

Izvirni greh, milost in pozitivna mimetičnost¹

UVOD

René Girard se zadnja štiri desetletja ukvarja predvsem z vprašanji nasilja in antagonistične mimetičnosti. V zadnjem času privablja njegova mimetična teorija vse več javne pozornosti v Evropi, kjer so njegove nedavno objavljena dela doživela zelo pozitivne ocene v pomembnih nemških publikacijah, prejel je tudi visoka priznanja, kot sta bila sprejetje med člane Académie Française in nagrada Leopolda Lucasa protestantske teološke fakultete iz Tübingena, ki jo je dobil maja 2006. Moč mimetične teorije za razlago konfliktov in nasilja je cenjena zelo visoko.

Toda mimetična teorija se sooča tudi s kritikami. Eden od najpogostejših ugovorov proti mimetični teoriji se glasi, da Girard daje nasilju ontološko vrednost in da znotraj teorije daje prevelik pomen problematiki konfliktov in nasilja. Četudi moremo in moramo zagotovo ovreči, da bi šlo za ontologizacijo nasilja – to je prepričljivo storil Wolfgang Palaver v svojem uvodu v mimetično teorijo² –, lahko predvsem v njegovih zgodnjih delih najdemo nekatere odlomke, ki porajajo takšen sum. Rebecca Adams³ opozarja na enega od teh odlomkov, ki jih je mogoče napačno razumeti,

na zaključku *O stvareh, skritih od začetka sveta*: "Evangeliji in celotna Nova zaveza ne zagovarjajo morale spontanega delovanja. V njih ni trditve, da se moramo ljudje znebiti posnemanja; priporočajo posnemanje edinega modela, ki nikoli ne pade v nevarnost – če ga resnično posnemamo tako, kot to počnejo otroci –, da bi se preoblikoval v privlačnega nasprotnika. ... Na eni strani so ujetniki nasilnega posnemanja, ki vedno vodi v slepo ulico, na drugi strani privrženci ne-nasilnega posnemanja, ki se ne bodo srečali z nobeno oviro. Kot smo videli, trkajo žrtve mimetične želje na vsa vrata, ki so tesno zaprta, in iščejo le tam, kjer ni ničesar najti. ... Slediti Kristusu pomeni odpovedati se mimetični želji."⁴ Predvsem v zgodnejših delih lahko opazimo Girardovo težnjo, da se obrača predvsem na negativne, to je konfliktne in nasilne razsežnosti mimetičnosti in mimetične želje (ta dva izraza sta v bistvu sinonimna). Po drugi strani Girard v zadnjih letih vedno znova izpostavlja dejstvo, da ima znotraj njegove teorije prvobitno vlogo le mimetična želja in ne nasilje in da je mimetična želja sama v sebi dobra (tudi, ko se zdi slaba, ker vodi v konfliktno mimetičnost), ker je povezana z radikalno odprtostjo človeške osebe.⁵ Kljub temu, da Girard nenehoma

poudarja temeljno dobrost mimetične želje, njegova zadnja dela še vedno govorijo več o prilaščevalnih in konfliktnih mimetičnih strukturah kot o pozitivni in miroljubni mimetičnosti. Pred več kot desetimi leti je Raymund Schwager zatrdil, da tak poudarek na konfliktni in nasilni razsežnosti človeškega življenja lahko pravilno razumemo le na ozadju teološkega nauka izvirnega greha.⁶

Vendar postaja med temi, ki sprejemajo mimetično teorijo, pojmovanje pozitivne, ljubeče, ustvarjalne in nenasilne mimetičnosti vse bolj razširjeno.⁷ A v čem so temeljne razlike med pozitivno in negativno mimetičnostjo? Kako lahko označimo pozitivno mimetičnost? Kaj jo omogoča in kako se razlikuje od negativne, antagonistične mimetičnosti?

