljubezni za nič. Nietzsche govori o globokem instinktu, »kako bi morali živeti«, da bi se čutili »na nebu«. Da bi se čutili »večne«, živeče v »nebeškem kraljestvu«, popolne.

»Nebeško kraljestvo«, poudari Nietzsche v 34. sentenci, je »stanje srca«; ni nekaj, kar je »nad zemljo« ali kar naj bi prišlo »po smrti«, ni nekaj, kar bi pričakovali, nima nikakršnega včeraj in nikakršnega pojutrišnjem, tudi zadeva »tisočih let« ni: »je izkustvo v nekem srcu; je povsod tu, ni nikjer tu ...« (309). Jezus za Nietzscheja zdaj ni niti »sveti anarhist« niti »najbolj zanimivi dekadent«, marveč »veliki simbolist«. Simbolist zaradi tega, ker je »sprejemal za realnost samo *notranjo* realnost«, realnost srca. Vso zunanjo realnost, vse naravno, prostorsko, časovno, zgodovinsko pa je razumel le kot sredstvo prispodob, kot znamenje. Kot nekaj, kar je samo na sebi brez realnosti. Jezus je veliki simbolist, ker in kolikor je po njem vse bivajoče simbol njegove lastne biti. Simbol kot odlikovano znamenje: prispodoba. Ne prispodoba kot metafora, marveč kot sym-bolos v dobesednem pomenu. Svet je to, kar je, zgolj in samo kot drugi, meni manjkajoči ali dopolnjujoči del celote. V tej celoti sem, gledano od zunaj, le delček, gledano od znotraj, iz mene samega, pa tako rekoč vse.

166

Jezus, o katerem je doslej govoril Nietzsche, je sicer psihološki tip, individualizacija nečesa občega, a hkrati je tudi realna, konkretna zgodovinska oseba. Oseba, ki ima povsem določen, se pravi, simboličen odnos do realnosti. To je Jezus kot veliki simbolist, kot simbolist, ki mu Nietzsche pravi tudi »tipični simbolist«. Nietzschejeva formulacija, pred katero se bomo znašli zdajle, pa transformira v simbol Jezusa samega: »Sin človekov«, pravi, »ni konkretna oseba, ki bi spadala v zgodovino, nekaj posamičnega, enkratnega, marveč je to 'večno' dejstvo, psihološki simbol, odrešen pojma časa« (308). Odslej je pred nami torej simbol; Jezus kot tip spada v tipologijo simbolov, ki pa je Nietzsche ne razčleni in ne razdela, tako da nam njena strukturna in morda hierarhična ureditev ni prezentna. Vsekakor pa gre za obstoj strukture kot zunajčasovnega, nadčasovnega ustroja in za

Jezusa kot element v tej strukturi. Tudi če je zgodovinska oseba, oseba s svojo genezo, rojstvom in tako naprej, se kot takšna lahko »pojavi« zgolj in samo v okviru že dane strukture, danega sestava tipov. Tipov kot simbolov. Simbolov česa?

To, kar velja za Jezusa samega, drži po Nietzscheju tudi za njegovega Boga. »Nič ni bolj daleč od krščanstva, kot so *cerkvene grobosti* o Bogu kot *Osebi*, o 'kraljestvu božjem', ki *pride*, o 'nebeškem kraljestvu' *onstran*, o 'Božjem Sinu', 'drugi osebi *Svete Trojice*. Vse to je – oproščam se zaradi izraza – udarec v oko, oh in v kakšno oko! evangelija; svetovno zgodovinski cinizem v zasramovanju simbola ...« Cerkveno krščanstvo je torej cinično in blasfemično. Blasfemija je imeti Jezusa kot simbol za nekaj realnega, v zunanjo, konkretno realnost spadajočega. Isto velja za njegovega Boga. »Sin človekov« kot simbol, ne kot konkretno zgodovinska oseba, in Božji Sin se izključujeta, saj Bog in Sin iz sintagme »Božji Sin« predpostavljata realni osebi, osebi iz realne »Svete Trojice«. Kaj pomeni vse to? Nič drugega, kakor da je Jezus kot konkretna zgodovinska oseba, katere realni obstoj ni postavljen pod vprašaj, prispodoba: človeški sin »sina človeškega« kot takega. Jezus je konkretna upodobitev simbolične realnosti »sina človekovega« kot tipa.

167

S tega vidika sta tudi naziva »oče« in »sin« simbola. Beseda »sin« pomeni ali izraža, se pravi, simbolizira »vstop v občutje popolnega poveličanja vseh stvari (blaženost)«, beseda »oče« pa »to občutje samo, občutje večnosti in popolnosti«. Blaženost kot občutje večnosti in popolnosti je »večno« stanje srca, izvirajoče iz ljubezni za nič kot dejavne ljubezni, ki ne terja povračila. Občutje, ki nas prevzame vselej (prav v tem je njegova »večnost«), kadar živimo pod obnebjem te ljubezni. Kadar sledimo svojemu »globokemu instinktu, kako bi morali živeti«, da bi bili popolnoma srečni, blaženi. Da bi bilo naše življenje čisti užitek, slast vseh slasti.

Na obzorju življenja iz ljubezni za nič, blaženega življenja, tudi smrt, kakor prikazuje Nietzsche v 35. sentenci, zasije na nov, drugačen način. Jezus, ta »veseli oznanjevalec« (s to oznako se Nietzsche že kar poistoveti z Jezusom, vzvratno gledano, Jezusa poistoveti s seboj) »je umrl, kakor je živel, kakor

je učil – ne da bi 'odrešil ljudi', marveč da bi pokazal, kako se živi« (309). Realnost in simbolnost sta spet spremešani, pa tudi življenje in učenje. Kakor da bi simbol lahko realno deloval in učil. Pomembna novost pa je v zdajšnjem Nietzschejevem zagotovitvi: kakršno življenje, takšna smrt. O izhodiščni trditvi, da je bil Jezus kot »sveti anarhist« sam kriv svoje smrti, ni več sledi.

V tem je tudi razlog, zakaj je bilo treba pri pojmih evangeljskosti razlikovati med evangeljskostjo evangelijev v njihovi sublimni (budistični, idiotski) ravni in še ne identificirano evangeljskostjo. Vsebinske razlike med njima ni, je pa razvojno formalna. Sublimno je skozi ta razvoj postalo simbolno. Jezus ni mogel biti kriv, ker je kot simbol tako rekoč moral delovati tako, kakor je. Tako življenje kot njegova smrt tega »tipičnega simbolista« sta simbolna, vzvratno gledano, tipizirana. Paradoks pa je v tem, da si Jezus kot »veliki simbolist« svoje simbolno, svoje tipično življenje in tipično smrt sam določi, se zanju odloči sam. Izbere, kar je s simboličnega ali tipološkega vidika že vnaprej zbrano in izbrano.

168

Jezus ni kriv svoje smrti, kljub temu pa jo je izzval. »Ni se upiral, ni zahteval svoje pravice, ni storil niti koraka, da bi odvrnil od sebe najhujše, še več, izzval ga je ... In molil, trpel, ljubil je s tistimi, v tistih, ki so mu storili hudo ...« Nietzsche se čedalje bolj prepruša Jezusu. Le nekaj stavkov nazaj je še trdil, da Jezus za občevanje z Bogom ni potreboval molitve, zdaj pa govori prav o njej. Ni že njegovo obnašanje kot tako, istovetno z njegovim »Bogom«, njegova molitev? Vključno z obnašanjem na križu? In kaj pomeni zaporedje: moliti, trpeti, ljubiti?

Nietzsche citira besede razbojnika na križu, desno od Jezusa: »To je bil zares božji človek, 'otrok Božji' ...« In nato Jezusov odgovor oz. nagovor: »Če tako čutiš, si v rajju, si tudi ti otrok Božji ...« Ta odgovor, te Jezusove besede⁷ vsebujejo po Nietzscheju »ves evangelij«, se pravi veselo oznanilo

⁷ Nietzsche tu citira napačni kontekst; besede, ki jih navaja so v resnici stotnikove besede po smrti Jezusa in po potresu, ki da je sledil: »Ko so stotnik in ti, ki so z njim stražili Jezusa, videli potres in kar se je zgodilo, so se silno prestrašili in govorili: Resnično, ta je bil Božji Sin!« (Mt 27, 54)

kot tako in v celoti. Njegovo sporočilo je: »*Ne se braniti, ne – se jeziti, ne kriviti ... Se seveda tudi zlemu ne upirati – ga ljubiti ...*« Toda če je že to ves evangelij, ali tedaj Nietzsche svojega, lastnega veselega oznanila sploh nima?

Videli smo, da imamo po Nietzscheju z malce rezerve, z nekoliko tolerance, kakor pravi in zaradi česar oznako postavi v narekovaja, Jezusa lahko za »svobodnega duha«; zdaj, v 36. sentenci, pa o sebi, s čimer to oznako deloma že tudi razloži, pravi: »Šele mi, *svobodni duhovi*, razpolagamo s predpostavko, da razumemo to, kar je bilo nerazumljeno devetnajst stoletij – poštenost, ki je postala instinkt in strast ter je 'sveti laži' napovedala hujši boj kot katerikoli drugi laži ...« (310) Sveta laž je cerkvena laž, laž pavlovskega krščanstva kot antikrščanstva. Jezus je razumljen vzvratno, z gledišča svobodnih duhov, pravzaprav s stališča enega samega svobodnega duha, edinega Svobodnega Duha, saj gre za slovnično obliko samovikanja.

Jezus kot »svobodni duh« je Svobodni Duh, je Nietzsche pred Nietzschejem. Je resnica v dveh pomenih: kot veliki simbol in kot strastna poštenost. V svoji poštenosti, resnico-ljubnosti Jezus ne samo odkriva resnico, ampak tudi je resnica in je simbol, veliki simbol prav kot ta resnica. Je torej Resnica, ki govori. Zenit, pod katerim se veronauk cerkvenega krščanstva razkrije kot antievangelij, kot skrajno nasprotstvo veselega oznanila. S tega vidika se Nietzscheju svetovnozgodovinski cinizem cerkvenega krščanstva pokaže kot svetovnozgodovinska ironija: »Da je človeštvo na kolenih pred nasprotjem tega, kar so bili izvir, smisel, *pravičnost evangelija*, da v pojmu 'Cerkev' časti kot sveto ravno to, kar je 'veseli oznanjevalec' občutil kot nekaj *pod in za seboj* – težko bi našli še kako višjo obliko *svetovnozgodovinske ironije* – –« Ni bil Jezus »le grand maître en ironie«, kakor je napačno menil Renan, tudi Cerkev ni velika mojstrica ironije, narobe, zadrti dogmatik je, pač pa je ironija v tem, da je ravno krščanstvo največje anti-krščanstvo. Da obstoječe krščanstvo Jezusa in njegovega »Boga«, se pravi njegov način življenja ali obnašanja, ne povečuje, temveč ga skruni. Z vidika Jezusa in njegove ljubezni za nič je krščanska ctika svetohlinska in zato skruniteljska.

Tudi zaradi tega, ker ta etika nima ontološke podlage. V 39. sentenci, v kateri povzema vsebino »prave zgodovine krščanstva«, ki smo ji sledili, Nietzsche Jezusov način življenja strne v naslednje: »Takšno življenje je mogoče še tudi danes, za *nekateri* ljudi celo nujno: pravo, izvorno krščanstvo je mogoče v vseh časih ... *Ne vera*, marveč delovanje, predvsem pa *nedelanje*-mnogočesa, neka drugačna *bit* ...« (313) *Ein anderes Sein*, neka drugačna bit je Jezusovo življenje, delovanje ali obnašanje. Čeprav Nietzsche govori o psihologiji odrešenika, zato te psihologije ne smemo jemati v običajnem, »psihološkem« pomenu. Kajti gre za psihologijo, ki je zavzela mesto, ki ga je znotraj metafizike kot onto-teo-logije imela teologija; v celoti vzeto gre torej za onto-psiho-logijo. Za onto-psiho-logijo kot radikalizacijo onto-antropo-logije, novoveške onto-teo-logije.

170

Nietzsche se glede na metafizično trojico um – duša – telo sklicuje sicer na telo, toda telo razume iz duše. Ne iz duše v krščanskem pomenu, iz duše kot nečesa ne-telesnega, marveč v tistem grškem pomenu, po katerem je duša bivanjska bitnost življenja, s tem pa tudi telesa. Sestavni, za Nietzscheja bistveni in glavni del duše je volja. Najbolj razvita duša je zato čista volja, hotenje kot tako, se pravi, volja do moči. Kajti nekaj hoteti pomeni hoteti nekaj, hoteti zavladati nad njim; ga imeti v svoji moči in imeti oblast nad njim. Tega je najbolj zmožna, sposobna, v najvišji meri umna, se pravi, človeška volja. Po svoji umni volji je človek gospodar vsega; načeloma, na ravni bistva se mu ne more ničesar upreti. Vse, bivajoče v celoti obvladuje s svojo voljo, to pa pomeni, da je volja kot človekovo bistvo, kot bivajočost bivajočega, ki se imenuje človek, posredno, namreč ravno po človeku, tudi bivajočost vsega drugega bivajočega, človek pa po volji (svoji duši) ni samo v položaju bivajočega kot takega, ampak tudi v vlogi vrhovnega bivajočega. Vse bivajoče, ves svet je, tu Nietzsche sledi Schopenhauerju, človekova volja in predstava. Svet sam na sebi ni nič, drugače rečeno, stvari na sebi ni; svet je to, kar je, po človeku in za človeka. Dokler ga človek ne osvetli in uredi s svojimi predstavami, dokler si ga ne pred-stavi in ne pred-stavlja kot nekaj urejenega, kot kozmos, ni nič drugega kot kaos. In takšen kaos je sam v sebi, v svoji duši tudi človek; vse dokler se, sledeč svoji volji do življenja, tj. do moči, ne izoblikuje v subjekt samega sebe, obenem pa tudi vsega drugega. Od Descartesa naprej je z vidika in stališča subjekta vse drugo

objekt človekovega predstavljanja in delovanja. Objekt je navsezadnje le drugo ime za tisto, kar si človek kot subjekt s svojo pred-stavo pred-stavlja: postavlja predse.

Prav zato ima Nietzschejeva psiho-logija, veda o človekovi bitnosti vselej že tudi pomen onto-logije, vede o biti vsega bivajočega. Ko Nietzsche govori o tipu človeka, govori o izbranem človekovem odnosu do sveta; in ko navaja, da gre pri Jezusu za neko drugačno bit, ne pa samo za nauk, nima v mislih samo bit tega tipičnega človeka, ampak tudi bit vsega drugega bivajočega. Gre mu za bit bivajočega kot takega in v celoti. Kakršen je človek, takšno je njegovo razmerje do sveta in takšen je v vzratnem pogledu svet sam. Če sem v ljubeznivem razmerju do sveta, se mi kot ljubezniv kaže tudi svet. Če pa svet sovražim, se mi bo zdel sovražen tudi svet. Bom imel svet, vse okoli sebe za nekaj sovražnega. Za nekaj, kar mi streže po življenju in s čemer se moram zato spopadati in boriti. Kolikor sem intelektualec, na primer s polemiko; in seveda z apologijo samega sebe in svojih.

Jezus ni tak borec, ni ne polemik ne apologet. Kako da se tedaj Nietzsche, sicer z vsem srcem predan polemičnosti, nenadoma spremeni v apologeta Jezusa oz. Kristusa? Se na neki ravni celo enači z Jezusom?

171

3. Jezus in Pavel: Križani

Ker je na ravni biti, na onto-psiho-loški ravni Jezusovo etiko zmožen po lastnem prepričanju razumeti samo on sam, ker samo on sam ve, kaj se pravi biti in živeti na povsem drug, Kristusov način, se ima Nietzsche na tej ravni za edinega pravega kristjana, za kristjana v izvorno izvornem pomenu,⁸ se pravi, za ponovitev in obnovitev Jezusa kot veselega oznanjevalca, kot glasnika veselja do življenja. Ne življenja onstran, po smrti, marveč življenja zdaj in tu, v dejavni ljubezni za nič. V tej neaktivistični in nepolemični

⁸ »Biti kristjan, reducirati krščanstvo zgolj na imeti-za-resnično, na golo fenomenalnost zavesti, pomeni negirati krščanstvo. *Dejansko sploh ni kristjanov.* 'Kristjan', to kar se že dva tisoč let imenuje kristjan, je zgolj psihološki samo-nesporazum.« (Friedrich Nietzsche: *Antikrist*, prav tam, str. 313.)

dejavnosti, ki pa je kljub temu, natančneje, prav zaradi te svoje lastnosti učinkovitejša od vsakršnega aktivističnega učinkovanja. Čeprav dejavna ljubezen za nič ni akcija, sploh pa ne re-akcija, ni trpeča trpnost, trpeča do nestrpnosti, temveč je strpna in spravna: odpuščajoče dopuščajoča. Vzne-mirjljiva le v odklanjanju vsakršne agresivnosti, tudi agresivnosti, surovosti nad samim seboj. In na tej točki se Nietzsche sooči z evangelisti, predvsem pa s Pavlom. Njegov glavni očitek je očitek glede žrtvovanja; »zgodovina krščanstva – in sicer od smrti na križu naprej – je zgodovina postopnega vse surovejšega ponarejanja *izvirnega* simbolizma« (310), se pravi, Jezusa kot simbola drugačne biti; predvsem zaradi tega, ker je bila ta smrt zelo hitro razumljena in razložena kot žrtev in žrtvovanje. Kot surovo, do brezumnosti sprevrnjeno žrtvovanje Jezusa, ki naj bi ga, prav kot svojega sina, Bog žrtvoval samemu sebi: v lastno zadostitev in zadoščenje:

»Bog je dal svojega Sina za odkupitev grehov, kot *žrtev*. Kako je bilo na-enkrat konec evangelija! *Odkupninsko žrtvovanje* in to v njegovi divjaški, najbolj barbarski obliki, žrtvovanje *nedolžnega* zaradi grehov krivih! Kakšno grozljivo poganstvo! – Saj je Jezus vendarle odpravil sam pojem 'krivde', – zavrnil je vsakršen prepad med bogom in človekom, *živel* je to enotnost boga in človeka kot *svoje* 'veselo oznanilo' ... In ne kot privilegij! – Odslej so v tip odrešenika polagoma pronicali: nauk o sodbi in ponovnem prihodu, nauk o smrti kot žrtveni smrti, nauk o *vstajenju*, s čimer je bila – na ljubo stanja *po* smrti – eskamotirana vsa in edina realnost evangelija, celoten pojem 'blaženosti' ... Pavel je to dojetje, to *vulgarno* dojetje logiziral s tisto rabinovsko aroganco, ki ga je opredeljevala v vsem: 'če Kristus ni vstal od mrtvih, je naša vera prazna«: – In naenkrat je postal evangelij od vsch neizpolnivih najbolj prezira vredna obljava, *nesramni* nauk o osebni nesmrtnosti ... Pavel jo je razglašal celo kot *nagrado*! ...« (41)

Poganstvo in barbarstvo. Toda logizirano, sofistificirano. A v obliki popolnega prazno-verja, katerega priznanje se zareče Pavlu. Vera je prazna, če Kristus ni vstal od mrtvih. Njegov način življenja, njegova drugačna bit, dejavna ljubezen za nič, vse to je prazno, brez pomena, če ne pomeni nekaj drugega. Če ne pošilja čez sebe. Sama Jezusova smrt je brez pomena, je prazna, če ne pomeni prehoda v nesmrtnost. Se pravi, zadošča, da posu-

mimo v možnost nesmrtnosti, osebnega večnega življenja po smrti in že je mrtva tudi Jezusova misel. Jezus je ponovno ubit, tokrat tudi kot simbol. Ne samo Bog, zdaj je mrtev tudi Jezus, tisti, ki je živel enotnost boga in človeka. Ubita je prav ta enotnost, ubit je evangelij kot veselo oznanilo, da je človek sam zmožen živeti svoje življenje: srečno in brez nadzorujočega Pogleda od zgoraj.