Na polje, ki ga označujejo ta vprašanja, želim stopiti v treh velikih korakih. V tem procesu bom izraze mimetične teorije povezala s teološkimi koncepti, ker sem prepričana, da bi teološki koncepti – ob tem ko se bodo obogatili z mimetično teorijo – lahko v zameno pomagali pri razjasnitvi nekaterih vidikov teorije. Na prvem koraku bom povezala mimetično željo, ki jo Girard označi kot samo v sebi dobro, s stvarjenjsko milostjo, s stvarjenjem človeške osebe, odprte k božanskemu. Drugi korak osvetljuje negativno, antagonistično mimetičnost s perspektive teološkega koncepta izvirnega greha. V tretjem koraku pa želim pokazati, da pozitivne mimetičnosti ne dela uresničljive samo človeški napor, ampak jo človek dolguje Božjemu milostnemu samo-razdajanju.

ODPRTOST ČLOVEŠKE OSEBE K BOŽJEMU IN NOTRANJA DOBROST MIMETIČNE ŽELJE – MIMETIČNA ŽELJA IN STVARJENJSKA MILOST

Na začetku Stare zaveze najdemo naslednje besede: "Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. ... Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro."⁸

Krščanska tradicija je vedno verjela, da te vrstice iz prvega poročila o stvarjenju kažejo, da je Bog ustvaril ljudi kot odnosna bitja in da je bilo ustvarjeno zelo dobro. Na ozadju trinitarnega razumevanja božanskega, ki vključuje razmerja med Božjimi osebami, se odnosnost in radikalna odprtost človeške osebe izkažeta za enega izmed bistvenih vidikov človekove bogopodobnosti. Rečemo lahko, da gre za del stvarjenjske milosti. Kot Božja podoba in podobnost človeška oseba vedno teži preko sebe – k Bogu kot svojemu modelu in zgledu. Zato so ljudje nemirni, nikoli povsem zadovoljni sami s seboj, nepopolni, z zavestjo svoje krhkosti in vedno iščejo nekaj, kar bi jim lahko podelilo popolnost in zadovoljilo hrepenenje globoko v njihovih srcih. V teološki tradiciji je to temeljno hrepenenje in odprtost človeške osebe do transcendence sv. Tomaž Akvinski imenoval "desiderium naturale in visionem beatificam"; drugi vatikanski koncil je govoril o "profundior et universalior appetitio" v pastoralni konstituciji *Gaudium et Spes* (GS, 9); Karl Rahner pa jo je opisal kot "übernatürliches Existential" - nadnaravni eksistencial.⁹

Torej je človeška oseba odprta k transcendenci, je *capax Dei*. Vendar končni cilj človeškega hrepenenja – Božje – človeku po navadi ni dostopno neposredno, ampak le s posredovanjem njenih/njegovih soljudi, ki so bili prav tako ustvarjeni po Božji podobi in podobnosti.

Kar sem pravkar opisala na teološki ravni, opisuje mimetična teorija samo na antropološki ravni kot prvobitno in v sebi dobro mimetično željo, ki vzpostavlja človeka. Ker je usmerjena k transcendenci, je ta temeljna mimetična želja tematsko nedoločena. Na antropološki ravni jo Girard na naslednji način vpelje v delu *Nasilje in sveto*: "Ko enkrat poteši svoje osnovne potrebe (včasih celo pred tem), je človek podvržen intenzivni želji, čeprav morda ne ve natančno, po čem. Razlog je v tem, da si želi biti, to pa je nekaj, kar njemu samemu manjka in za kar se mu zdi, da ima to v lasti neka druga oseba. Subjekt se tako obrne