Nietzschejeva obsodba Pavla je zato skrajno ostra: »Pavel je utelešenje 'veselemu oznanilu' povsem nasprotnega tipa, genija v sovraštvu, v viziji sovraštva, v neizprosnih logiki sovraštva. Kaj vse je ta dysangelist žrtvoval sovraštvu! Predvsem odrešenika: pribil ga je na *svoj* križ. Življenje, vzor, nauk, smrt, smisel in upravičenost evangelija – ničesar več ni bilo, ko je ta ponarejevalec dojel, da je edino sovraštvo tisto, kar potrebuje. *Ne* realnost, *ne* historična resnica! ...« (42) Medtem ko so Judje pred Pavlom s pomočjo Rimljanov Jezusa pribili na križ realno, ga Pavel pribije simbolno; tudi simbolno. Na križ pribije Jezusa kot simbol. Ubije evangelij, veselo oznanilo o možnosti srečnega življenja zdaj in tu. Umori Jezusov način življenja in iz tega življenja izvira nauk. Onemogoči, namreč kristjanom, ki so sledili njemu, ne pa Kristusu, vselej možno drugačno bit: bivanje pod obnebjem ljubezni, ne pa sovraštva. Sovraštva, se pravi, obtoževanja in maščevanja, sojenja in kaznovanja in tako naprej. Hujših očitkov, bolj ostrih obtožb ni mogoče sestaviti. Pokristovsko, Pavlovo krščanstvo ni krščanstvo, temveč barbarsko poganstvo. Je antikrščansko na ključni točki, na točki življenja in smrti.

Tisti, ki so šli za Pavlom, to pa so naredile vse krščanske cerkve, torej niso šli za Kristusom, marveč za Antikristom. Ne učijo evangelija, marveč dysangelij. Širijo, čeprav logizirano in sofistificirano, celo z navidezno ljubeznijo zamaskirano, sovraštvo. Namesto resnicoljubnosti in poštenosti se širi hipokrizija, se bohota hinavstvo, se plodi dvoličnost. Pa vendar, vztraja Nietzsche, je možno biti drugače; obstaja drugačno bivanje, življenje ljubezni za nič, brez pričakovanja nagrade, brez njenega terjanja, ne na tem ne na onem svetu. To življenje, to bivanje je možno že danes, zdaj in tukaj. A stvari so se razvijale drugače, v nasprotno smer: »Usoda krščanstva je povezana z nujnostjo, da je morala njegova vera sama postati prav tako bolna,

nizkotna in vulgarna, kot so bile bolne, nizkotne in vulgarne potrebe, ki naj bi jih zadovoljilo. Končno se je, kot Cerkev, to *bolno barbartsvo* samo sumiralo v moč – cerkev, ta oblika smrtnega sovraštva do vsakršne poštenosti, do vsakršne *visokosti* duše, do vsakršne vzgoje duha, do vsake odkritosrčne in dobrotljive človeškosti.– Krščanske – *odlične* vrednote: šele mi, *osvobojeni* duhovi, smo znova vzpostavili to doslej najvišje nasprotstvo vrednot! –« (311) Odlične vrednote so Nietzschejeve vrednote, njihovo nasprotstvo so krščanske vrednote, vrednote Pavlovega krščanstva.

A katere so Nietzschejeve, se pravi, odlične, odlikovane, grško rečeno, aristokratske vrednote? Elitne vrednote za elito? Ob njih se srečamo ne samo z dvoumnostjo, ampak tudi z dvoznačnostjo. Ali te vrednote izhajajo iz Kristusovega evangelija, iz njegove drugačne biti, iz dejavne ljubezni za nič? Vsekakor so to vrednote, ki so povsem nasprotnega tipa od tistih, ki jih je zasnoval in širil Pavel, ta – po Nietzscheju – prvi in največji antikrist. Toda ali so te drugačne, Pavlovim antikrščanskim vrednotam nasprotno vrednote, vrednote, ki pomenijo prevrednotenje krščanskih vrednot v Pavlovem pomenu, zares Kristusove vrednote, vrednote tega prvega in edinega, obenem pa popolnega kristjana?

174

Ne. Nietzsche mimogrede, brez opozorila preide, preskoči od dejavne ljubezni za nič k volji do moči in k vrednotam, ki jih ta postavlja in zahteva. Potem ko se je že zenačil s Kristusom, se zdaj odvrne od njega in se obrne k Dionizu. Ta korak naredi tako rekoč nezavedno. To pa ne pomeni, da se ne zaveda razlike med Kristusom in Dionizem. Zelo dobro se je zaveda, saj svoj tekst *Ecce homo*, ki ga je napisal takoj za *Antikristom* (30. sept. 1888), v dveh tednih (15. okt. 1888) sklene z vzklikom: »– Ste me razumeli? – *Dioniz proti Križanemu ...*« (Zakaj sem usoda 9) Ali ni Nietzsche pravkar, namreč s pozicije Jezusa, Kristusa, za svojega glavnega, ekstremnega nasprotnika razglasil Pavla? Zdaj pa je, s pozicije Dioniza, postal to Križani? Kaj pomeni ta menjava pozicij? Je sploh upravičena? Ali morda Jezus kot pravi in edini evangelist ter Križani nista ena in ista oseba? In kaj je tedaj s Kristusom, z Jezusom kot Odrešenikom? In seveda z Nietzschejem samim?

Očitno je Nietzsche zašel v nevzdržno, brezizhodno situacijo. Po srcu je na

Jezusovi strani, želi biti veseli oznanjevalec, glasnik dejavne ljubezni za nič. Po umski presoji, ki mu sporoča, da življenje ni nič drugega kot volja do moči, kot boj za preživetje, pa se ima za Dionizovega učenca in pričevalca. A biti oboje, čeprav tako Jezus kot Dioniz izhajata iz živetega življenja, ni mogoče. To se izključuje. Tipično Jezusovo življenje je povsem drugačno od tipično Dionizovega, njuna načina biti se ne le razlikujeta, ampak sta si tudi nasprotna. Jezusa in Dioniza ni mogoče spremešati. V tej nemogoči situaciji se Nietzsche odloči za Dioniza. Toda ali se res? Ali se mu ni zmešalo prav zaradi tega, ker je spoznal, da ne more biti oboje hkrati? Da se mora odreči bodisi Križanemu bodisi Dionizu?

Ta stiska, ta razcep se kaže tudi v tem, da Nietzsche Pavla oz. Pavlovo krščanstvo z vidika Dioniza, volje do moči, vidi in kritizira drugače kot pa z vidika Jezusa, ljubezni za nič. Zaznamo pa lahko še komaj zaznavni tretji vidik, tisti, ki narekuje naslednje branje Kristusovega krščanstva: »Vidimo, česa je bilo konec s smrtjo na križu: nove, povsem izvirne pobude za budi-stično mirovno gibanje, za dejansko, *ne* zgolj obljublano *srečo na zemlji*. Kajti to – o tem sem že govoril – ostaja temeljna razlika med obema dekadencijskima religijama: budizem ne obljublja, marveč daje, krščanstvo obljublja vse, a *ne daje ničesar*.« (42) Namreč Pavlovo krščanstvo. Jezusovo krščanstvo pa je s tega vidika – a katerega? – drugi budizem, gibanje, ki ne samo obljublja, ampak na svoj način tudi udejanja srečo na zemlji. To je Nietzschejev poskus sprave med Jezusom (drugim Budo) in Dionizom, poskus kompromisa, ki pa je moral neogibno spodleteti. Toliko prej, ker Nietzsche nasprotja med Jezusom in Dionizom ne razdela. Saj o Jezusu na način, ki smo mu priča v *Antikristu*, v drugih besedilih sploh ne govori. Samo tu ga zanese zanos, ki ga ima sicer potlačenega nekje globoko v sebi.

175

4. Jezusova smrt ali konec svetega kot sakralnega

Girard tako kot Nietzsche zavrne Pavlovo sakralizacijo Jezusa v Križanega oz. glorifikacijo njegovega trpljenja in njegove nasilne smrti. S prikazom Jezusove prostovoljne smrti in obsodbo vsake nasilne smrti, zlasti pa obrednega ubijanja, se pravi, arhaično-barbarske povezave med svetim in

nasiljem, nastopi po Girardu z evangeliji zgodovinski trenutek konca sakralnega kot takega in v celoti. Evangeliji namreč niso več na strani preganjalcev in ubijalcev, marveč na strani preganjanega in ubitega; na celoten lustracijski mehanizem (ritualnega, političnega) žrtvovanja gledajo z vidika žrtve in njene temeljne nedolžnosti. Na načelni ravni vrnitev v predkristusovske čase ni več mogoča, konec je »ciklične zgodovine«, drugače rečeno, večnega vračanja enakega.

Toda »historično krščanstvo«, na čelu katerega so Pavlova pisma, to sprejema in tudi Jezusovo smrt uveljavlja kot »utemeljitveni umor pravne žrtve«, ⁹ se pravi, »sveto nasilje« ¹⁰ uporablja kot svoj lastni žeton v igri moči sveta. Girard navaja naslednje mesto, »mesto kontinuitete in identitete z žrtvovanjem«, ¹¹ iz Pavlovega *Pisma Hebrejcem*:

176 »Nato pa je prišel Kristus kot véliki duhovnik dobrih stvari, ki so se zgodile. Skozi večji in popolnejši šotor, ki ni narejen z rokami, se pravi, ki ni od tega stvarstva, in je stopil v svetišče enkrat za vselej, ne s krvjo kozlov in juncev, temveč s svojo krvjo, in dosegel večno odkupljenje. Kajti če škropljenje s krvjo kozlov in volov in junečjim pepelom omadeževane posvečuje, da se jim očisti meso, koliko bolj bo kri Kristusa, ki je po večnem Duhu sam sebe brezmadežnega daroval Bogu, očistila našo vest mrtvih del, da bomo služili živemu Bogu.

Zato je srednik nove zaveze, da bi po smrti, ki jo je pretrpel za odkupitev od prestopkov v prvi zavezi, tisti, ki so poklicani, prejeli obljubljeno večno dediščino. Kjer namreč gre za oporoko, mora biti dokazana oporočnikova smrt. Oporoka je namreč veljavna po smrti, saj nima moči, dokler oporočnik živi. Zato tudi prva zaveza ni stopila v veljavo brez krvi. Ko je namreč Mojzes oznanil vsemu ljudstvu vse zapovedi, kakor so v postavi, je vzel kri juncev in kozlov z vodo, s škrlatno rdečo volno in s hizipom, pokropil knjigo in vse ljudstvo in rekel: To je *kri zaveze, ki vam jo je Bog zapovedal*. Prav

⁹ René Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, str. 326.

¹⁰ Prav tam, str. 327.

¹¹ Prav tam, str. 330.

tako je s krvjo pokropil tudi šotor in vse bogoslužno orodje. In po postavi se skoraj vse očiščuje s krvjo in brez krvi ni odpuščanja.

Že podobe nebeških reči morajo torej biti očiščene s takimi žrtvami, nebeške reči same pa z žrtvami, ki so od teh boljše. Kristus namreč ni stopil v svetišče, ki bi ga naredila roka in ni bilo le odtis resničnega, ampak v sama nebesa, da se je zdaj za nas pojavil pred Božjim obličjem, tudi ne, da bi sebe večkrat daroval, kakor véliki duhovnik hodi v svetišče vsako leto s tujo krvjo. Ko bi bilo tako, bi moral od začetka sveta večkrat trpeti. Tako pa se je razodel enkrat ob koncu vekov, da je prek svoje žrtve odpravil greh. Kakor je ljudem določeno enkrat umreti, nato pa pride sodba, tako se je tudi Kristus enkrat daroval, da je odvezel grehe mnogih.« (Heb 9, 11–28)

Girard opozarja, da smo tu zajeti v celotni mehanizem daritvenega, pravnega žrtvovanja. Da se ni nič spremenilo, kvečjemu obnovilo in poglobilo. Gre, v tem »žrtvovanjskem krščanstvu«, tako rekoč za konkurenco med Novo in Staro zavezo, med Kristusom in Mojzesom:

177

»Vsak duhovnik dan za dnem stoje opravlja bogoslužje in večkrat daruje iste žrtve, ki nikoli ne morejo odvzeti grehov. Ta pa je za grehe daroval eno samo žrtev in za vekomaj sédel na Božjo desnico. Odtlej pa čaka, da bodo njegovi sovražniki položeni k njegovim nogam za podnožje. Z eno samo daritvijo je torej za vselej naredil popolne tiste, ki so posvečeni.« (Heb 10, 11–17)

Tisto, kar je od te konkurečne rivalskosti, ki obuja mehanizem mimetične želje oziroma zavisti, še hujše in česar Girard neposredno ne obravnava, pa je logika maščevalne kaznovanosti, ki izhaja iz prikazanega – tako rekoč dobesedno – potlačeneга sovraštva:

»Če kdo Mojzesovo postavo zavrže, *ga po pričevanju dveh ali treh prič brez usmiljenja doleti smrt*. Kaj mislite, koliko hujšo kazen bo zaslužil šele tisti, ki potepta Božjega Sina, tisti, ki ima za navadno tisto kri zaveze, s katero je bil posvečen, tisti, ki zasramuje Duha milosti? Saj vendar vemo, kdo je rekel:

Moje je maščevanje, jaz bom povrnil,

in spet:

Gospod bo sodil svoje ljudstvo.

Strašno je pasti v roke živega Boga.« (Heb 10, 28–31)

Spet smo pri talijonskem načelu: zob za zob, glavo za glavo. Le da je zdaj negativno sankcioniranje podaljšano, raztegnjeno onkraj življenja. Za grešnega kozla, ki ga takšna naravnost slej ko prej mora najti, da se znese nad njim, je, vsaj v obliki grožnje, ovekovečeno. Peta božja zapoved, ki prepoveduje ubijanje, za Boga samega ne velja. Svoje sovražnike lahko ljubimo, ker jih namesto nas veliko bolj učinkovito sovraži Bog. Nepopustljivi Bog, ob katerem se lahko zanesemo, da naše začasno zadržanje ne bo brez ustreznega poplačila. Gre za princip psihološke kompenzacije: kolikor bolj se ponižujemo zdaj, toliko bolj bomo povišani potem oz. kolikor bolj gre našim sovražnikom zdaj, toliko slabše jim bo šlo potem, na drugem svetu. **178** Nenadkriljivi mojster pri širitvi te sladostrastno krvoločne plati krščanstva je čez poldrugo stoletje postal Tertulijan; ne zadovolji se samo z izobčenjem in (drugo) smrtjo, ampak poteši svoje sadistične strasti šele ob predstavah o strašnih posmrtnih mukah grešnika, se pravi, obsojenca na poslednji (božji) sodbi.

Danes je sicer močno uveljavljeno spoznanje, da *Pismo Hebrejcem* ni avtentično Pavlovo pismo. A to ne spremeni dejstva, da je kot takšno veljalo stoletja in stoletja in da je še danes kanonizirano. Še več. V nasprotju s protestantizmom katolicizem izrecno izhaja prav iz tega pisma in ga ob prehodu v militantno »katoliško akcijo« še posebej izpostavi: »Katoliška Cerkev pa se je opirala na izročilo in zagovarjala Pavla kot pisca pisma. Med razpravami na začetku 20. stol. je Biblična komisija katoličanom prepovedala tajiti Pavlovo avtorstvo pisma ...«¹² S tem pa tudi lustracijske grožnje, izhajajoče iz njega.

¹² *Uvod v Pismo Hebrejcem: Sveto pismo*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, str. 1793.

Girard nastopi prav zoper te grožnje, drugače rečeno, zoper celoten lustracijski mehanizem, v katerega je zaradi Pavla že na svojem začetku zapadlo tudi historično krščanstvo. Kolikor spet, čeprav šele skoz predstavo o poslednji sodbi, uveljavi perspektivo izobčevalcev in preganjalcev ter tako znova izrine perspektivo tistega, ki je preganjan in nazadnje ubit, na katero nas spominjajo evangeliji. Pri svojem zavračanju Pavlovega krščanstva se Girard opre tako na Staro kot Novo zavezo, pa tudi na grško tragedijo, zlasti na Sofoklejevo *Antigono*. Tu so besede Boga, kakor jih podaja prerok Ozej: »Da, dobroto hočem in ne daritve ...« (Oz 6,6; primerjaj 1 Sam 15,22), ob čemer nekateri prevodi ne uporabijo besede »dobrota«, marveč besedo »ljubezen« oz. »usmiljenje«. Vsekakor gre za besede, ki jih nato ponavlja Jezus (Mt 9, 13; Mt 12,7). In kakor se Antigona upre »mitološki laži«, po kateri v medsebojnem spopadu padla brata še po smrti nista enaka, zaradi česar naj bi ljubili le enega, drugega pa sovražili in pustili brez pokopa, tako se laži in sovraštvu upre tudi Jezus. Razkrije temelj sovraštva v svetu, pokaže na izvir medsebojnega sovraštva, da bi ga zavrnil in da bi se ga sramovali tudi mi. Prav zaradi tega na nasilje ne odgovori z nasiljem; tako kot Antigona umre nasilne smrti, ne da bi se upiral.

179

Še izrazitejša predhodna »figura christi«, kot je bila Antigona, je po Girardu mati iz zgodbe o Salomonovi sodbi. Salomon naj bi razsodil, kateri od žensk pripada preživeli otrok; ponoči po porodu je ena od njiju svojega sina namreč poležala, tako da je umrl, a je to zanikala in svoje dejanje očitala drugi. »Tedaj je kralj rekel: 'Ena pravi: *Moj sin je ta, ki živi, mrtvi pa je tvoj*. Druga pa pravi: *Ne, mrtvi je tvoj sin, živi pa je moj*.' In kralj je rekel: 'Prinesite mi meč!'« Ko so prinesli pred kralja meč, je kralj rekel: 'Presekajte živega otroka na dvoje in dajte polovico eni, polovico pa drugi!' A žena, katere sin je bil živ, je rekla kralju – kajti zaradi sina se ji je trgalo srce: *O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!* Druga pa je rekla: *Ne bo ne moj ne tvoj, presekarajte ga!* Tedaj je kralj odgovoril in rekel: 'Prvi dajte živega otročička in nikar ga ne umorite: ona je njegova mati!' Ves Izrael je slišal o razsodbi, ki jo je izrekel kralj. Navdal jih je strah pred kraljem, ker so videli, da je Božja modrost v njem za izrekanje razsodbe.« (1 Kr 3, 23–28) Kot je izpostavljen svojim nasprotnikom Jezus, tako je izpostavljena svoji nasprotnici in posledicam njenega rivalskega sovraštva tudi prava mati iz zgodbe o Salomonovi razsodbi.

Medtem ko lažno mater vodi le sovraštva polna fasciniranost in rivalstvo z vzornico, resentment, ki terja, naj, če se že ne more dvigniti nad njo, pade, ko bo vpotegnila vzornico v lastni propad, tudi ona, ima prava mati pred očmi predvsem otrokovo življenje in dobro. Ob tem pa se, kot Jezus, sama izpostavlja smrtni nevarnosti, saj zaradi njenega umika lahko sodniku pride na misel tudi to, da je otrok, za katerega se je potegovala, ni njen, da ga je ukradla drugi. V resnici prava mati vse, kar dela, dela iz ljubezni do svojega otroka, v želji, da bi ga ohranila pri življenju; lažna mati pa je otroka pripravljena žrtvovati, ga kot grešnega kozla uporabiti za izravnavo z vzornico, saj bi njegovo uničenje elemeniralo tudi posledice njenega doslejšnjega ravnanja in njenih laži.

180

Ob tej primerjavi prave in lažne matere je pomembno videti, da prava mati svojega otroka nikakor ni pripravljena »žrtvovati«, še bolj pomembno pa je, da ne podležemo žrtvovanjskemu besedišču; da torej uvidimo, kako poudarek celotne zgodbe ni na odpovedi in tveganju prave matere, temveč na tem, da je zanjo najpomembnejše otrokovo življenje. To, da otrok, njen sin, ostane živ. Potemtakem »njenege ravnanja, četudi nimamo primernih besed in kategorij zanj, ne smemo označiti kot žrtvovanje«,¹³ kajti v tem primeru poudarek ni na življenju, marveč na smrti, freudovsko rečeno, na nagonu smrti, ki da je v temelju ali ozadju obnašanja prave matere oz. Jezusa ali Antigone. Prava mati nima nikakršne (vnaprejšnje) želje, da bi se žrtvovala. Njeno samožrtvovanje ni razlog, marveč posledica, še natančneje, strogo vzeto sploh ne gre za samo-žrtvovanje, marveč za žrtvovanje za drugega. Že samo govorjenje o žrtvi in žrtvovanju prenese poudarek na odpoved, trpljenje in smrt; prava mati je pripravljena umreti, da bi rešila smrti svojega otroka, toda v ospredju ni njena *smrt*, temveč otrokovo *življenje: ljubezen do otroka*. Isto je z Jezusom. Niti Matere niti Jezusa oz. njegovega Očeta ne žene »mračna volja do žrtvovanja, morbidna težnja po smrti, marveč ljubezen do resničnega življenja, do zmagoslavja življenja«. ¹⁴ Umreti iz ljubezni do drugega, biti raje ubit kot ubijati pomeni vzpostavljati načelo življenja, ne smrti.

¹³ René Girard: *Des choses...*, prav tam, str. 346.

¹⁴ Prav tam, str. 348.

Prav zato krščanstvo kljub besedilom, kakršno je Pavlovo *Pismo Hebrejcem*, po Girardu ni žrtvovanjska religija svetega nasilja in posvečenih žrtev, temveč religija življenja in ljubezni (do življenja). V tej luči interpretira Girard celo tisto misel iz *Matejevega evangelija* (8,22), po kateri naj mrtvi pokopljejo mrtve. Živi naj skrbijo za žive. S tem hoče Girard utemeljiti prednost »bibličnega besedila« pred »tragiškim besedilom«, izjemnost Jezusa celo z vidika Antigone, ki da je umrla za že mrtva brata, ne pa za žive. Tu Girard spregleda, vzrok tega pa je njegovo nerazločevanje med svetim in sakralnim, da svetosti življenja ni brez posvečenosti mrtvih: človeško živeti, biti na človeški način ni samo biti k smrti, ampak tudi biti z mrtvimi.

Teologi kajpada niso reagirali na Girardov spodrslej glede razmerja med živimi in mrtvimi, temveč jih je zmotilo njegovo zavračanje razlage krščanstva kot žrtvovanjske religije, kot religije, ki naj bi kot vse druge temeljila na sakralnem nasilju, na skupinskem nasilnem uboju, na mehanizmu pravnega darovanja kot žrtvovanja grešnega kozla: naše jagnje božje je postalo pravna žrtev, ker je postalo grešni kozel drugih. Njegovo knjigo *Nasilje in sveto* (1972) so skušali katoliški teologi uporabiti celo v svojo korist.

181

Tako je Raymund Schwager, profesor dogmatike iz Innsbrucka, objavil knjigo *Ali potrebujemo grešnega kozla?* (1978). Povsem v skladu s Pavlovim *Pismom Hebrejcem* izpostavi Schwager Jezusovo smrt kot veliko, človeštvo odrešujočo Žrtev. Nasilno Jezusovo smrt so povzročili sevda drugi. Že Stara zaveza naj bi nasilje obsodila kot največji greh. Četudi govori o nasilju Boga nad ljudmi, moramo to govorjenje razumeti na podlagi tedanjih predstav in tedanjega načina mišljenja, sporočilo pa razlagati tako, da Bog pred nasilnim človekom zakrije svoje obličje in ga prepusti posledicam njegovih zlih dejanj. Vsceno pa je biblično besedilo vselej na strani preganjanih, ne na strani preganjalcev. Oznanjanje mesijanskega božjega kraljestva kot kraljevstva miru priča o temeljni tendenci, o težnji po premaganju nasilja.

V poglavju *Jezus kot grešni kozel sveta* Schwager izhaja iz tega, da Nova zaveza ravno tako obsoja nasilje, obenem pa tudi hinavstvo oz. laž, ki zdaj nastopita zaradi tega, ker ljudje svojo slo po nasilju in svojo pripravljenost na nasilje skušajo prikriti tako pred drugimi kot pred samim seboj. Za-

splejnost in zakrknjenost sta temeljni kolektivni značilnosti Izraela v času Jezusa. Zato je moral Jezus, ki je nastopil kot glasnik miru in oznanjevalec ljubečega in odpuščajočega Boga, vzbuditi odpor in jezo. Saj je s svojim sporočilom razkril v ljudeh ravno njihovo podtalno pripravljeno na nasilje, njihovo lažnivost in hinavstvo. S tem pa je pognal v tek že tudi mehanizem grešnega kozla, kakršnega po sproženih silah nasilja svet še ni videl:

»Pri običajnem mehanizmu grešnega kozla se prenos vselej dogaja le deloma. Zato nasilje v temelju ni nikoli povsem speljano navzven, torej lahko izbruhne zmerom znova. Vsi evangeliji pa nasprotno kažejo na to, da sta Jezusovo oznanilo o nepojmljivi Božji ljubezni in njegova zahteva biti povsem eno z Bogom celo pri pobožnih in izobraženih farizejih spravila na svetlo najbolj podtalni srd in zakrito voljo do ubijanja. V zvezi zoper njega so se razodele najtemnejše sile človeškega srca. Kolektivni prenos je dobil zato povsem nov pomen. Bil je realnejši in univerzalnejši kot pri zbiranju množice zoper naključne grešne kozle. Zoper njega so se povezale vse Bogu sovražne moči in zgrnile svoje zle volje na njegovo telo. Tako je 'na svojem telesu ponesel naše grehe' (1 Petr 2,24).«¹⁵

182

Po Schwagerju ljudje ne potrebujejo le občasnih grešnih kozlov, na katere lahko preusmerijo svojo nasilnost in napadalnost, marveč potrebujejo, namreč kot človeštvo, tudi absolutno svetega, brezgrešnega, Boga dobrote, ki je postal človek, da bi se jim tisto, kar so od izvora svoje družbenega učlovečenja naprej iskali na lovu za grešnimi kozli, se pravi, preložitve svoje globoke krivde na žrtev brez krivde, dokončno posrečilo in bi mir po odreagirani agresivnosti končno postal večni. Odslej, z Jezusovo smrtjo na križu, delovanje mehanizma žrtvovanja ni več potrebno. Produkcija posvečenih žrtev skozi spravno daritev je dosegla vrh in bila s tem do-končana. Jezusovo žrtev je zato treba vzeti kot nekaj pozitivnega: kot pozitivno žrtev. Vendar njegovo samo-žrtvovanje ne pomeni agresije zoper samega sebe in samouničenja. Ali kot v skladu s *Pismom Hebrejcem* Schwager trdi v knjigi *Jezus v odrešenjski drami* (1990), ki pomeni njegov odgovor na Girardovo

¹⁵Raymund Schwager: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, München 1978, str. 214.

kritiko, Jezus je brezmadežna žrtev; aktivna poteza njegovega samožrtvovanja izhaja iz tega, da se identificira z vsemi žrtvami človeške zgodovine, med katere deloma spadajo tudi njegovi rablji. Prav s tem se je izpostavil moči, »ki dejansko ubija: grehu«¹⁶ ter tako postal grešni kozel oz. žrtveno jagnje.

Girard še naprej zavrača pozitivni pojem žrtve in žrtvovanja. Mehanizem grešnega kozla, ki se sproži na vrhuncu krize in kaosa, čez vse mere naraslega difuznega nasilja in se kanalizira na nedolžno žrtev, deluje dejansko kot mašina, stroj. Odvija se nezavedno: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« Grešni kozel je pravi grešni kozel zgolj in samo tedaj, ko ljudje ne vedo, da gre za »grešnega« kozla, se pravi, za žrtev, ki sama na sebi ni nič kriva. Zastiranje tega mehanizma izvorno zato ne pomeni namernega zakrivanja. Vsaj do evangelijev ne. Po njih, ki izrecno razkrijejo mehanizem nasilnega žrtvovanja in njegov pogon, saj žrtev prikažejo z njenega vidika, pa se iluzija preganjalcev razkroji. Če preganjalci še naprej vztrajajo, da je njihovo početje pravično in zaslužno, se odrečejo resnici in iluzijo spremenijo v laž. Namenoma zakrivajo polno in čisto resnico Jezusove drame kot *povzетка* (tudi v pasijonu gre za spravno žrtev), hkrati pa *zbrisa* (postulirana krivda žrtve je zavrnjena) nosilne drame vseh drugih mitologij sveta. S tem pa mitov kot mitov sploh.

183

Že iz *Stare zaveze*, na primer iz *Psalmov*, poznamo stavke, kot je tale: »Sovražili so me brez vzroka.« (Ps 35, 19) Gre za stavek, ki ga spet navaja *Janezov evangelij* (Jn 15,25). Girard ugotavlja, da gre za zgrešeno vzvratno projekcijo. Janez se na stavek sklicuje kot na preroško napoved, obenem pa še stereotipno doda, da Jezusova usoda v skladu z zapisanim pomeni izpolnitev napovedi: torej je Jezusovo življenje funkcija, instrument nečesa že fiksiranega. Takšen evangelistov odnos do Jezusa kot žrtve ne pomeni odstrtja, marveč neko – glede na Kajfa – svojevrstno, a ponovljeno zastrtje resničnega dogajanja. Janezu tako kot Pavlu ne uspe izpostaviti »resnične edinstvenosti zgodbe o pasijonu« in s tem krščanstva. Bistvo ni v dopolnitvi zgodbe o grešnih kozlih, v Jezusu kot poslednjem in največjem grešnem

¹⁶Raymond Schwager: *Jesus im Heilsdrama*, Innsbruck – Wien 1990, str. 237.

kozlu/žrtvenem jagnjetu, marveč v izpostavitvi in razkritju v mehanizmu kolektivnega žrtvovanja prisotne brutalnosti. V razkritju tega, da je pravna žrtev prav zaradi nezavednosti tega mehanizma v temelju vedno nedolžna. Množica, ki je navsezadnje vpotegnila tudi Pilata in apostole, je Jezusa pretvorila v grešnega kozla, toda od evangelijev naprej, ki z vidika žrtve razkrinkajo postopek pretvorbe, Jezusa ni več mogoče imeti za grešnega kozla. In tudi nikogar drugega ne.

Kljub vsem tem ugotovitvam pa se Girard sredi devetdesetih let vendarle umakne in do določene mere popusti teologom. Kakor da bi nad njegovo raziskovalno znanstvenostjo prevladala potreba po apologiji krščanstva, tistega, ki ga je spremljalo od otroštva. Pred nami sta dva teksta iz tega obdobja: *Mimetična teorija in teologija* (uvodni tekst v zborniku ob 60-letnici Schwagerja) in *Ko se bo začelo goditi ...* (knjižna objava obsežnega intervjuja Michela Treguerja z Girardom).

184

V prvem tekstu se spet vrne k zgodbi o Salomonovi razsodbi, jo primerja z zgodbo o Jezusu in povzame: »Kakor je Jezus umrl, da bi človeštvo izstopilo iz krvavih žrtvovanj, tako žrtvuje tudi dobra prostitutka (prava mati) svojo lastno materinskost, da bi otrok ostal pri življenju.«¹⁷ Namesto poprejšnje radikalne ločitve materinskega ravnanja od žrtvovanja, se pravi, zavrnitve pozitivnega pojma o žrtvovanju, govori Girard zdaj o dveh različnih tipih žrtve in žrtvovanja. Pri obeh tipih, »obeh ekstremih« pa gre za religiozno držo; in v tem je »paradoksalna enotnost vse religioznosti v celotni zgodovini človeštva«. Kolikor večje je brezno med ekstremoma, toliko bolj označitev obeh z isto besedo napotuje na tisto »onkraj« obeh nasprotstev. Izbrišana pa je tudi možnost, zasnovana na iluzorni predstavi o držhi nad nasiljem, nevtralne pozicije. Položaj nevtralnega, v neprizadetost umaknjene opazovalca ne obstaja. Do resnice ni mogoče priti brez tveganja in žrtve.

Obstaja torej žrtvovanje drugega in žrtvovanje samega sebe, samožrtvovanje. In kako je z Jezusom? Gre za njegovo samožrtvovanje, za Jahvejevo

¹⁷ René Girard: *Mimetische Theorie und Theologie*; v J. Niewiadomski/ W. Palaver: *Vom Fluch und Segen der Sündeböcke*, Thaur 1995, str. 26.

žrtvovanje Jezusa ali za oboje skupaj? Girardu je šlo vseskozi za to, da bi iz zgodbe o Jezusu, ki sicer pomeni polno ponovitev žrtvovanjskega mehanizma grešnega kozla, torej je nedolžna žrtev drugih, izključil vlogo Boga Očeta. Zdaj pa se mu ta poskus zalomi, tako da prelomi s svojo izhodiščno pozicijo in skupaj s *Pismom Hebrejcem* in teologi navaja: »Sam Bog znova vpelje shemo grešnega kozla, a tokrat vsekakor na svoj račun in zaradi tega, da bi jo zrušil.«¹⁸ To je seveda izjava vernega človeka, človeka, ki se boji, da bi izgubil svojo vero v kodificiranega Boga v treh osebah in se zato odpove ne samo polemičnosti, ampak tudi kritičnosti. V svojih zadnjih spisih postane Girard apologet in skupaj s Schwagerjem, tako rekoč za njim, ponavlja: »Nasproti lokalnim, zemeljskim, časovnim in nepravičnim grešnim kozlom zemeljskih religij je bilo treba – kakor pravi Schwager – postaviti popolnega grešnega kozla, ki je obenem pravi človek in pravi Bog. Nasproti nepopolnim žrtvam, katerih učinkovitost ostaja časovna in limitirana, se postavlja popolna žrtev, ki dokončuje vse druge.«¹⁹ Čeprav je to skrajno boleče, je v tako izjemnem primeru pojav spravne žrtve kot grešnega kozla ne samo sprejemljiv, ampak tudi opravičljiv. Še več, treba ga je zagovarjati. Vse za lepšo prihodnost, marksistično-komunistično rečeno, vse za večno življenje, krščansko-katoliško rečeno.

185

Ko se Girard odpove fenomenološkemu pristopu, ko se stvari sami odreče v imenu naše stvari, začne, kot je v takšnih primerih običajno, s svojo apologetičnostjo prekašati celo teologe. Tu ne gre samo za njegove formalne izjave, da »nikakor noče polemizirati s pravovernimi teološkimi pozicijami«, da se Cerkev načeloma ne moti in da sam »spet vzpostavlja vse velike dogme«,²⁰ ampak za apologetsko razlago ključnih zgodb oz. prilik iz Nove in Stare zaveze: o Abrahamu, o Jožefu v Egiptu, o Jobu ali o hoji za Jezusom in Jezusu na križu. Kakor po pravilu se v nasprotju s samim seboj v teh zgodbah/prilikah ne postavi na stališče pravih žrtev. Ne postavi se na stališče Izaka,²¹ ne postavi se na stališče žrtvovanih Jobovih otrok, ne postavi se na stališče Jezusa, ko toži zaradi tega, ker ga je Oče zapustil, se pravi, žrtvoval.

¹⁸ Prav tam, str. 28.

¹⁹ Prav tam, str. 29.

²⁰ René Girard: *Quand ces choses commenceront ...*, Arléa, Paris 1996, str. 62.