na to drugo osebo, da bi ga poučila, kaj naj si želi, da bi si pridobil bit.¹⁰ Temeljna želja, ki je netematsko usmerjena k biti ali – teološko rečeno – transcendenci, se nemudoma poveže z mimetično naravo človeške osebe.¹¹ Mimetična želja vzpostavlja človeškost – Girard je to znova poudaril v svojem predavanju ob podelitvi Lucasove nagrade.¹² Mimetična želja je to, kar razločuje človeka od živali, ki jih določajo njihovi nagoni. Oseba postane preko mimetične želje receptivna tako za svoje soljudi kot za Božje: "Če naše želje ne bi bile mimetične, bi bile nepremakljivo osredotočene na vnaprej določene predmete; bile bi posebna oblika nagona. Ljudje bi bili prav tako nezmožni spremeniti svoje želje, kot je to dano kravam na pašniku. Brez mimetične želje ne bi bilo ne svobode ne človeškosti. Mimetična želja je sama po sebi, v svojem bistvu, nekaj dobrega. ... Če želja ne bi bile mimetična, ljudje ne bi bili odprti ne za človeškost, ne za božanskost."¹³ Zadnji stavek citata iz dela *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, kjer Girard povezuje mimetično željo z odprtostjo za božansko, posebej poudarja upravičenost predstavljene interpretacije. Na koncu prvega koraka torej lahko zaključimo, da antropološke trditve o notranje dobri mimetični želji, ki nas odpira k človeškemu in božanskemu, na koncu sovpadajo s teološkim pojmovanjem stvarjenjske milosti, stvarjenjem človeka po Božji podobi in zmožnosti človeka za transcendenco. Še več, s teološke perspektive postane še bolj razvidno, zakaj moramo mimetično željo označiti kot "samo po sebi dobro": ker nas napotuje k našemu nčenStvarniku, absolutno dobremu podarjevalcu življenja.

Toda postavlja se vprašanje, zakaj – če predpostavimo notranjo dobrost mimetične želje – tako hitro zdrsnemo v konfliktno oblike mimetičnosti, ki so deležne tako veliko pozornosti na področju mimetične teorije? Girard se obrača na ambivalentno naravo mimetičnosti: iz nje "izhaja vse, kar je v nas najboljšega in najslabšega – tisto, kar nas ponižuje na raven, nižjo od živali, in tisto, kar nas dviga nad živali. Naša nenehna razhajanja

in razprtije so cena, ki jo moramo plačati za svojo svobodo."¹⁴

Kako lahko razložimo dejstvo, da nas po sebi dobra mimetična želja lahko vodi tako k naši resnični poklicanosti kot v brezno tekmovalnosti in nasilja? Kaj je tisto, kar odloči, ali se bo mimetična želja končala pri negativni ali pozitivni mimetičnosti?

KONFLIKTNA MIMETIČNOST KOT "ZNANSTVENA RAZLIČICA NAUKA O IZVIRNEM GREHU"¹⁵

Bi lahko našli odgovor na ti dve vprašanji v razlikovanju med zunanjim in notranjim posredovanjem, ki ga Girard predstavi v delu *Romantična laž in romaneskna resnica*? Zunanje posredovanje ne vodi v nasilno tekmovalnost, ker je razdalja (ne fizična, ampak mentalna) med posredovalcem in posnemovalcem dovolj velika, da ne postaneta tekmeča. V nasprotju z njim notranje posredovanje zlahka vodi v nasilno tekmo med posredovalcem in posnemovalcem, ker se njune sfere možnosti prekrivata.

Razdalja med zgledom in posnemovalcem je primerna resničnost. Zlahka se, na primer, zmanjša, ko se spremenijo družbene norme ali strukture. Zato je razlika med zunanjim in notranjim posredovanjem zgolj razlika v stopnji, ne v kvaliteti. Ali je to dovolj za razlago, zakaj mimetičnost včasih vodi k zameri in nasilju, medtem ko včasih ne?