²¹ Na stališče Izaka se v knjigi *Žrtvovati sina?* povsem v skladu z judovsko tradicijo inter-

5. Desakralizirani sacrificium

Girard se zdaj v resnici ne postavlja v Jezusov položaj, v položaj žrtve, marveč v položaj Jezusa kot vloge, kot Kristusa. »Kristus ni diviziran kakor grešni kozel.«²² Posmrtna rehabilitacija grešnega kozla kot pravne žrtve, njegova sakralizacija oz. devinizacija Jezusa kot Kristusa ne zadeva.²³ Zakaj ne? Ker po veri že je Božji Sin in/ali Bog. Torej bi bila naknadna oz. dodatna devinizacija ne samo odveč, ampak tudi blasfemična. Kajti »tema Kristusove božanskosti onemogoča, da bi se iztekla v sakralizacijo grešnega kozla«; ta tema torej, ne samo to, da evangeliji izrecno razkrivajo Jezusovo nedolžnost, medtem ko sakralizacija terjaja verjetje v krivdo grešnega kozla. Ujet v ta splet, da ne rečem lastno spletko, je Girard prisiljen zapisovati protislovne

pretacije postavi Michael Krupp, ko pove naslednjo zgodbo: »V Jeruzalemu me je nekega dne obiskal mladenič, v pobožnost katerega nisem mogel dvomiti: nosil je črno obleko ultra-ortodoksnežev. 'Ste kdaj razmišljali o tem,' me je vprašal, 'zakaj je Bog sam govoril z Abrahamom, ko mu je ukazal žrtvovati Izaka, poslal pa je angela, da bi odstopil od tega?' Dejal sem, da o tem nisem razmišljal. 'Bog je bil jezen nanj,' je nadaljeval. 'Abraham ni prestal perizkušnjc. Padel je. Ko mu je Bg ukazal, naj žrtvuje Izaka, si je želel Abrahovega upiranja. Ne DA, hotel je NE.« (Micael Krupp: *Den Sohn opfern? – Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Kaiser, Gütersloch 1995, str. 9)

²² Prav tam, str. 57.

²³ Zadeva pa na primer Janeza Krstnika, ki ga sakralizira njegov krvnik Herod. »Herod divinizira svojo žrtev kot grešnega kozla, kot tisetga, ki ga je ubil ...« (Prav tam, str. 56.) *Matejev evangelij* namreč poroča takole: »Ob tisti priložnosti je četrtni oblastnik Herod slišal, kar so govorili o Jezusu. Rekel je svojim dvorjanom: 'To je Janez Krstnik! Vstal je od mrtvih in zato delujejo v njem čudežne moči.' Herod je namreč dal Janeza prijeti, ga vkleniti in vreči v ječo zaradi Herodiade, žene svojega brata Filipa, ker mu je Janez rekel: 'Ni ti je dovoljeno imeti.' Hotel ga je umoriti, a se je ustrašil ljudstva, ker je imelo Janeza za preroka. (Mt 14, 1–5) Nazadnje ga po znamenitem plesu vendarle obglavi, zdaj pa ga povratno sakralizira. Kaže, da je njegov načrt glede Jezusa podoben: »Ko je Herod zagledal Jezusa, se je zelo razveselil. Že zdavnaj ga je želel videti, ker je slišal o njem. Pričakoval je, da ga bo videl narediti kak čudež. Zastavil pa mu je veliko vprašanj. Jezus pa mu ni nič odgovoril. Veliki duhovniki in pismouki, ki so stali zraven, so ga hudo tožili. Herod ga je s svojimi vojaki vred zasramoval, ga v posmeh ogrnil z belo haljo in poslal nazaj k Pilatu. Tisti dan sta Herod in Pilat postala prijatelja, prej sta se namreč sovražila.« (Lk 23, 8–12) Namreč kot predstavnika Judov in Rimljanov. Jezus kot grešni kozel, deloma spregledan v svoji nedolžnosti deloma ne, je torej doprinesel k spravi med njima. Ga bosta po njegovi smrti divinizirala oz. sakralizirala? In če ne, kaj ju bo oviralo oz. prehitelo? To, da imata cinično distanco ne le do »grešnega« kozla, ampak tudi do vstajenja od mrtvih? Ali pa to, da so ga z Jezusovo divinizacijo prehiteli apostoli, s Pavlom na čelu?

izjave o Jezusu: »Ne izročā se kot žrtev (sacrificium) zaradi tega, da bi igral žrtvovanjsko (sacrificielno) igro. To dela, da bi tej igri naredil konec.« Torej Jezus vendarle igra vlogo grešnega kozla, toda tako dobro, kakor se Girardu posmehuje Georg Baudler,²⁴ katoliški teolog iz Aachna, da v prihodnje takšne igre in vloge ne bodo več potrebne. V tem kontekstu se Baudler upravičeno vpraša: »Ali Jezus kot nesakralizirani grešni kozel sploh še je grešni kozel v smislu žrtvovanjskega procesa? Žrtev je vendarle *sacri-ficium* in *sacrum*, 'sveto' vzpostavlja žrtvovanje: *sacri-ficium* izhaja iz *sacrum facere*. Ubijanje, ki nima oprāvka s *sacrum* in *sacrificium*, že po definiciji ni žrtvovanje.«²⁵ Ko Girard poudarja, da Kristusova žrtev desakralizira oz. da evangeliji dovršujejo proces desakralizacije spravnega žrtvovanja, se pravi, demistifikacije mehanizma grešnega kozla, to po Baudlerju lahko počne samo pod obnebjem neizmerne, neprimerljivo večje moči, ki jo ima, v primerjavi z vsemi poprejšnjimi žrtvami, Jezusova žrtev.

To pa pomeni, sarkastično povzame Baudler, da je mnogo žrtev zamenjala ena sama velika žrtev, drugače rečeno, da je Belcebub pregnal Hudiča. Belcebub je seveda Girardov »Bog«, ki namerno (cilj posvečuje sredstva) uporabi mehanizem grešnega kozla, da bi ta mehanizem odpravil enkrat za vselej. Baudlerjeva sklepna misel je, da so prvotni Girardovi argumenti prepričljivejši, obenem pa dodaja, da samo razkritje mehanizma žrtvovanja, temelječega na koncentriranem sovraštvu in kanaliziranem nasilju, tega ne more preprečiti in odpraviti: to se lahko zgodi le na povsem novem temelju: na ljubezni kot izviri nenasilnosti. Človek ni predvsem »homo necans«, ubijalec, marveč – tako po Stari kot Novi zavezi – podoba Boga (Jezusa) kot Ljubezni. Antropološki pesimizem z bibličnega vidika zato ni upravičen. Biblija pa tudi nima »monopola na resnico«, ki ga zagovarja Girard; kajti že v času kritike s strani prerokov zoper žrtvovanje nastopijo tudi Buda, Zaratustra, Konfucij in za njimi Platon.

S tega vidika se Girard v svoji zadnji fazi izkaže ne samo kot apologet,

²⁴ Georg Baudler: *Jezus – der vollkommene Sündebock? (Zur René Girard Revision seines Opferbegriffs)*, v: *Lebendiges Zeunis* 52 (1997) 3, str. 212–223.

²⁵ Prav tam, str. 220.

ampak tudi kot krščansko-katoliški dogmatik in ekskluzivist. In z vidika filozofije kot anti-filozof: »Princip, cilj filozofije, humanizma je zakriti utemeljitveni umor. Biti kristjan pa pomeni razkriti ga.«²⁶ Ali res? Ali ne predstavlja prav umor Jezusa po Bogu samem sproženi največji, čeprav poslednji utemeljitveni umor, krščanstvo utemeljujoče žrtvovanje? Gledano od zunaj, zakritje in prekritje tega umora kot umora z domnevnimi božjimi razlogi? Kaj sklicevanje na domnevne starozavezne preroške napovedi tega umora pomeni drugega kot poskus vzvratne obrazložitve in utemeljitve? Čeprav Girard na nekaterih mestih zavije tudi v drugo, kritičnejšo smer,²⁷ navsezadnje vendarle konča kot skrajni apologet. Kot apologet, ki skuša, da bi jih lahko spravil v svoj okvir podobe o nenasilnem krščanstvu, nasilnim stavkom iz evangelijev dati drug pomen, kot ga v resnici imajo. Takšni stavki so na primer naslednji (Lk 12,49–53):

»Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že razplamtel. Moram pa prejeti krst in v kakšni stiski sem, dokler se to ne dopolni. Mislite, da sem prišel prinašat mir na zemljo? Ne, vam rečem, ampak razdeljenost. Odslej bo namreč v eni hiši pet razdeljenih: trije proti dvema in dva proti trem; razdelili se bodo:

Oče proti sinu
in *sin proti očetu*;
mati proti hčeri
in *hči proti materi*
tašča proti svoji snahi
in *snaha proti tašči*.«

Ti stavki so bili stoletja podlaga »bojevite Cerkve«, na primer militantnega gibanja *Katoliška akcija*, delovanja Kristusovih vojščakov prve polovice 20. stoletja. V teh stavkih ni spravne misli in ljubezni, preveva jih nestrpnost, enoumna bojevitost in zato že od vsega začetka utemeljujejo napadalnost

²⁶R. Girard: *Quand ...*, prav tam, str. 50.

²⁷»Postati kristjan pomeni v temelju zaznati, da grešnih kozlov nimajo samo drugi. In vedeti, da sta bila tudi največja kristjana, utemeljitelja Cerkve, Peter in Pavel, sprevrnjena preganjalca. Pred svojo sprecobrnitvijo sta tudi ta dva verjela, da ni grešnih kozlov.« (Prav tam, str. 15.)

vseh vrst. Značilno je, da je zdajšnji prevod omiljen, milejši v izbranih besedah. Prejšnji prevodi so veliko ostrejši; prevod iz leta 1984 namesto besede »razdeljenost« uporablja besedo »razdor«, namesto besede »razdeljeni« besedo »sprti«. Prejšnji prevodi pač sledijo duhu izključujoče »delitev duhov«, ki je bila tako priljubljena gorečim katolikom (na Slovenskem Mahničju, Ušeničniku), nekaterim pa je še danes (Stresu, Rodetu, Juhantu, Ocvirku). Girard zgodovinske posledice navedenega odlomka iz *Lukovega evangelija* pozna. Zato mu z vidika svoje vizije krščanstva kot nenasilne religije skuša odvzeti ostrino.

6. Teror univerzalizma

Nisem prišel, da bi prinesel mir na zemljo, marveč delitev, ločitev očeta od sina in sina od očeta, mater od hčere in hčere od matere, to ne pomeni, zatrjuje Girard, »prišel sem, da bi prinesel nasilje«. Ne, pač pa gre za tole: »prišel sem, da bi prinesel takšen mir, mir tako povsem brez žrtev, da presega vaše spodobnosti razumetja«. ²⁸ Sposobnosti razumetja vernih, kaj šele nevernih. Nastopilo bo stanje brez vsakršnega nasilja, stanje miru in ljubezni, a vmes je pač prehodno obdobje nujno potrebne nestrpnosti, razbititve in izostritve duhov. Na podlagi takšnega prepomenjenja obravnavanega odlomka, sprejnitve njegovega smisla Girard njegovo besedilo na naslednji stopnji postavi celo za zgled vseh drugih odlomkov, evangelijev v celoti in življenja v sodobnem svetu sploh: »To so religiozni teksti modernega sveta. Ne pripadajo samo Zahodu, nikomur ne pripadajo, univerzalni so.' Veljajo, morajo veljati za vse. Kdor jih ne sprejema, se ni povzpел na raven univerzalnosti, temveč ostaja na ravni partikularnosti, omejenosti in ozkosrčnosti.

Girardovo apologetičnost obstoječega krščanstva v novejšem času prekaša – bržkone nehote – še samo Alain Badiou s knjižico *Sveti Pavel* (prva izdaja oktobra 1997, druga izdaja januarja 1998), katere podnaslov se glasi *Utemeljitev univerzalizma*. Ta levičar v Pavlu, tem prvem anti-filozofu velikega

²⁸ Prav tam, str. 59.

formata odkrije ne samo sorodno dušo, ampak tudi Teoretika za naš čas, teoretika univerzalizma v dobi globalizacije oz. »kapitalistične homogenizacije«: »Pavel je, kolikor je prvi od teoretikov univerzalizma, njegov utemeljitelj.«²⁹ Kot toliko psevdoteoretikov, se pravi, ideologov v teoretski preobleki, tudi Badiou nepremišljeno (včasih sicer reflektirano, pa vseeno nedomišljeno) uporablja termine, kot so kategorije »kapital«, »univerzalni ekvivalent«, »resnica«, »dogodek« in druge. Ne zaveda se, da na primer za Marxovo kategorijo »kapital« stoji kompletna teorija razrednega boja in delovna teorija vrednosti, metafizična razlika med konkretnim in abstraktnim delom in tako naprej.

Badiou se sicer ne sklicuje več na dialektični materializem, celo o Pavlovi antidialektičnosti in »de-dialektizaciji Kristusovega dogodka« govori, toda obenem se zateka k tipičnim dialektičnim povezavam pojmov, kot je povezava singularnosti in univerzalnosti v sintagmo »singularna univerzalnost«.³⁰ Ta naj bi se kot tretja pot uveljavila tako zoper hegemonizirajočo in abstraktno kapitalsko poenotenje kot zoper komunitarizem in partikularizem.

190

Gre seveda za fantazmo o neposrednem državljanu sveta, ki smo jo pri nas spoznali tako v Kardeljevi varianti kot v varianti jugoslovanskih propagandistov načela »en človek – en glas«, ki je vodila v pretvorbo Jugoslavije v Srboslavijo. V ozadju vseh teh teorij tiči nestrpnost do posebnosti oz. do posredovanj, za njo pa težnja po neposrednem nadzoru dogajanj in njihovih nosilcev. Vse je treba doseči, beri, obvladati takoj in neposredno. Od tod, na politični ravni, odpor do parlamentarne, predstavniške oz. formalne demokracije, ki je skupen tako komunizmu kot katolicizmu. V tem pa je tudi razlog, zakaj zagrizeni katoliki tako zlahka konvertirajo v enako zagrizene komuniste in po potrebi iz komunistov spet nazaj v katolike.

Badiou izhaja iz zelo znanega mesta iz Pavlovega *Pisma Galačanom*: »Ni ne Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske ...« (Gal 3, 28) Nato navaja še odlomek iz *Pisma Rimljanom*: »Slava,

²⁹ Alain Badiou: *Saint Paul (La fondation de l'universalisme)*, PUF, Paris 1998, str. 116.

³⁰ Prav tam, str. 14.

čas in mir nad vsakogar, ki dela dobro, najprej nad Juda, potem nad Grka. Kajti Bog ne gleda na osebo.« (Rim 2,10–11) Navedeni stavki iz obeh pisem naj bi bili utemeljitveni stavki krščanskega univerzalizma, prvega pravega univerzalizma na svetu. Izhajali naj bi iz »univerzalne singularnosti«, tj. iz vere v edinstveni Dogodek, Kristusovo vstajenje od mrtvih.

Že na tej točki eksplikacije lahko ugotovimo, da izjave v stilu »ni ne tega ne onega« niso splošne, iz nič ali na nič nanašajoče se posplošitve, marveč so izrečene glede na nekaj, z nekega vidika, namreč z vidika vernih, natančneje, pravo-vernih. Navedene razlike so irelevantne, nepomembne z vidika edino pomembne Resnice in iz nje izhajajočega ireduktibilnega, absolutnega razločka med vernimi in nevernimi. Za navideznim univerzalizmom tiči ekskluzivni partikularizem, oprt na Singularnost edinstvenega pomena. Neposredna zveza med singularnostjo in univerzalnostjo je povsem navidezna, saj je univerzalnost: prvič, kot taka samo razglašena (velja, kolikor pristanemo na kriterij tega razglasa) in drugič, uveljavljena je šele s posredovanjem apostolskega partikularizma. Ne gre samo za posredovanje Jezusa kot Kristusa, kot Srednika med Bogom in ljudmi, ampak tudi za posredovanje apostolov med Kristusom in občestvom po Kristusu, tj. krščansko eklezijo (cerkvijo). Vse to Badiou spregleda.

191

Spregleda le v prenesenem pomenu, saj dejstva, ki prikazano razkrivajo, zavestno izpušča. To se vidi že na ravni citiranja. Badiou ravna apologetsko ne samo v odnosu do Pavla oz. njegovega krščanstva, ampak tudi v odnosu do samega sebe. Pri tem je avtoapologetičnost manj poudarjena, a je ključna, saj ideal neposredne oblasti izbrancev/izvoljencev določa naravnost celotne knjižice, s tem pa tudi branje Pavlovih pisem in evangelijev.

Vrnimo se k citiranim stavkom. Stavek iz *Pisma Galačanom* Badiou prekine na sredi, prav tam, kjer spregovori druga, temna plat krščanskega univerzalizma: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« Ne samo »eno«, kakor beremo v prevodu iz leta 1984, ampak »eden«. Ne gre torej za univerzalno singularnost, marveč za singularno univerzalnost. Temelj krščanskega univerzalizma je skupni imenovalec, prav tisti imenovalec, po katerem se ime-

nuje »krščanski«. Razložki ne štejejo, ker in kolikor so speljani na Kristusa kot skupni Imenovalec. Prve posledice so razvidne iz besed, ki jih Badiou izpusti iz drugega citata: »*Stiska in bridkost naj se zgrneta nad dušo vsakega človeka, ki dela zlo, najprej na Juda, potem nad Grka; slava, čast in mir pa nad vsakogar, ki dela dobro, najprej na Juda, potem nad Grka. Kajti Bog ne gleda na osebo.*« Vsakega bo, ne glede na to, kaj in kdo je, nagradil oz. kaznoval po njegovih delih (vprašanje opravičenja po veri je v tem kontekstu potisnjeno v ozadje).

192 Za zapovedano univerzalnostjo tiči torej grožnja. Grožnja, ki je povsem razvidna iz stavka, ki ga nahajamo tik pred podčrtanim: »*On bo vsakomur povrnil po njegovih delih*, in sicer z večnim življenjem tistim, ki z vztrajanjem v dobrih delih iščejo slavo, čast in nesmrtnost; z jezo in srdom pa tistim, ki so sebični in ne sledijo resnici, ampak se pokoravajo krivici.« (Rim 2,6–8) Kot v večini primerov tudi tu Pavel ne izhaja iz Jezusa, marveč Jezusa uporabi le kot sredstvo, da s pomočjo njegove avtoritete znova uveljavi »z jezo in srdom« zaznamovanega starozaveznega Boga. Jezus gleda na osebo, ta Bog, kakor smo videli, pa ne gleda na osebo, natančneje, na osebo gleda skozi Postavo. Skozi Postavo, ki jo Pavel pod obnebjem Milosti sicer degradira, jo pa na ravni univerzalnosti, kamor spada vprašanje takšnih ali drugačnih del, brezpogojno uveljavlja in zagovarja. Ljubezen je tu odri-njena, kajti tu gospodari Resnica kot Pravica. Če je v tem kontekstu govor o ljubezni, potem ni mišljena ljubezen kot taka, marveč ljubezen (od tod uveljavitev grškega izraza *agape* zanjo) kot dobro-delnost, se pravi, kot kvalificirana, partikularna ljubezen. Pavlovo *Pismo Rimljanom* ima za Jezusa malo besed, večino jih posveča starozaveznemu Bogu in v skladu z zgoraj prikazanim nadaljuje:

»Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas? On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega? Kdo bo obtoževal božje izvoljence? Bog opravičuje! Kdo bo obsojal? Kristus *Jezus*, ki je umrl, še več, je vstal od mrtvih in sedi na božji desnici ter prosi za nas? Kdo nas bo ločil od ljubezni, s katero nas ljubi Kristus? Mar stiska in nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč? Prav kakor je pisano:

'Zaradi tebe nas ves dan pobijajo,
imajo nas za klavne ovce.'

Toda v vseh teh preskušnjah zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Zakaj prepričan sem: ne poglavarstva, ne sedanjost, ne prihodnost, ne oblasti, ne visokost, ne globokost, ne kakršnakoli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od ljubezni, s katero nas ljubi Bog v Jezusu Kristusu, našem Gospodu.« (Rim 8, 31–38)

Jezus je funkcija Boga (Očeta), ki ga je brez milosti – zaradi zaobljube človeštvu – žrtvoval za nas, za spravo z nami oz. svetom. Ta Bog nas ljubi, kolikor smo njegovi, v nasprotnem primeru pa ga prevzmeta jeza in srd in tedaj nikomur ne prizanese.³¹ Ti, ki smo njegovi, smo izvoljenci: izbranci. Vsi drugi so ne-izvoljeni, se pravi, izključeni.

Univerzalnosti je konec, vse razločneje pa se zarisuje ne le partikularizem, marveč sektaški ekskluzivizem. In kdo bo zoper nas, če imamo, izvoljenci, na svoji strani tako mogočnega, vsemogočnega Boga? Kdo se upa!? In ker nam obljublja oz. zagotavlja posmrtno, večno življenje, če bomo to, kar zahteva od nas Bog, nas niti smrtne nevarnost ne more zaustaviti. Kajti v luči večnega življenja postane nepomembno ne samo to, ali sem Jud ali Grk, ampak tudi naše tukajšnje preživetje: živi razloček med tukašnjim življenjem in tukajšnjo smrtjo. Pripravljen sem na boj na življenje in smrt; odklanjam – vsaj v prvi fazi – sicer fizičen boj, sprejemam in celo vsiljujem pa duhovni boj, se pravi, ločitev duhov. Pred tem bojem me ne morejo zaustaviti ne moje judovstvo ne moje grštvo, ne moja mati ne moj oče. Ne moji bratje ne moje sestre po krvi, kajti zdaj velja le bratovska/sestrska

193

³¹ Gre seveda za Pavlovo podobo Boga, na kateri prepoznamo močne sledove njegove farizejske vzgoje in dejavnosti, kar zdaj priznavajo oz. ugotavljajo tudi nekateri katoliški teologi, npr. Meinrad Limbeck, profesor bibličistike na katoliški fakulteti v Tübingnu, v knjigi *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997), v kateri med drugim navaja: »Samo – ob bližnji preučitvi se pokaže, da je pavlinsko razumevanje zakona/postave bolj kot z vero v Jezusa Kristusa določeno z njegovo lastno podobo Boga ... Vse te negativne izjave o zakonu/postavi sovpadajo navsezadnje s tem, da si Pavel kot 'prvo' reakcijo Boga na človekovo obnašanje lahko predstavlja le kot jezo in prekletje, kot sodbo in obsodbo« (str. 124).

ljubezen pod obnebjem Kristusa, *Božjega Sina*, po katerem smo vsi eno in isto.

Vsi drugi niso samo drugi, ampak tudi drugačni: niso eno z nami, skratka, niso Eden. Niso božji otroci. Ti so, čeprav so sicer del nas, zavrženi, odpisani. »Saj niso Izraelci vsi, ki so se rodili iz Izraela.« (Rim 9, 6) Pravi Slovenec ni tisti, ki se je rodil kot Slovenec, marveč tisti, ki je Kristusov. Slovenec, ki ni kristjan, ni Slovenec. V tem se končuje krščanski univerzalizem, kakršnega je zasnoval Pavl. Ta univerzalizem dopušča univerzalnost le pod okriljem krščanstva; onkraj njegovih meja so ne-kristjani, neizvoljenci. Zunaj (ta zunaj obstaja, kakor smo videli, tudi znotraj Slovencev) pa obstaja dvoje tipov: tisti, ki sprejemajo pokristjanjenje in torej niso zoper nas, in tisti, ki ga ne sprejemajo in so torej – kajpada z našega vidika – zoper nas. Ti so naši sovražniki. »Zato se ne prepuščaj domišljavosti, ampak se boj! Če namreč Bog ni prizanesel naravnim vejam, tudi tebi ne bo prizanesel. Poglej torej, kako je Bog dober in strog: strog do tistih, ki so padli, dober pa do tebe, če ostaneš zvest božji dobroti, sicer boš tudi ti odsekan.« (Rim 11, 21–22) Sovražnik, s tem pa obsojen na to, da bo odsekan (lustriran, izobčen), postane torej vsakdo, kdor ne pristane na krščansko univerzalizacijo, z vidika planeta, globalizacijo in homogenizacijo. Samooznačitev kristjanov za katolike pomeni prav to. Saj gre le za grški duplikat latinske oznake.

194

Badiou potemtakem ne počne nič drugega, kakor da brez refleksije propagira krščanstvo kot edini katolicizem, tj. univerzalizem.³² Povsem pa sprejeda, natančneje, zamolči eno-umnost, ki preveva ta navidezni univerzalizem: »Bog, vir potrpežljivosti in tolažbe, pa vam daj, da bi bili med seboj istih misli, kakor hoče Jezus Kristus, in da bi z enim srcem in kakor iz njih ust slavili Boga in Očeta našega Gospoda Jezusa Kristusa.« (Rim 15, 5–6) Kristjan torej nima nič zoper eno-umje, narobe, je kar se da zanj, toda biti mora njegovo. To ni univerzalizem, marveč partikularistični ekskluzivizem,

³² S svojo tezo o »univerzalni singularnosti« krščanstva se Badiou povsem podpira naslednjo Girardovo trditev: »Krščanstvo ima dovolj dobrih razlogov, da se ima za absolutno singularnega.« (Prav tam, str. 139.)

ki znotraj neke skupnosti lahko pomeni zgolj in samo (pavlovsko ali leninško, krščansko ali komunistično) sektaštvo.

Ni naključje, da tako Girard kot Badiou še sredi devetdesetih let govorita o komunizmu z nekakšnim globokim spoštovanjem. Kajti oba imata komunizem povsem opravičeno za dediča krščanstva oz. katolicizma. Medtem ko Girard ostro obsodi nacizem in Nietzscheja kot njegovega domnevnega filozofskega utemeljitelja, o komunizmu trdi, da na radikalen način uteleša krščansko upanje, o samem marksizmu pa pravi: »V nasprotju z nacizmom pomeni marksizem super-krščansko inspiracijo!«³³ Badiou pa gre še dalj in Pavlov način razmišljanja in delovanja ponazarja neposredno z Leninom in narobe. V takšno apologetsko razmerje tako do pavlovskega krščanstva kot do leninističnega komunizma zapadeta, brž ko zapustita fenomenološko držo do stvari same in se začneta zavzemati za našo stvar; to ju neogibno potisne v območje anti-filozofije, se pravi, teo-ologije in/kot ideo-logije.³⁴

Kaj pravzaprav pomeni apologija? Na vprašanje lahko odgovorimo, če jo razmejimo od polemike in kritike.

195

7. Apologija, polemika in kritika

Za izhodišče apologetskega, polemičnega in kritičnega odnosa do zadeve vzemimo razmerje do *Stare zaveze*, konkretno, razmerje do talijanskega načela: oko za oko, zob za zob, glavo za glavo.

Apologetski pristop do formulacij talijanskega načela v *Stari zavezi* skuša to načelo kot tako bodisi zaobiti bodisi z raznimi premiki spraviti v sklad s prepovedjo ubijanja in zapovedjo ljubezni do bližnjega, v *Novi zavezi* celo do tujca oz. sovražnika. Ob tem apologetik bolj ali manj namerno prekriva, da je prepoved ubijanja v *Stari zavezi*, pač z vidika talijanskega načela, zelo

³³ Rene Girard: *Quand ...*, prav tam, str. 20.

³⁴ Alain Badiou mejo fenomenološke poštenosti dokončno prestopi že z besedilom *Etika*, v kateri se opre na fantazmo o nesmrtnosti in si tako odpre pot tudi za apologetski sprejem Pavla, *svetega Pavla*.

omejenega dometa. Pomeni predvsem: Ne ubijaj, da te ne bomo ubili oz. da ne boš ubit. Izrecno pa je dovoljeno ubiti sovražnika, pobiti tuje pleme, zapovedano je ubiti brezbožca oz. bogokletnika in tako naprej.

Polemični pristop, bodisi s striktno novozaveznega stališča bodisi z vidika razsvetljenstva, talijonsko načelo napade. Napade ga kot mračnjaško, povsem neustrezno pravi krščanski ljubezni in podobno. Ima ga torej za svojega neposrednega nasprotnika, bojuje se z njim kot takim.

Kritično-kritiški pristop najprej upošteva mesto in vlogo tega načela, predvsem njegovo zgodovinsko vlogo v teku časa in njegov pomen v primerjavi s sočasnimi pravnim oz. brezpravnim redom. Če se ozremo na nastajanje prava in vzamemo v roke na primer *Zgodovino prava* Uwa Wesela,³⁵ se izkaže, da uvedba talijonskega načela v Hamurabijevem zakoniku, na katerega se navezuje biblična postava, pomeni določeno stopnjo v razvoju prava, pravzaprav njegovo prvo stopnjo. Poprej je bilo treba povzročeno škodo namreč dvojno ali večkratno povrniti; po načelu, ki deloma med ljudmi še danes velja, ko gre za aro: če prelomim obljubo, da bom nekaj kupil, za potrditev katere sem prodajalcu izročil določeno količino denarja, moram ob prelomu obljube, ko se premislim glede kupčije, vrniti dvojno vsoto. Ta logika na poseben način odmeva še tudi v zgodbi o Jobu: »In GOSPOD JE DVAKRATNO POVRNIL Jobu vse, kar je imel prej.« (Job 42,10) Talijonsko načelo pa izravna pogoje, odpravi »krivico«, dvakratno (pozitivno ali negativno) diskriminacijo, ki je veljala doslej. Vpelje izravnalno povračilno pravo, ki ga, zagovarjajoč smrtno kazen, še danes nekateri tako vneto branijo. Evangeliji in moderno pravo gredo v imenu ljubezni in odpuščanja, opirajoč se na zmožnost kesanja pri krivcu naprej in izstopijo iz območja povračilnosti (maščevalnosti).

Na tej točki apologija, kakor smo videli, skuša zabrisati premik oz. nekdanji obstoj talijonskega načela za vsako ceno vzvratno opravičiti. Polemika ga napada, kakor da gre za še zmeraj veljavno načelo. Kritika ga ne napada vnaprej, ugotavlja, kot rečeno, celo velik zgodovinski pomen njegove po-

³⁵Uwe Wesel: *Geschichte des Rechts*, Beck, München 1997.

stavitve. Izpostavi razliko med načeli pred talijansko postavo in načeli po njej. In postane polemična šele tedaj, ko kdo skuša talijansko načelo vzpostaviti danes. Ne polemizira torej neposredno z njim, marveč z njegovimi sodobnimi apologeti. Apologija in polemika sta torej dvojčici. Kritično-kritičski odnos do talijanskega načela pa načeloma ni ne apologetski ne polemičen; polemičen postane šele v soočenju z apologetiko.

Podobno je s podobo Boga. Apologetika čez meje razsodnosti zatiska oči pred genocidnostjo Jahveja, se pravi, starozaveznega Boga z vsemi njegovimi nasilniškimi potezami vriva v ustroj Jezusovega Boga, njegovega Očeta oz. »očka«. ³⁶ Polemika napada bodisi podobo Jahveja kot takega ali pa napada, kot Nietzsche, podobo Jezusovega Boga, ki v svoji miroljubnosti ni več sposoben nastopati kot Postava volje do moči. Kritika najprej natančno opiše podobo Boga iz knjig *Stare zaveze*, nastalih v različnih dobah, ravno tako natančno opiše podobo Boga v Jezusovih očeh in v očeh apostolov in vse te podobe potem primerja med seboj: izriše tako istovetnostne poteze kot poteze različnosti. Ta kritika se kot taka spremeni v kritičko naravnost:

197

prvič, glede na apologetsko brisanje vseh razlik in vztrajanje pri Identiteti starozavezne in novozavezne pa tudi Jezusove in Pavlovc podobne Boga;

drugič, glede na apriorno in/ali nezgodovinsko zavračanje enih ali drugih podob Boga oz. Boga kot takega;

tretjič, glede na premislek boštvenosti Boga in bogov sploh ter na razliko med božjim in svetim, ob kateri teologi sveto kajpada podrejajo božjemu.

Tretja raven kritičnosti pravzaprav ne spada več v območje kritike, saj kri-

³⁶ »Pa tudi nekaj elementarnega védenja o bistvu krščanstva bi človek pričakoval od kulturnika Hribarjevega kova. Toda kako naj ne bi Hribar vedel, da krščanstvo nikakor ni samo Nova zaveza, ampak prav tako Stara, ki jo je v celoti in neločljivo sprejelo. Kako ne bi vedel, da prav tisti Jezus Kristus, na katerega se sklicuje, neštetokrat v evangeliju imenuje za svojega Očeta, celo 'očka', prav 'genocidnega' Boga iz Stare zaveze.« (Alojz Rebula: *Zazidavanje Doline šentflorjanske*, Družina, Ljubljana, 1. nov. 1998.)

tiko v celoti, se pravi, sposobnost razlikovanja ne le med različnimi boštvenostmi oz. božanstvi, ampak tudi med svetim in božjim šele omogoča. Ne gre torej niti za popolno sprejemanje niti za počezno zavračanje³⁷ *Stare in/ali Nove zaveze*, marveč za kritično-kritiško razločitev dobrega od slabega, še danes sprejemljivega oz. nesprejemljivega. Vprašljiv, utemeljitve potreben je seveda kriterij tega razločevanja.

To, kaj misleca potisne v apologijo, nam nehote zelo dobro razkrije prav Girard. Na vztrajanje vpraševalca, ali se ima zares za vernika, ali zares veruje v Boga in ali se ima tudi za pravega katolika, vse do dogem v njihovi neposrednosti in ne morda metaforičnosti, Girard odgovori pritrdilno. Treguer, »angnostični« spravevalec oz. sogovornik, povzame: »Verujem v bistveno, torej verujem v vse!?!« Girard spet pritrdi z naslednjo izjavo: »Bilo bi čudno, če bi bila vera sestavljena iz vrste med seboj neodvisnih stavkov, ki bi jih bilo potem treba seštevati. Je pomenska totaliteta.«³⁸ Verniki morajo biti, saj v veri ne more iti za kako mnogopomenskost ali večznačnost, torej – kakor je zahteval že Pavel – ene misli in enega srca. Kot pomenska celota, zedinjujoča celoto pomenov, vera ne more biti nič drugega kot eno-umje: dogmatično, enoznačno obvezna za vse vernike. Da bi bil še jasnejši, Girard poudari: »Ni mogoče reči, da sprejemamo te in te zakone Republike, drugih pa ne.« Sprejemati moramo vse. S tem pa je izrečena že tudi zadnja resnica o apologetičnosti. Tiste naravnosti, ki ne razločuje med sprejemanjem in pokoravanjem, ki pokoravanje enači že kar s sprejemanjem oz. terja, da ga pravzaprav ne jemljemo kot pokoravanja, temveč kot sprejetje z vsem, polnim srcem. Le tako bomo tisto, kar izhaja iz enoumja, sprejeli tudi eno-dušno.

Toda to, da se kot državljan neke države pokoravam njenim zakonom, ne pomeni, da jih v celoti oz. brez zadržka tudi sprejemam. Da nisem do neka-

³⁷ Prvi, ki je prepoznal veliko razliko med obema zavezama, je bil Marcion in je zato *Staro zavezo* polcemično zavrnil; tako Girard (glej str. 144) kot Badiou (glej str. 37) se vztrajno branita priključitve k njemu in prav ta obramba ju nato potiska v apologijo, se pravi, v prikrievanje dejanskih razlik med obema zavezama.

³⁸ Prav tam, str. 152.

terih tudi kritičen. Ne na praktični ravni vsakdanjega ravnanja, marveč na ravni razmisleka. Če ugotovim, da so v nasprotju z osnovnimi izhodišči moje etike (z vidika etike oz. naravnega prava ilegitalni, čeprav legalni, izglasovani v parlamentu z demokratično večino), jih bom skušal spremeniti oz. odpraviti po ustavni poti ali pa se bom sam odpravil iz države, v kateri z etičnega, naravnopravnega vidika vlada brezpravje.

Apologet oz. dogmatik tega ne zmore, saj zaradi apriornega prepričanja v celovitost vere – recimo starozaveznega in novozaveznega veronauka – načeloma ne more priznati razlike med sprejemljivimi in nesprejemljivimi trditvami. Vse trditve so resnične, ker pač izhajajo iz Resnice. Ker je vse treba spraviti pod okrilje pomenske celote, spoštovati verske resnice kot dogme po analogiji pokoravanja zakonom države, sicer sledi kazen (če ne na tem, pa na onem svetu), bom storil vse, da zakrпам morebitne razpoke, ki so se mi pokazale pri branju svetopisemskih besedil. Kako se to faktilčno odvija, si oglejmo skozi Girardovo obravnavo starozavezne zgodbe o Jobu.

199

8. Job

Za Girarda je zgodba o Jobu paradigmatična. Zato ji je posvetil posebno knjigo z naslovom *Starodavna pot zlobnih ljudi*.³⁹ Job je »grešni kozel vseh grešnih kozlov«, tako rekoč Jezus pred Jezusom, torej *figura christi*.

Da bi Girard zgodbo o Jobu lahko spravljal povsem v okvir zamisli o mehanizmu produciranja grešnega kozla/spravne žrtve, se pravi, o mimetičnem rivalstvu in krizi, o razpršenem kolektivnem sovraštvu in nasilju, ki se preusmeri na izbranca (na najšibkejšega ali najmočnejšega člana, na dosedanjega idola skupine), o preganjanju tega izvorno nedolžnega »izvoljenca«, o razelektritvi nasilja in razrešitvi krize s pregonom ali ubojem »krivca«, o njegovi naknadni sakralizaciji/divinizaciji in končno o vzvratni projekciji nasilja ljudi na neko kaznujoče božanstvo (*vox populi – vox dei*), jo mora najprej »očistiti«. Paradokсно poseže torej po istem lustracijskem postopku,

³⁹ René Girard: *La route antique des hommes pervers*, Grasset & Fasquelle, Paris 1985.

ki ga ima za predmet svoje analize in kritike. Lustracijo opravi z odstranitvijo, črtanjem prologa in epiloga, češ da sta pripisana kasneje zaradi zakritja prave vsebine zgodbe.