V istem delu dobimo še dodatni namig, ko Girard omeni izraz "popačena transcendenca".¹⁶ Svoj zgled lahko izberemo in s tem se soočamo s temeljno izbiro: "Izibra vedno vsebuje izbiro zgleda in prava svoboda je osnovni izbiri med človeškim in božanskim zgledom."¹⁷ Če posnemamo človeški namesto i zgled namesto božanskega, transcendenco preusmerjamo iz drugega sveta v naš svet, iz "onstran v tostran",¹⁸ kot se izrazi Girard. Človeški zgled se hitro izkaže za tekmeča in nasilni konflikti so skorajda neizogibni. Odlomki iz spisa *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, kažejo v isto smer. Tu sta Bog in Satan opisana kot dva "pravzora", med

njima je "nasprotje med zgledom, ki za svoje privrženke nikoli ne postane ovira in tekmeč, saj ne pozna pohlepne ali tekmovalne želje, in zgledom, katerega pohlepa se njegovi posnemovalci nemudoma nalezejo, zato pa takšen zgled zanje postane diabolična ovira."¹⁹

Da bi še bolje razdelali odgovor na vprašanje, zakaj dobra mimetična želja postane negativna mimetičnost, se še drugič obrnimo h krščanski teologiji in se vprašajmo, kako lahko slednja prispeva k razumevanju fenomena negativne mimetičnosti. Teologija na vprašanje, zakaj zlo obstaja, kljub temu, da je bilo Božje stvarstvo prvotno dobro, odgovarja s pomočjo človekove svobode in nauka o izvirnem grehu.²⁰ Na simboličen način opisuje izvirni dogodek pripoved o padcu Adama in Eve v raju. Ta pripoved nam govori o kači, ki je po tradiciji izenačena s satanskim likom in jo Schwager interpretira kot simbol konfliktne mimetičnosti.²¹ Kača napačno izkrivlja Božje besede in Boga človeku predstavi kot tekmeča. Kača namiguje, da je Bog človeku nekaj prikril, da ne bi postal kot On. S tem popačenjem Bog nenadoma ni več videti kot milostni darovalec vsega življenja. Bog se kaže kot človekov tekmeč, ki želi varovati "svoj" položaj pred "svojimi" tekmeči. Izkrivljena transcendenca je vzklikla prav iz te konfrontacije Boga in človeštva. Posledično je človeški odnos hvaležnega sprejemanja izrinila polaščevalna in tekmovalna želja. Z izkrivljanjem izkustva Božjega kača spodbudi človeka, da posnema Boga na antagonistični način. To tekmovalno posnemanje pomeni, da ljudje poskušajo postati kot Bog brez usklajenosti s svojo ustvarjenostjo in poklicanostjo, brez hvaležnega sprejemanja svoje biti, ki je podoba in podobnost Boga, da poskušajo postati kot Bog s svojim lastnim naporom, brez Boga in proti Bogu.

Ne da bi nadalje analizirali pripoved ali razvili simbolizem kače, drevesa, ipd., lahko zaključimo, da pripoved o rajskem vrtu kaže, kako poneverjena podoba Boga spremlja tekmovalno mimetičnost. V biblični pripovedi sledi težnja po iskanju krivde pri drugih (Adam

obtoži Evo, Eva pa kačo), konflikti ter navsezadnje nasilna smrt (Kajn in Abel). Dramatična eskalacija nasilja, ki jo opisuje Prva Mojzesova knjiga, kaže, kako sprevrženo religiozno izkustvo teži k intenziviranju v toku časa.

Na osnovi vpogledov mimetične teorije sta Raymund Schwager in James Alison poskušala pokazati, kako bi lahko v zgodovini potekalo izvorno sprevrženje in izkrivljenje izkustva božanskega. Oba teologa sta izrisala scenarij takšnega izvornega sprevrženja. Schwager si predstavlja, da so hominidi, ki so pravkar pridobili zmožnost samo-preseganja, po svoji krivdi zaostali za svojimi novimi možnostmi, ker jih niso uspeli primerno uporabiti. Po Alisonu hominidi, ki so izgubili nagoni nadzor, v situaciji mimetičnega konflikta niso izbrali poti medsebojnega predajanja, temveč pot nasilja.