Job, dosedanji idol rodu, je nenadoma obtožen za vse težave občestva. Postopoma ga krivde začno obtoževati celo njegovi najbližji prijatelji, toda Job kljub vsemu trpljenju, ki se zgrinja nadenj, ne popusti. Ni kriv, nima se za krivega. Čeprav je v zgodbi izrecno rečeno, da je Bog sprožil Jobovo trpljenje, ko je stavil s Satanom, da bo Job prestal preizkušnjo, Girard vztraja, da je vzrok njegove nesreče »izključno človeški«. Job ni žrtev Boga, temveč svojega ljudstva, ki si ga je zaradi zavisti in stisk izbralo za svojega grešnega kozla/spravno žrtev. Zanika, da bi šlo v zgodbi za splošen, metafizičen problem zla, kakor že stoletja počne eksegeza. Kot teodiceja (»poganska teologija«) se je razvila le zato, da bi uspešno zakrila pravo dimenzijo: mehanizem grešnega kozla. V resnici pa sploh ne gre za »božjo epifanijo«, temveč za pojav kristalizacije in fokuzacije medčloveškega nasilja, ki ga ljudje prenesejo na neko nadnaravno bitje, boga, zaradi česar njihova podoba boštva dobi povsem določeno naravo: bog ljudi, ki jih giblje mehanizem grešnega kozla, mehanizem, ki je do evangelijev obvladoval vso zgodovino in jo na ravni tega sveta obvladuje še danes, se kaže kot »bog preganjalcev«. Kot preganjalec domnevnega Krivca, v resnici pa nedolžne žrtve, zaradi česar po Girardu to ni nikakršen bog, pač pa proti-»bog«: Satan.

Pravi Bog je »Bog žrtve«, Bog, ki ni na strani preganjalcev, rabljev, marveč na strani preganjanca. Bog, ki v zgodbi o Jobu zasiže, zares zasveti in razodene pa se šele z Jezusom Kristusom: »Logosom Boga žrtve«. ⁴⁰ Kako Girard pride do teh navedb, ko pa je iz teksta vendarle povsem jasno, da je tisti, ki Joba od vsega začetka preganja, prav njegov Bog? Kar tik pred koncem samemu sebi prizna tudi Job sam, saj navsezadnje »brezpogojno kapitulira«: ⁴¹

⁴⁰ Prav tam, str. 179.

⁴¹ Arnold Künzli: *Gotteskrise – Fragen zu Hiob Lob des Agnostizismus*, Rowohlt, Hamburg 1998, str. 33.

»Zdaj vem, da vse premoreš
in ni ovire za noben tvoj sklep.
Z ušesom sem slišal o tebi,
a zdaj te je videlo moje oko.
Zato odstopam in se kesam
v prahu in pepelu.« (Job 42, 2 in 5-6)

Toda po Girardu naj bi ta del besedila spadal že v naknadno pripisani tekst: poleg tega pa v tem Jobovem umiku ne gre za priznanje v smislu stalinističnih procesov. Ključna naj bi bila izodiščna izjava Boga, »pravega Boga« iz pogovora s Satanom: »Ni mu enakega na zemlji, mož je pošten in pravičen ...« (Job 1,8) Tako naj bi šlo v celotni zgodbi pravzaprav za spopad med dvema podobama Boga, po Girardu kar med dvema bogovoma, natančneje med »bogom preganjalcev«, »bogom lova na človeka« in »resničnim Bogom žrtve«, »Bogom evangelijev«, med pravim in nepravim bogom; razliko med njima označuje s tem, da pravega boga piše z veliko začetnico, nepravega pa z malo.

201

Prvi bog vlada v vseh mitologijah oz. teogonijah, v vseh predkrščanskih religijah, tudi v grški. »Kot vsi grški bogovi je tudi Zevs bog maščevanja in nasilja.«⁴² In Jahve? Čeprav Girard govori o »dozorevanju« podobe Boga in kot Boga žrtev izrecno izpostavlja le Kristusa, se neposredni obsodbi maščevalnega in nasilnega Jahveja, kakršnega poznamo iz knjig o Mojzesu, izogiba. Kakor da bi se v knjigi o Jobu Jahve razdelil na Boga in Satana, ob čemer Bogu pripadajo ljubezen, nenasilje in nemaščevalnost, Satan kot proti-»bog« pa je (še naprej, a tokrat izključno) zaznamovan s sovraštvom, maščevalnostjo in nasiljem.

Razcep, ne da bi bil preganjajoči bog že izrecno zenačen s Satanom, saj ga še zmerom razume kot Boga (kot eno plat Boga?), se zgodi že pri Jobu samem. V 19. poglavju Job svoje »prijatelj« sprašuje: »Zakaj me preganjate kakor Bog in niste siti mojega mesa?« (Job 19,22) Takoj za tem pa izjavi:

⁴²R. Girard: *La route ...*, prav tam, str. 166.

»Jaz vem, da je moj Odkupitelj živ
in se bo poslednji vzdignil nad prah.
Tedaj se bo moja koža otresla uljes,
odet v svoje meso bom gledal Boga!« (Job 19, 25–26)

Girard temu zaobratu pravi »religiozni prevrat«. Hebrejske besede »goel« ne prevaja z »Odkupitelj«, temveč z »Défenseur«: »Zagovornik«, »Branilec«; meni, da gre za isti pomen kot v grški besedi »Paraklet«, imenu Svetega Duha. Prav zato vidi v citiranih besedah iz *Jobove knjige* napoved evangelijev, določneje, *Janezovega evangelija*: »Obstaja eksplisitini kandidat za vlogo Boga žrtve, Bog evangelijev. Oče pošlje svojega Sina na svet, da bi branil žrtve, uboge in ponižanc. V Janezovem evangeliju imenuje Jezus Svetega Duha in samega sebe Paraklet. Beseda pomeni advokata obrambe pred sodiščem.«⁴³ Jezus je prav tako nedolžen, celo bolj kot Job, pa je vendarle obsojen.

202

Toda to ne pomeni, da je premagan: »Bog ne vlada, a bo vladal.«⁴⁴ Zagovornik, branilec, ki ni le tolažnik, bo premagal tožnika. Za tiste, ki so ga že sprejeli, se pravi, za resnične kristjane pa že vlada; po njih in za njih je »božje kraljestvo že med nami«. Na družbeno-politični ravni se pretvorba Kristusovega poraza v zmago kaže kot »zlom marks-freudo-nietzschejanske kulture pa tudi kot akutna kriza vseh vrednot, o katerih je postkrščanska doba menila, da jih je zmagovito postavila nasproti krščanstvu.«⁴⁵ Girardov pogled na zgodovino je potemtakem v bistvu manihejski, zgodovino vidi kot veliki boj med močmi Boga/Kristusa in močmi Satana: »Job napoveduje Kristusa v svojem boju z bogom preganjalcev.«⁴⁶ Drugače rečeno: »Resnica se bori z mitom.«⁴⁷ Proti bogovom preganjanja oz. »bogu nasilja, ki ni niti *Jahve* prerokov niti *Oče* Jezusa«. Te izjave približujejo Girarda tistemu bojnemu stavku iz *Matejevega evangelija*, ki se glasi: »Kdor ni z menoj, je proti meni; in kdor z menoj ne zbira, raztresa.« (Mt 12,30) Obenem pa se z

⁴³ Prav tam, str. 174.

⁴⁴ Prav tam, str. 178.

⁴⁵ Prav tam, str. 186.

⁴⁶ Prav tam, str. 187.

⁴⁷ René Girard: *Quand ...*, str. 53.

njimi postavlja pod obnebje, pod zahtevo in pod zaščito *Katekizma katoliške Cerkve*, ki trdi: »Z vsemi besedami Svetega pisma izreka Bog eno samo besedo, svojo edino Besedo, v kateri izreka sebe v celoti.«⁴⁸ Katekizemska trditev je podprta z naslednjim Avguštinovim opozorilom: »Spomnite se, da je ena in ista božja beseda, ki se razteza v celotnem Svetem pismu, da je to ena in ista Beseda, ki zveni na ustnicah vseh svetih pisateljev; tista Beseda, ki zaradi tega, ker je bila v začetku Bog pri Bogu, ne potrebuje zlogov, ker ni podložna času.« To vztrajanje pri celoti, ki ji Girard pravi »pomenska totaliteta« ter je kot taka nezapopadljiva in neizrekljiva, onemogoča dosledno kritično-kritiško branje *Biblije*, saj je navsezadnje vse izjave in podobe treba zglediti, apologetsko uskladiti. Če ne drugače, a zmerom z rezervo (za morebitne druge, nasprotne, bojevite potrebe), s trditvijo, da Bog s svojo podobo maščevalnega in nasilnega, srditega in krvoločnega Boga skuša človeka na določeni stopnji njegovega razvoja le vzgojiti, ga glede na izvorni greh (za Girarda je to prav »sveto nasilje«, ki izvira iz mimetične želje) postopoma prevzgojiti. Smo pred tipično zmuzljivostjo, s katero se pri teologih, zlasti katoliških, neprestano srečujemo.

203

Zaradi te zmuzljivosti, povezani z več kot zgolj psihološko dvoličnostjo, saj gre za dvo(obl)ičnost samega staro-novo-zaveznega Boga, smo potem priča zgodovinskim negativnim obratom, ki se iztečejo v naslednji paradoks: prav tedaj, ko Kristus zmaga, ga porazijo njegovi najbližji. Iz Boga pregnancev in žrtev ga tako rekoč v hipu pretvorijo v pregnanjajočega in rabeljskega Boga. Z vso silo začne veljati satanovsko geslo: Kdor ni z nami, je proti nam! Kakor smo videli; zametki takšne konverzije in pervezije tičijo že v Pavlovih pismih in evangelijih, dokončno pa ju je ovekovečil pravkar citirani Avgustin. Ko je postal škof in je začel utrjevati cerkveno oblast, oblast že vladajočega Krtistusa, se tudi pred krvjo, ubijanjem ni ustavil. O tem priča *Epistola ad Vincentium*, njegovo pismo zoper tolerantnost do drugače mislečih/verujočih. Da bo razvidna vsa njegova sprenevedava zvijačnost in spretnost v pervertiranju, si oglejmo nekoliko daljši odlomek iz sklepnega, povzemajočega dela pisma:

⁴⁸ *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, str. 44.

»Če bi bilo prenašati preganjanje vselej hvalevredno, bi bilo dovolj, če bi Gospod rekel: 'Blagor tistim, ki so preganjani' (Mt 5,10) in mu ne bi bilo treba dodati: 'zaradi pravičnosti'. Če bi bilo preganjati vselej greh, v Svetem pismu ne bi pisalo: 'Tistega, ki na skrivnem obrekuje svojega bližnjega, njega bom preganjal (v slovenskem prevodu: utišal).' (Ps 100,5) Včasih je torej preganjati nepravilno, drugič pravično. Vselej pa so zli preganjali dobre in dobri zle; oni, ko so z nepravilnostjo delali škodo, ti, ko so z zdravilno vzgojo priganjali k dobremu: oni na nečloveški način, ti s pravo mero; oni v službi zlih poželenj, ti v službi ljubezni. Tisti, ki hoče moriti, mu je vseeno, ali bo mesaril; tisti, ki hoče zdraviti, ta pa vsekakor pazi, kako bo zarezal v meso. Oni hoče uničiti zdravje, ta hudobnost. Brezbožci so ubijali preroke in preroki so ubijali brezbožce. Judje so bičali Kristusa in Kristus je bičal Jude. Ljudje so apostole izročali človeški oblasti in apostoli so ljudi izročali Satanovi oblasti: 'Vi pa se še bahate, namesto da bi bili žalostni in bi tistega, ki to počenja, pognali iz svoje srede. Res sem telesno odsoten, toda v duhu sem navzoč. Zato sem – kakor če bi bil med vami – v imenu našega Gospoda Jezusa že sklenil: ko bomo zbrani vi in moj duh, bom tega, ki to počne, v moči našega Gospoda Jezusa izročil satanu v pogubo mesa, da bi se njegov duh rešil na Gospodov dan.' (1 Kor 5,3–5) Pri vsem tem gre zgolj in samo za to, kdo deluje za resnico in kdo za nepravilnost, kdo z namero škoditi in kdo z namero zboljšati.«⁴⁹

To Avguštinovo pismo z citati iz različnih delov *Stare in Nove zaveze* je eden najrazvidnejših dokumentov, kako se da po načelu »Cilj posvečuje sredstva« z usmerjeno spretnostjo s *Svetim pismom* zagovarjati, »dokazati« karkoli: tudi povsem nasprotno, izključujoče se stvari. Jezuitstva ne utemelji šele Ignacij Lojolski, inkvizicijsko institucionalizira ga že Pavel, legitimira in perfekcionira pa Avguštin. Brž ko ljubezen spodrine pravica, četudi samo glede vrstnega reda, imamo že pravično in nepravilno preganjanje, pravično in nepravilno vojno, pravično in nepravilno, kakor nas seznanja *Katekizem katoliške cerkve*, usmrтитеv; namesto z občo prepovedjo ubijanja dobimo pravno upravičeni uboj, uboj, ki bojda ni umor.

⁴⁹ Aurelius Augustinus: *Epistola ad Vincentium/Brief an Vincentius* I 1–III 9; v: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung – Mittelalter* (izdal Kurt Flasch), Reclam, Stuttgart 1994, str. 105.

Avguštinovo pismo nestrpnosti, upravičbe in opravičbe preganjanja nepravovernih, tudi krščanskih desidentov, ki ga RKC na nekrvav način prakticira še danes, ko vsake toliko časa med teologi odkrije grešnega kozla, je vzorčni primer apologetičnosti. Apologetičnosti, ki ji podleže tudi Girard, ko zamolči očitne primere vzpostavljanja mehanizma grešnega kozla/spravne žrtve, kakršnega nahajamo v po Avguštinu navedenem in uporabljenem (ne zlorabljenem) prvem Pavlovem *Pismu Korinčanom*. Primeri, kakršen je ta, pač ne spadajo v »pomensko celoto« *Svetega pisma*, kakršno vidi in kakršno želi prikazati Girard. Celoto, ki da s *Staro zavezo* postopoma, z *Novo Zavezo* pa naenkrat in za vselej demistificira in destruiira vsakršno preganjanje in žrtvovanje. Pa naj gre še za tako lep ali vzvišen Cilj.

Girard je doslej najbolje preučil logiko produciranja grešnega kozla, najbolj natančno opisal sistem žrtvovanja in proces sakralizacije oz. divinizacije spravne žrtve, toda to, da je prav Jezus, sakraliziran v Kristusa, najbolj sublimno divinizirana, poveščana Žrtev, skuša na vsak način – na ravni teorije za vsako ceno – zakriti; pravzaprav ovreči, tako da išče (»dokazuje«) mehanizem grešnega kozla/žrtvenega jagnjeta presegajoči oz. zanikajoči element. Zelo precizen je pri razkrivanju tega, da ravno ljudje (tipa Jobovih prijateljev) oz. gibanja (komunističnega tipa), ki težijo k uresničitvi absolutne pravičnosti, popolne družbe, najhitreje in nazadnje, ko svoj ideal realizirajo, neogibno zaidejo v obnavljanje arhaičnega modela razreščvanja kolektivnih kriz s preganjanjem brez krivde krivih oz. obtoženih; obtoženih za najhujši zločin: za rušenje božjega oz. družbenega reda, klerijsko sakralne oz. partijsko revolucionarne oblasti. Priznava, da je znotraj »historičnega krščanstva« prihajalo do podobnih pojavov. Nikakor pa (si) ne prizna, da sakralizirano nasilje tiči tudi za žrtvovanjem Jezusa. Ne toliko za judovskim oblastniškim, bržkone zgodovinsko realnim žrtvovanjem Jezusa z obtožbami pred rimskimi oblastmi, kolikor s simbolnim žrtvovanjem Jezusa kot Kristusa s strani njegovega imaginarnega Očeta.

205

Jezus kot žrtev Drugega je sakralna žrtev, žrtev preseka in stičišča nasilja in svetega. Pavel in evangelisti Jezusa divinizirajo v Kristusa kot Božjega Sina in sakralizirajo s tem ne samo nasilje nad njim, se pravi, pasijon, ampak tudi sveto kot sveto. Demitizacija in demistifikacija bi se zgodili samo, če

bi prišlo do razločitve tako med nasiljem in svetim kot med svetim in (božansko) sakralnim.

9. Ljubezen do duha in/kot sovraštvo do telesa

Tisto, kar se Girardu povsem izmakne, je to, da krščanstvo res zavrže zunanji mehanizem grešnega kozla, a ga obenem ponotranji. Zahteva: bodite popolni kakor vaš Oče (»Oče naš, ki si v nebesih ...«), se pravi kakor Bog, terja nekaj, kar je za človeka nedosegljivo. Torej hotena nedosegljiva popolnost sproži znotraj človeka isti mehanizem, kot ga na ravni družbe sproži ideal spolne družbe. Ker spolne družbe ni, je tega nekdo kriv: bodisi zunanji bodisi notranji sovražnik. Ker nisem popoln, bi pa moral biti, je tega krivo nekaj v meni samem oz. nekaj meni pripadajočega: telo oz. telesno (meseno) po-želenje:

206

»Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ne. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, marveč greh, ki prebiva v meni.« (Rim 7, 14–21)

Kot jaz se ne obvladam, kajti proti moji, jazni volji in v nasprotju z mojim jaznim razumom me obvladuje greh, telo, meso, freudovsko rečeno, Ono. Če pa sem na ravni lastnega jaza, lastne volje nemočen, kako naj tedaj greh (telo), ki je – po Postavi, freudovsko rečeno, po Nadjazu kot uniji Zakonodajalca in Zakona – nekaj zlega, sploh obvladam? Iz lastnih moči nikakor ne. Potrebujem torej pomoč. V pomoč pa mi je lahko le tisto, kar je močnejše od moči telesa, mesenega poželenja, skratka, greha. Močnejši je zakonodajni Bog sam, toda ne neposredno, kajti njegova Postava se je izkazala kot ne-močna, marveč posredno; ne v svoji prvi, marveč v svoji drugi osebi:

»Kar je bilo namreč nemogoče postavi, ker je bila zaradi mesa brez moči, je uresničil Bog s tem, da je poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa; da bi zmagal greh, je obsodil greh v mesu. Zapovedi postave naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu. Kajti tisti, ki so po mesu, mislijo na to, kar je meseno; tisti pa, ki so po Duhu, mislijo to, kar je duhovno. Toda meseno mišljenje je smrt, duhovno mišljenje pa življenje in mir. Kajti meseno mišljenje je sovraštvo do Boga, ker se ne podreja Božji postavi in se podrežati tudi ne more. Tisti, ki živijo po mesu, ne morejo biti všeč Bogu. Vi pa niste v mesu, ampak v Duhu, če le prebiva v vas Božji Duh. In če kdo nima Kristusovega Duha, ni njegov. Če pa je v vas Kristus, je telo sicer mrtvo zaradi greha, duh pa je življenje zaradi pravičnosti. In če prebiva v vas Duh njega, ki je obudil od mrtvih Jezusa, bo on, ki je obudil Kristusa od mrtvih, po svojem Duhu, ki prebiva v vas, priklical v življenje tudi vaša umrljiva telesa.« (Rim 8, 3–11)

Duh, božji ali sveti duh, ki se v človeka naseli po Kristusu kot Kristusov duh, tu še ni mišljen kot tretja oseba. Razumljen je kot tista Moč, ki je v odnosu do telesnosti od vsega začetka v premoči, tako da z njo, če se naseli v njem, če torej postane pravi kristjan, če zares stopi na pot za Kristusom oz. njegovim duhom, tudi človek dobi premoč nad svojim telesom, tako da ga zdaj lahko obvladuje, z njo pa tudi »postavo poželenja«, skratka, svoje strasti: tudi zavist, sovraštvo in slo po maščevanju in preganjanju. Toda:

207

»Potemtakem, bratje, nismo dolžniki mesu, da bi živeli po mesu. Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dela telesa, boste živeli.« (Rim 8, 12–13)

Smo pred obratom, s katerim se spet vrne vse zavrnjeno. Ne bomo sovražili, preganjali in morili drugih, bomo pa morili, preganjali in sovražili svoje telo. Nismo več sužnji greha, zle Moči telesa, postali smo gospodarji; a nad samim seboj, tako da je naše telo kot naš poprejšnji gospodar zdaj postalo naš suženj oz. hlapec. Postava nas ne ubija več, a zdaj mi ubijamo tisto, kar je obsojeno tako po stari Božji Postavi kot po novem Božjem Duhu, to pa je naše telo: je naša telesnost, predvsem spolnost. Ker se Pavel zaveda, da se tako spet vrača neke vrste suženjstvo, povrh pa še naša nevednost in od-

visnost od Duha,⁵⁰ uporabi – bržkone povsem dobronamerno ali celo nezavedno – naslednji zvijačni premik:

»Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dela telesa, boste živeli. Kajti vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu, so Božji sinovi. Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!' Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci. In če smo otroci, smo tudi dediči: dediči pri Bogu, sodediči s Kristusom, če le trpimo z njim, da bomo z njim poveljani.« (Rim 8, 13–17)

Kje tiči zvijača, ki ji med vsemi drugimi prostodušno nasledeta tudi Girard in Badiou, Nietzsche, kot bomo videli, pa ne? Pavel nas zenači z Jezusom kot Kristusom, to pa pomeni, da razmerje med Bogom Očetom, ki daruje, se pravi, žrtvuje svojega Sina, prenese oz. preslika na razmerje našega jaza do našega telesa:

208 »Ker je torej Bog tako usmiljen (po Pavlu žrtvuje svojega Sina iz ljubezni oz. usmiljenja do nas), vas rotim, bratje: darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno daritev; to je vaše smiselno bogoslužje.« (Rim 12, 1)

To je bogoslužje v bistvenem in temeljnem, najbolj zapolnjenem pomenu, ne pa evharistija kot taka. Bogoslužje, ki je, izvorno gledano, vselej istovetno z žrtvovanjem in ki zato tudi zdaj, pri Pavlu, ne more biti brez svete daritve. Le da ta sveta daritev, sakralna žrtev zdaj ni grešni kozel/žrtveno jagnje iz območja družbe, marveč je to naše telo in skozenj mi sami. Mi, ki bijemo boj s svojim telesom, s »postavo poželenja«, boj, ki ga lahko dobimo le, kolikor smo pokorni Duhu, poslušni Besedi. Kolikor v svoji telesnosti sprejmemo, prepričani – kot vsi pravi, svoje vloge ne zavedajoči se grešni kozli – v svojo krivdo in svojo grešnost, vlogo spravne žrtve. Ko bomo žrtvovali svoje telo, bomo odrešeni, se pravi sakralizirani oz. divinizirani: postali bomo Božji sinovi.

⁵⁰ »Prav tako tudi Duh prihaja na pomoč naši slabosti. Saj niti ne vemo, kako je treba za kaj moliti, toda sam Duh posreduje za nas z neizrekljivimi vzdih.« (Rim 8, 26) Ta misel je za Pavla sicer nekoliko nenavadna, tako da bi šlo lahko tudi za kasnejšo predelavo, če ne celo vrinek.

Ne gre torej samo za sakralizacijo in divinizacijo Jezusa kot Kristusa, ampak tudi za divinizacijo in sakralizacijo nas kot kristjanov, drugače rečeno, nas kot žrtev krščanske vere.

To je nekaj, česar v svojem preučevanju krščanstva tudi Freud ni premislil; zato se njegovega koncepta Nadjaza drži določena omejenost, ki jo skuša nato razpreti z uvedbo nasprotstva med spolno-življenjskim nagonom in nagonom smrti.

Pavlov Bog Oče ni več arhaični Praoče oz. judovski Očak, družinski Tiran, je pa rimski *pater familias*, ki kot tak še zmerom odloča o življenju, v posebnih okoliščinah tudi o smrti svojih otrok.⁵¹ Tako da ob tem dejstvu in spominu na pradavno žrtvovanje prvorojencev, ki se mu – ne po svoji zaslugi – izogne šele Abraham, predstava o žrtvovanem/darovanem sinu ni bila povsem tuja tedanji običajni zavesti. Posinovljenje v Pavlovem času v odnosu do Očeta torej ne pomeni nikakršnega pobratenja z Njim; pomeni pobratenje med sinovi in osvoboditev na horizontalni ravni, na vertikalni pa ne: Bog Oče je Gospod(ar), po obuditvi od mrtvih pa kot Kristus to postane tudi Jezus. Zato se Pavel ne pomišlja govoriti o ljudeh tudi kot o »Kristusovih sužnjih« (1 Kor 7, 22).

209

Iz tega konteksta moramo razumeti tudi ljubezen, na katero se sklicuje Pavel. Ta, po njem izklicana ljubezen, *agape*, predvsem nima nič skupnega z *erosom*, spolno ljubeznijo; pa tudi z *erosom* v Platonovem, filozofsko sublimiranim pomenu ne. Za Pavla ljubezen neogibno vključuje skrb, neko odpoved, žrtev v najširšem pomenu: ni je torej brez trpljenja (bolečine). Pa naj gre za ljubezen Očeta do otrok, ljubezen otrok do očeta ali ljubezen med otroci; materinska ljubezen ali ljubezen do matere je kot preveč čustvena iz tega območja izključena, potisnjena na drugotno raven. Ljubezen očeta, ki živi kot *pater familias*, se ne izraža v ljubeznivosti, toplini in

⁵¹ Glej: Ante Romac: *Izvori rimskog prava*, Informator, Zagreb 1973, str. 181; kakor navaja Gunnar Heinsohn (*Die Erschaffung der Götter*, Rowohlt Hamburg 1997, str. 136 in naprej), so se rimski (in grški) poročevalci zelo čudili nad tem, da imajo Judje uboj (ali izpostavitvo) nezaželenega otroka za smrtni greh; rimska zakonodaja je ubijanje novorojenčkov izrecno prepovedala šele leta 318 našega štetja.

upoštevanju želja ali volje podrejenih, temveč v skrbi na cni, v samovolji (tudi pri nagrajevanju ali kaznovanju) na drugi strani, oboje pa se povezuje v usmiljenju in v tistem, čemur Pavel pravi milost:

»Zato naj v vašem umrljivem telesu ne kraljuje greh, tako da bi se vdajali njegovim poželenjem. Ne izročajte svojih udov grehu, da bi ti postali orodje krivičnosti, ampak izročite sebe Bogu kot ljudje, ki so prešli od smrti v življenje, svoje ude pa izročite Bogu, da postanejo orodje (prevod iz leta 1984 govori v skladu z bojevitim katolicizmom še o orožju) pravičnosti. Kajti greh ne bo več gospodoval nad vami, saj niste pod postavo, ampak pod milostjo.« (Rim 6, 12–15)

Ljubezen do Boga kot milostnega Očeta, torej do Bitja, katerega Volji (samovolji) smo izročeni na milost in nemilost, je zato treba izpričevati na dveh ravneh: na ravni odnosa do postave, se pravi, na ravni dobrih (pravičnih) del in na ravni do Božje volje, ki je obstajala pred postavo in obstaja nad njo. Do tiste Volje, ki je človeku naložila tisto prvo postavo, Praprepoved, naj ne je z drevesa spoznanja in ga nato zaradi prestopa (izvirnega greha) kaznovala s smrtjo, zdaj pa je poslala v spravno smrt Jezusa, a ga že tudi obudila od mrtvih, namreč prav kot Boga in človeka hkrati, tako da odslej tudi ljudje, če bodo Boga ljubili brezpogojno, lahko računajo na vstajenje od mrtvih, se pravi, na večno življenje.

210

Ljubezen do Boga torej ni brez računa; v svojem bistvu je globoko egoistična: samo-ljubna v najbolj dobresednem pomenu.⁵² Ne računa na tukajšnje, za-časno, toliko bolj pa na tamkajšnje, večno plačilo oz. povračilo. In od tod njena prava moč: moč nad močmi. Tista moč, ki uspešno nadomesti nemoč postave, natančneje, postavi spet povrne njeno nekdanjo učinko-

⁵² Sedanji vrhovni ideolog/teolog Vatikana Joseph Ratzinger pravi: »Predmet (krščanskega) upanja ni prihodnji boljši svet, ampak večno življenje. Pričakovanje boljšega sveta ne drži pokonci nikogar, saj ta boljši svet ni naš svet, in vsakdo mora shajati s svojim svetom, s svojo sedanostjo. Svetu prihodnjih rodov bistveno daje pečat svoboda teh rodov in ga mi moremo določati vnaprej le zelo omejeno. Toda večno življenje je vendar moja prihodnost in zato moč, ki oblikuje zgodovino.« (*Kardinal je kristjan v službi evangelija*, Družina, 18. X. 1998, str. 8.) Na tej ravni je komunizem spopad s krščanstvom, ki zagotavlja izpolnitev najpomembnejšega ego-interesa, zgubil potentakem zaradi svojega prevelikega altruizma.

vitost, toda tokrat pod obnebjem neke druge, »Kristusove postave«. Postave, ki narekuje najprej ljubezen do Boga, potem pa tudi ljubezen do bližnjega. In ljubezen do Boga vključuje tudi ljubezen do njegove Postave. »Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave.« (Rim 13, 10) Izpolnitev, kolikor namreč že *Stara zaveza* narekuje: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (3 Mz 19, 18; Gal 5, 14; 1 Kor 13, 4–7) Zato naj človek zdaj Postave ne bi več doživljal in sprejemal kot zunanjo prisilo, marveč kot izraz Božje ljubezni in sredstvo, s pomočjo katerega bo kljub smrti navsezadnje dosegel nesmrtnost. Ne po veri, marveč iz vere. Ne po črki, marveč iz duha. Iz Božjega, Kristusovega duha, ki ga čuti v sebi, odkar ga je obsijala milost vere v Kristusovo vstajenje od mrtvih in s tem v moč Boga, njegovega Očeta, da obuja od mrtvih.

Brez upanja v večno življenje, izhajajoče iz vere v Boga in zaupanja v njegovo Obljubo, bi bila ljubezen torej brez moči: »Če pa Kristus ni bil obujen (v prevodu 1984: ni vstal), je tudi naše oznanilo prazno in tudi vaša vera prazna.« (1 Kor 15, 14)

Kriterij vernosti je verjetje v posmrtno, večno življenje. Če danes celo veliko kristjanov ne verjame v človekovo nesmrtnost, prav to pomeni, da je krščanstvo postalo prazna vera. Da je krščanski Bog torej mrtev.

Tu naletimo na bistveno Girardovo zmoto, na zmoto, zaradi katere je Nietzsche bolj vero-dostojen od njega. Boga nismo ubili s tem, da smo znova revitalizirali mehanizem grešnega kozla, produkcije sovraštva in preganjanja, marveč z izgubo vere v nesmrtnost. Zato je tudi znanost zgubila status Znanosti, svetnega Božanstva, brž ko smo zgubili vero v to, da nam ona lahko priskrbi in zagotovi nesmrtno, večno življenje. Vprašanje je-le, če večno življenje pod masko *večnega vračanja enakega* in Bog pod masko topološkega *Nadjaza* (Freud) oz. ne-eksistirajočega *Drugega* (Lacan) kljub vsemu ne bivata naprej. Ubita, ne pa tudi pokopana.

Kako se lahko zgodi, da Pavel govori o ljubezni in moritvi telesa hkrati, se pravi, o ljubezni do duha, vsega duhovnega in o sovraštvu do telesa oz. telesnih poželenj in užitek?

Z iz-postavitvijo Božje Postave kot Duha, kot Božjega oz. Kristusovega Duha, sonavzočega z našim, človekovim duhom, postava preneha biti zgolj črka, svetoписemsko zapisani in sporočeni ukaz in se preseli v nas: živi, kolikor živi, v našem duhu, iz našega duha. Šele v tem trenutku Postava postane sestavina dela naše lastne osebe, tistega dela, ki je del nas kot celote, a tako, da je znotraj te celote nad nekim drugim delom, se pravi, nad jazom; šele odslej nastopa kot Nad-jaz. Kot tisti nadjazni del »jaza«, katerega glas je glas vesti. Kakor po Pavlu zasnovani vero-izpovedi obstaja en sam Bog in tri osebe: Oče, Sin in Sveti Duh, tako tudi po Freudovi shemi obstaja psihoanalitična Sveta Trojica: Nadjaz, Jaz in Ono. Princip tro-edinosti je tisti, ki z Jezusom kot Kristusom vstopi v zgodovino in nas tako ali drugače opredeljuje še danes. Tudi pri razdelitvi zgodovine, ki je po Pavlu naslednja:

1. stanje nedolžnosti pred prvim, Adamovim prestopom Postave/Prepovedi;

2. Adamovo prestopništvo človeka/človeštva ni zaznamovalo samo s stanjem grešnosti, ampak tudi s smrtnostjo;

3. Jezusova spravna žrtev, ki nas opraviči pred Bogom in s katero se Bog spravi z nami, spet zbríše prestoppek in nam, če sledimo Kristusovemu duhu, že na tem svetu omogoča doseči stanje, ki je tako nad stanjem nedolžnosti kot nad stanjem grešnosti, namreč stanje svetosti: čistosti kot očiščenosti.

A kako in koliko nas, če se ne oziram na heglovsko in marksovsko zgodovinsko tridobnost, še zmerom zares opredeljuje pavlovska oz. freudovska tro-edinost?

Že Jezus nastopi v času razsula judovskega občestva. Razsula na vseh ravneh: sesipa se družba na sociološki in politološki ravni (organi judovske skupnosti so podrejeni rimski nadoblasti), sesipa se družina (Jezus bi se rodil kot nezakonski otrok, če ne bi bilo »dobrega« Jožefa, nato zapusti družino, tako kot njegovi prijatelji in se skupaj z njimi požvižga na oblikovanje lastne družine in s tem na nadaljevanje judovskega rodu) in sesipajo se posamezniki (Savlov verski zlom, prelom in odločitev za novo, drugačno vero pa tudi za drugo ime, Pavel). In vse kaže, da je tista prelomna točka, ki

je predstavljala ne samo radikalno, ampak tudi absolutno drugačnost, zdaj vzbujeno nezaustavljivo upanje v vstajenje/obuditev mrtvih, se pravi, v osebno – tako duhovno kot telesno – nesmrtnost.

Zapoved ljubezni je pomembna, toda to zapoved dobro pozna že *Stara zaveza*; tisto, česar v bistvu nista poznala ne dosedanji Jud (po večini svetopisemskih knjig obstaja le »nesmrtnost« rodu, ohranjanje Rodu iz roda v rod – ravno zato je tako pomembna rodovno-družinska pripadnost, za katero se Jezus in njegovi ne zmenijo več) ne dosedanji Grk (grška vera in misel pozna nesmrtnost duše, ne pa celega človeka), je zamisel in iz nje izvirajoča obljuba o večnem življenju mene osebno, kot takega in v celoti.⁵³ Odslej je ljubezen do Boga, je vera Vanj neločljiva od samo-ljubnega upanja v mojo posmrtno oživitev in s tem v mojo celovito in popolno nesmrtnost; kljub umrljivosti, kajti smrt naj bi bila navsezadnje Rojstvo, rojstvo v večno, neumrljivo življenje. Če ni tega za-upanja, je vera prazna in ljubezen do Boga umre: Bog je mrtev. Enako in dokončno mrtev, kot je bila na začetku krščanstva mrtva Postava kot Črka, čeprav svetopisemska.

213

Moritev telesa, v prvi vrsti kajpada spolnega uda (po analogiji Pavel ves postopek preslika tudi na »Kristusovo telo« in njegove ude, na cerkev kot občestvo kristjanov: grešnika zoper Duha je treba izročiti Satanu, posvetni oblasti in njenemu razpolaganju s smrtno kaznijo), mrtvičenje telesnosti/spolnosti, ki vznikne na ozadju nasprotja med mesom/telesom in duhom, je

⁵³ Ta pomen je pri Judih še danes zelo očiten, na primer pri Levinasu, še posebno v tekstu *Čas in drugi* (Družina – Tretji dan, Ljubljana 1998). Sicer lahko že v drugi knjigi Makabejcev preberemo: »Ti, nizkotnež, nam jemlješ sedanje življenje, toda kralj sveta nas bo obudil in nas oživil za večno oživetje življenja, ker umiramo za njegove postave.« (2 Mkb 7,9) Toda ta knjiga, ki je že izvorno napisana v grščini in v marsičem izraža duha helenizma, je bila v sedanji obliki napisana šele nekaj desetletij pred Jezusom (bržkone, kakor navaja *Uvod*, šele leta 30 pr. Kr.), tako da je izrazit primer križanca judovske in grške misli: v njej nahajamo npr. tudi prvi zasutek predstave stvarjenja iz nič. Obenem pa misel o obuditvi k večnemu življenju še ni dodelana v predstavo o telesnem vstajenju mrtvih in nikakor ni bila sprejemljiva za vse. Saduceji so jo striktno zavračali, sprejemali pa so jo farizeji (glej *Katekizem katoliške Cerkve*, prav tam, str. 271), torej Jezusovi sogovorniki ter Savlovi učitelji in sodrugi. Niti Jezus niti Pavel si torej obuditve/vstajenja (od mrtvih nista izmislilila sama, sta pa misel o njem utrdila, Pavel jo, sklicujoč se na Jezusovo obuditev, postavi na nove temelje, na Kristusa kot Temelj, arche in telos ljubezni, upanja in vere.

ob tem drugotnega pomena; saj ga je moč izvajati samo pod obnebjem vere v Boga kot poroka upravičenosti upanja v posmrtno, večno življenje. Ravno tako drugotna je predstava o nagradah oz. kaznih na drugem svetu, se pravi, predstava o drugem svetu kot nebesih oz. peklu. Mehanizem potlačitve kot ponotranjenje mehanizma žrtvovanja, produkcija nezavednega – formiranje Onega na eni strani, Nadjaza na drugi strani jaza – funkcionira zgolj in samo, kolikor vera ni prazna. Kolikor je trojica vera, upanje in ljubezen trdna, neomajna v svoji nerazvezni tro-edinosti. Če razpade ta trojica, razpade vse.