Isti motiv zmotnega popačenja in sprevrženega posnemanja Boga, ki smo ga srečali v pripovedi o padcu, lahko najdemo tudi v Novi zavezi. Schwager trdi, da imamo v prizoru Jezusovih skušnjav "pred seboj natanko enak pojav skušnjave kot v pripovedi o rajskem vrtu. Skušnjavec najprej posnema Božje besede na enako poneverjen način in se potem predstavi kot sprevržena podoba Boga, da bi ga tako posnemali neposredno. V enem primeru Boga stvarnika predstavi kot tekmeča, v drugem se sam predstavlja kot bog tega sveta."²² Takšno prikazovanje Boga kot človekovega tekmeča se izkaže za prvinsko satansko skušnjava, ki radikalno poruši odnos med ljudmi in Bogom in posledično tudi med ljudmi samimi. Ker Bog po navadi ni neposredno in v trenutku dostopen ljudem, z lahkoto zapademo poneverjenemu pojmovanju. Schwager zapiše: "Korak od posnemanja Boga k posnemanju idola se lahko zgodi skorajda nezaznavno."²³ Na ta način se gradijo temelji konfliktne in tekmovalne mimetičnosti, ki je v središču pozornosti mimetične analize. Potem ko se ujamemo v vrtinec antagonistične mimetičnosti, je edini izhod v ustvarjalni zavrnitvi, v pripravljenosti predati vse svojemu tekmeču.²⁴ Toda kako je

to mogoče? Kako se lahko človeštvo osvobodi vrtinca konfliktna mimetičnosti?

MILOST IN POZITIVNA MIMETIČNOST

Še zadnjič se vrnimo na teološko raven. Videli smo, kako je sprevrženo posnemanje Boga tesno povezano z nasilno zgodovino antagonistične mimetičnosti. Toda vzporedno s to zgodovino in tesno prepletena z njo poteka druga zgodovina: zgodovina milosti, ki vedno znova omogoča trenutke pozitivne in ljubeče mimetičnosti. Tudi ta zgodovina se pričenja – tako kot zgodovina negativne mimetičnosti in celo pred to zgodovino – na samem začetku stvarjenja. Teološki koncept stvarjenja je pokazal, da je zmožnost ljudi za transcendenco že pridobljeno darilo – stvarjenjska milost. In ker je vsak človek podoba Boga – četudi je njegova podobnost popačena z grehom – je res tudi, da medsebojno posnemanje med ljudmi ne vodi nujno v pogubo. V tem kontekstu je potrebno upoštevati tudi pomen zakona, predvsem desetih zapovedi: starozavezni zakon daje okvir, znotraj katerega se lahko uresniči pozitivna mimetičnost. Poleg tega so vedno obstajali ljudje, ki so bogopodobnost predstavljali na posebno jasen način: takšne liki so bili preroki Stare zaveze in predvsem Gospodov služabnik. Na najčistejši in najmanj spremenjen način se (vsaj za kristjane) bogopodobnost pokaže v Jezusu Kristusu. On je – kot izpoveduje II. vatikanski koncil – *homo perfectus*, popolni človek, ki je obenem razkrita podoba Boga.

Kot Adam v zgodbi o rajskem vrtu je tudi Jezus pred skušnjava; tudi zanj Skušnjavec želi doseči, da bi sprejel ponarejeno podobo Boga. Toda Jezus "se na noben način ne pusti zvleči v varljivi svet sovražnika".²⁵ Njegov pomen lahko – kot je pokazal Nikolaus Wandering – vidimo v preboju iz začaranega kroga ponarejenega posnemanja in popačene podobe Boga.²⁶ Ta preboj se dogaja na več ravneh in vpliva tako na *popačeno podobo Boga* kot na *kvaliteto posnemanja*. Na ravni svojega nauka nam Jezus sporoča razkrito podobo Boga: Bog je