Vse to pa seveda pomeni, da je krščansko občestvo kot tako v principu normalno le tedaj, kadar je nenormalno. Skoraj nedvomni Jezusov, Pavlov pa povsem nedvomni celibat ni nikakršna aleatorična kontigenca, nikakršna poljubna naključnost ali naključna poljubnost. Zahtevati od katoliške cerkve kot Cerkve (Kristusove glave), da se odreče celibatu, zato ne pomeni nič drugega kot zahtevati, da se odreče sami sebi, se pravi, posebni vlogi klera: duhovniki, ki se kot nosilci duha ne odrečejo telesnosti/spolnosti, niso duhovniki v čistem in polnem pomenu.

214

To velja tudi za pravoslavne Duhovnike, za vodstveno strukturo, za katero so vključitveni kriteriji celo ostrejši od katoliških. Kot so kljub zunanjemu videzu ostrejši tudi kriteriji protestantskega duhovništva; ker gre tu za popolnoma ponotranjeno vero, katere sekularizirani zastopnik je Kantov kategorični imperativ, je zaničevanje do telesa tako globoko (rojstvo Nietzscheja iz duha protestantizma v obliki anti-protestantizma!), da ga je moč zanamariti: niti toliko ni vredno, da bi se, na primer skozi celibat, ozirali nanj: tako je dosežena skrajna stopnja potlačitve telesnosti/spolnosti, večja od stopnje tistih pripadnikov znotraj zgodnjih kristjanov, ki so v skrajnem odporu do telesa posegli po kastriranju samega sebe.

10. Vera, upanje in ljubezen

Na prvi pogled se zdi, da čez obzorje tako zasnovanega krščanstva sega znamenito Pavlovo sporočilo o ljubezni (Rim 13, 1–13):

»Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa ne bi imel, sem postal brneč bron ali zveneče cimbele. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.

Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane.

Ljubezen nikoli ne mine. Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehal s tem, kar je otroškega. Zdaj gledamo z ogleдалom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

215

Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen.«

Ljubezen je v razmerju do upanja in vere izjemna že po tem, da kot taka ne more biti prazna. Ljubezen, ki utegne biti prazna, ni ljubezen, temveč hrepenenje. Hrepenenje, o katerem govori tudi Pavel, vključuje pa ga pravzaprav v upanje. Ljubim jaz in to, da ljubim, izvira, čeprav je razlog moje ljubezni zunaj mene, iz mene. To čustvo, četudi sem lahko zmeden glede njene stopnje in celo prepletenosti s sovraštvom, zame ni nikoli vprašljivo. Nanaša se na nekaj navzočega. Upanje in vera pa se nanašata na nekaj nenavzočega. Upam v tisto, kar je prisotno v svoji odsotnosti, zato je upanje naravnano naprej, v prihodnost. Verujem, kolikor verujem, v tisto, česar nimam pred očmi, česar ne vidim in je torej v tem pomenu nenavzoče oz. odsotno. Upam in verujem v Kristusovo paruzijo, Kristusovega Duha pa lahko ljubim neposredno, v svojem duhu in z njim. In prav za to ljubezen Pavlu navsezadnje, se pravi, prvenstveno gre.

Že na ravni fenomena ljubezen ni nevoščljiva, ne pozna zavisti, izključuje mimetično željo, kakor bi dejal Girard; zato že kot taka onemogoča, vnaprej spodnaša mehanizem grešnega kozla kot mehanizem žrtvovanja osovraženega, a nedolžnega drugega. Je močna, toda njena moč ni moč iz volje do moči, marveč moč iz preobilja izvirajoče radoživosti, nato pa tudi rado-darnosti. Rado-darnosti, ki je ne gre enačiti s samo-žrtvovanjem. Darovati svoje življenje za drugega, iz ljubezni do njega umreti zanj (ne namesto njega, to je nemogoče), kar je skrajna oblika ljubezni za nič (zastonjske, onkraj-povračilne ljubezni), ne moremo reducirati ne na odpoved samemu sebi ne na žrtvovanje samega sebe. S svojo presežno, moč presegadočo možjo sega onkraj načela ugodja, prenese torej vsakršno neugodje, saj tudi bolečino in trpljenje povzema v ugodje presegajoči užitek, torej – v tem pomenu – v presežni užitek. To je ljubezen, ki ji Nietzsche pravi *amor fati* in z njo – s to ljubeznijo iz presežka moči, ne pa iz manka izhajajočo voljo do moči – razpira najvišjo, hkrati pa najglobljo resnico svoje misli o večnem vračanju enakega. Večno vračanje enakega ni edinstveni način bivanja volje do moči, kakor meni Heidegger, ob njem ali za njim pa tudi Girard in drugi, marveč zaris bivanja usodnostne ljubezni do večnosti: »Tebe ljubim, o, večnost!«

Toda ta večnost, časovna neskončnost je za človeka kot končno, smrtno bitje ne samo ne-dosegljiva, ampak v bistvu tudi ne-zamisljiva. Vsa metafizika je meta-fizika predvsem zato, ker sega onkraj zamisljivega, rečeno s Platonom, onkraj resnice.

In s tega vidika je metafizičen tudi zadnji odstavek iz navedene Pavlove »hvalnice ljubezni«. Ljubezen vse prenese in vse opraviči, vse upa in vse veruje, je brez zavisti, ne pa tudi brez ljubo-sumnosti. Ljubeči vselej želi biti tudi ljubljen. Zato se veseli, obcnem pa, kadar podvomi, tudi boji resnice. Morda je ljubezen, ki nikoli ne podvomi, ker se sploh ne odvija na tej ravni, le – »slepa« – materinska ljubezen. Vsekakor ljubezen, ki jo enostransko prikazuje in opisuje, če se ne oziramo na transfenomenološke teološke primesi, Pavel, pomeni *amor fati*, veliki DA k biti bivajočega, ki brez privida večnosti, brez fantazme o večnem življenju oz. človekovi nesmrtnosti ni mogoča. Ljubezen, ki nikoli ne mine, ni popolna ljubezen, ni naj-

višja popolnost, ki je lastna človeku, tudi ni hrepenjska »ljubezen« do večnosti/nesmrtnosti, temveč je, naj bi bila že kar večna ljubezen sama, tj. Ljubezen. Pri tem človeka presegajočem poveličanju ljubezni ne gre samo za meta-foro, ampak za metafiziko v njeni onto-*teo*-loški sestavi.

Poveličana ljubezen, trans-formirana v Boga kot Ljubezen, ni samo sublimna oz. sublimirana ljubezen. Takšna je na primer ljubezen do umetnosti. Sublimna ljubezen je slej ko prej človeška ljubezen. Takšna je tudi ljubezen do Boga, mistična ljubezen kake Terezije Avilske. Ljubezen kot večna ljubezen, kot Ljubezen pa ni človeška ljubezen; ni človeku kot smrtnemu bitju dosegljiva ljubezen. Terjati od človeka človeku nedosegljivo ljubezen, bi bilo nečloveško. Kaj pa tako ljubezen človeku obljudljati? Za zdaj je ni, v potem brez potem pa bo zagotovo?!

Kot vsak metafizik se Pavel na koncu odpove rado-vednosti in razglasi Vednost. Vednost, *gnosis* onkraj vednosti, ki bo prešla, vednost kot uzrtje Boga iz obličja v obličje; vednost, ki ni samo onkraj minljive vednosti človeka, ampak tudi onkraj človekove vere in človekovega upanja. Kajti vera in upanje pripadata le človeku, Bogu, ki mu je že zdaj vse navzoče in ki zato že zdaj vse ve, pa ne. Kako pa je z ljubeznijo? Sprva se zdi, da ima ljubezen glede na vero in upanje poseben položaj. In da obstaja še tudi v večnosti, ob neposredno uzrtem Bogu. Toda tudi ljubezen kot človeška ljubezen, z bitjo-k-smrti in zato z željo, da ljubljena/ljubljeni ne bi umrla/umrl, prežeta ljubezen, potopljena v Ljubezen, v po-polno, torej nasičeno ljubezen, ni več ljubezen. Ljubezen brez žive in živete želje ni ljubezen.

Pavel pa trdi ne samo, da je »Ljubezen« najbolj popolna ljubezen, ampak tudi to, da ve zanjo; skratka, da že razpolaga z Vednostjo, namreč z vednostjo o Vednosti, ki naj bi bila dostopna šele na onem svetu, pod obnebjem večnega življenja. S tem začne prestopati mejo resničnosti tudi na ravni opisov in podob, ne samo želja in obljud. Začenja drseti v fantazmagorijo. Očitno tudi sam ni povsem verjel v neposredno telesno vstajenje (od mrtvih; o tem ne pričajo samo njegove zarotitve (če Kristus ni bil obujen, potem tudi mi ne bomo, upajmo torej), ampak tudi transformacija človekovega telesno telesnega vstajenja v vstajenje človekovega telesa kot duhovnega telesa: »Kar se seje v slabosti, vstaja v moči. Seje se duševno telo,

vstaja duhovno telo.« (1 Kor 15, 43–44) Prevod 1984 govori še o zemlj-
skem in duhovnem telesu, upravičeno, kolikor Pavel v mislih nima dušev-
nega v današnjem, temveč v grškem pomenu besede. Po tem pomenu je
duša najpoprej počelo življenja kot takega – od življenja rastlin in živali do
življenja ljudi: človek umre, ko ga zapusti duša kot življenjskost življenja.

Duhovno telo kot nasprotje duševnega telesa potemtakem ni telesno telo, ni
življenje živeče telo, marveč nadtelesno, nadživljenjsko telo. Vstajenje te-
lesa torej ne obudi kot takega, marveč ga transformira in to tako zelo, da bi
moralı govoriti pravzaprav o trans-substanciaciji. O pojavu, ki da se sicer
dogodi v evharistiji. Vsekakor duhovno telo ni telesno telo, skratka, ni telo
v polnem pomenu besede, telo s telesnostjo/spolnostjo, (telesnim) pože-
lenjem in tako naprej. To pa že pomeni, da se je v upanje in vero zataknil
trn, da je misel začela begati sem in tja. In posledica? Od hvalnice in hva-
ležnosti smo zdrseli v razpravo, predvsem z grško filozofijo, s katero smo
se s prestopom od telesnega k duhovnemu telesu spet srečali, se tako rekoč
zaobrnilı k njej. Odslej vse terja interpertacijo in komentar. Pot k Avguštinu
in teološki hermenevtiki je odprta.

218

Avguštin s tekstom *Duh in črka* Postavo, z vklesanimi črkami zapisano na
kamnite table, dokočno preoblikuje v Zakonik srca, v zapis, ki ga sicer še
zmerom piše prst božji, toda ta zapis kot tak ne govori: govori vest kot
neposredno glasilo božjega glasu. Bog kot porok Postave se na paradoksen
način vse bolj oddaljuje, s tem da se zliva z vestjo; toda kot Poroka ga
vseeno potrebuje, vsaj na ravni regulativnosti, še tudi novoveški antro-
pocentrizem. Obenem z idejo nesmrtnosti. Še po smrti Boga, katerega umi-
ranje oz. postopno ubijanje v *Somraku malikov* skicira Nietzsche v sinopsisu.
Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka, pa se ohranja pavlovska
struktura. Ne samo pri piscih, kakršen je Girard, ko se postavi na stran žrtve
in ne rabljev/preganjalcev, ampak tudi s Freudom, ko se – na precej dvo-
umen način sicer – postavi na stran telesnosti/spolnosti nasproti duhovnosti
(ne zoper njo), ko ljubezen do Boga Očeta in strah pred njim razloži s
spletom ljubezni in sovraštva do dejanskega očeta. Iz te strukture tudi z
Lacanovo razdelitvijo očeta na realnega, simbolnega in imaginarnega očeta
ne izstopimo; slej ko prej smo pri imenu Očeta oz. očetovskem imenu.

Ko se je z dozoritvijo novega veka, s francosko revolucijo vera pretvorila v vero v svobodo in se je upanje pretvorilo v upanje na enakost, ljubezen pa je ostala pri izpolnitvi postave (Rim 13,8: tu Pavel iz izpolnitve postave prve tri božje zapovedi, nanašajoče se na Boga, izpusti), se pravi, pri bratstvu kot ljubezni do bližnjega, se na strukturni ravni ni nič spremenilo. Sanje o »resničnem svetu«, perverzno pretirane s komunizmom, se niso le ohranile, temveč so dobile nov zagon. Šele zavest o svetosti življenja kot takega, iz katere izhaja zavestno samo-omejevanje človeka, s tem pa tudi človekovih pravic, nasilje in sovraštvo desakralizira oz. dedivinizira do te mere, da se ljubezen lahko poslovi od sublimacij in poveličanj: *amor fati* postane *rad biti* in *rad imeti*, preprosto to in nič drugega. Ostaja sled črke, kamnitih tabel na gori in ostaja sled duha, božjega prsta v srcu človeka, toda bit kot bit ni niti črka niti duh. Glas vesti ni božji glas, marveč se v vesti oglašča moja skrb za lastno bit (bodi to, kar si); skrb, ki je Bog kot Bitje večnega življenja, četudi bi obstajal, ne bi mogel poznati. Rad imeti, ljubiti pomeni pustiti biti. Rad biti pa pomeni ljubezen pred ljubeznijo, kantovsko rečeno, pomeni pogoj možnosti ljubezni, tiste ljubezni (do drugega), katere korelat je sovraštvo. Sovraštvo, za katerim ne tiči samo zavist, ampak tudi radosti biti antipodna groza zgolj ničča.

219

Toliko ima Lacan prav, ko za stanje po smrti Boga ugotavlja, da v njem nista možna ne teizem ne ateizem: »Ne da se več sovražiti Boga, če ta sam ničesar ne ve, namreč o tem, kar se dogaja. Ko so ga lahko sovražili, so lahko verjeli, da nas ljubi, saj nam tega sovraštva ni vračal.«⁵⁴ Ker ga pač nikoli ni bilo. A tega ni vedel, ker o tem tudi mi nismo bili prepričani. Kajti tudi sovraštvo do Boga je Boga še zmerom prej potrjevalo, kakor pa za nikalo.

Absolutizacija Kajnovega kompleksa, kakor Jean Greish poimenuje struk-

⁵⁴ Jacques Lacan. *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 81; glede svojega ravnanja s krščanskim Bogom pa Lacan v tem seminarju pravi tole: »Kar se mene tiče, se mi zdi očitno, da je pomenil Drugi, ki sem ga v času *Instance črke* vpeljal kot mesto govora, način kako – ne bi mogel reči, da laicizirati, marveč – izgnati (exorciser) dobrega starega Boga. Konec koncev je precej ljudi, ki mi čestitajo, ker sem v enem svojih zadnjih seminarjev znal postaviti trditev, da Bog ne eksistira.« (Prav tam, str. 56.)

turo mimetičnega nasilja, kompleksa, s katerim utemeljuje oz. spodkopava, ko ga podgrajuje, Girard tudi Freudov Ojdipov kompleks, nedvomno podleže »hermenevtičnemu reverzibilnemu procesu«, po katerem to, kar se najprej kaže kot en (religiozni) fenomen med nešteto drugimi, postane Fenomen, princip razumevanja vseh fenomenov. Tako Ojdipov kot Kajnov kompleks sta redukcioniistična, toda oba sta, ko sta bila izpostavljena, vsceno razkrila tisto, kar je bilo zakrito od začetka sveta. Veliko pa je bilo hrati potisnjenega vstran. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, Cassirer, Caillois, Eliade, Mary Douglas, Green, Winnicots, Dumézil, Vernant, Burcket, Hcinsohn, Geertz in drugi so evidentirali vrsto ireduktibilnih, a do njih ne izpostavljenih momentov sakralnega oz. religioznega. Nietzsche, Heidegger, Levinas, Lacan in Derrida pa na novo osvetlijo pomensko celoto religioznosti, zlasti fenomen svetega kot svetega.

220

Smo pa pred novimi izzivi, kakršne po de-mitologizaciji in de-ritualizaciji, se pravi, po razločitvi nasilja in svetega ter odcepitvi svetega od sakralnega predstavljajo samo-pohabljenja: bodisi pod okriljem umetnosti bodisi v območju vsakdanjega življenja. Ob teh izzivih se nam religiozno, ritualno nasilje, vključno z mitološkimi utemeljitvami mrtvičenja lastnega telesa, s kakršnim smo se soočili pri Pavlu, pokaže v novi luči. Svet brez kolektivnih mitov in ritualov, razen tistih na športnih, lepotnih in drugih prestižnih tekmovanjih, ne poraja le osebnih mitologij, ampak tudi osebne rituale, med katerimi nekateri niso nič manj krvavi, kot so bili nekdanji religiozni. Tudi religiozna obleka želje po odpovedi in predaji, po samo-darovanju oz. samozrtvovanju je samo to, kar je, začasna preobleka.

Po obdobju krščanstva in božje Previdnosti, ko smo verjeli v vsepreračunanost (Leibniz: *cum Deus calculat, fit mundus*), se spet srečujemo z nepreračunljivo usodo in z njo povezano srečo: tako v grškem pomenu, ki ga označuje beseda *eu-daimonia*, kot v latinskem pomenu, ki ga označuje beseda *fortuna*. Ko Heidegger govori o razliki med grškim bogovi in krščanskim Bogom, najprej poudari, da Grki niso antropomorfizirali bogov in ljudi ne teomorfizirali, saj grški bogovi niso osebe, kajti Grki te besede sploh poznali niso, potem pa grške bogove izpostavi kot ekstatična bitja jasnine biti, kar se izpričuje skozi tisto, čemur so Grki rekli *to daimonion*; sreča, *eu-*

daimonia je izraz demoničnosti, dobre demoničnosti kot ekstaze iz radosti biti, tiste radosti, ki nas greje ne glede na dia-boličnost sveta, ne glede na razliko med bitjo in bivajočim, natančneje, ki žari prav skozi to razliko.

Usoda, kateri so bili podrejeni tudi grški bogovi, vključno z vrhovnim bogom Zevsom, je usoda biti. Brez biti ni nobenega bivajočega, tudi Boga kot vrhovnega Bivajočega ne. Po smrti tega »dobrega starega Boga« pa se seveda ne vračamo k grškim bogovom, igrajočimi se z ljudmi, marveč mimo božjega/sakralnega vstopamo v prostranstvo svetega kot svetega: v sveto igro sveta kot usodni prostor prostosti, v kateri smo glavni igralci, a – žal, kolikor vemo doslej – brez soigralcev.