ljubeči in usmiljeni Oče, katerega brezpogojno odpuščanje je ponujeno vsem in ki nam želi dati vse – celo sebe samega – v dar. Toda drama Jezusovega življenja in smrti razodeva, da v danem stanju izvirnega greha in ujetosti človeštva v antagonistični mimetičnosti samo sporočilo o usmiljenem Očetu ni dovolj, da bi popravilo popačeno podobo Boga. Ljudje potegnejo Jezusa v svojo, sprevrženo pojmovanje Boga; posledično ga obtožijo bogokletja in ga na koncu ubijejo. V tem položaju intenzifikacije konflikta je popravek Božje podobe mogoče doseči le z Jezusu lastnim načinom delovanja. Soočen s človeškim nasiljem se Jezus odpove protiudarcu in na koncu da celo svoje življenje svojim nasprotnikom. Po vsem tem se vstali Kristus vrne h krivemu človeštvu z besedami miru in odpuščanja. Tako omogoči novo izkustvo Boga: Boga, ki ne reagira na človeški padec in greh z maščevanjem, ampak z ljubečim odpuščanjem.

Kako je mogoče, da lahko Jezus tako deluje? Je to samo asketsko samo-olepševanje? Jezus o sebi pravi, da posnema svojega nebeškega Očeta. Toda ne posnema ga na tekmovalen način, ampak na pozitiven, nenasilen način. Kako je mogoča takšna pozitivna mimetičnost?

Jezusovo posnemanje Očeta se ne konča v slepi ulici tekmovalnosti, ker – kot pravi Girard – ni utemeljeno na pohlepni in egoistični obliki želje.²⁷ Jezusov način posnemanja je že sam po sebi nezaslužen dar. Krščanska teologija vidi osnovni razlog za to dejstvo v trinitarni teologiji, v ljubečih odnosih med božanskimi osebami. V prispevku "Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis" je Jozef Niewiadomski izpostavil, da je Jezus "postal neodvisen od mimetičnih projekcij", ker je njegov "odnos do Boga postal najbolj notranje jedro njegovega samodoživljanja in njegove osebe".²⁸ Konkretni človek Jezus iz Nazareta je zaznamovan s svojo strastjo do komunikacije z Bogom, strastjo, ki izvira iz deležnosti. Na ta način Jezusova podoba Očeta ni podoba tekmovalnega Boga, ki bi želel kaj prikriti svojim ustvarjenim

bitjem, temveč podoba ljubečega Očeta, ki želi dati samega sebe v dar. Poleg tega Jezus ni avtonomen subjekt, ki bi posnemal Očeta s svojim lastnim naporom; Očeta posnema preko Svetega Duha, ki mu je bil podeljen. V Novi zavezi se Sveti Duh spusti nanj ob krstu. S tem dogodkom je Jezus označen kot ljubljeni Božji Sin in nosilec Božjega Duha. Izkušnja krsta bi lahko igrala bistveno vlogo v omogočanju pozitivne mimetičnosti. Preko Duha, ki mu ga je podelil Oče, Jezus na popoln način posnema Očeta. Tako Schwager trdi, da Jezus v svojem življenju in smrti v popolnosti predstavlja nebeškega Očeta.

Preko svojega življenja in smrti ter s tem, ko po vnebohodu pošlje Božjega Duha, Jezus, *homo perfectus*, nepopačena podoba Boga, omogoči novo, razkrito izkustvo Boga in posledično tudi nove medčloveške odnose, ki ne sledijo strukturam antagonistične mimetičnosti. Nova oblika odnosov – želim jo imenovati pozitivna mimetičnost – postane mogoča zaradi nove podobe ali bolje *novega izkustva Boga*, ki ga Jezus sporoča s svojim življenjem in delovanjem.

Bog ni tekmeč človeštva; spoštuje človekovo svobodo in želi odrešenje za vse ljudi. Na drugi strani obstaja potreba po novi *kvaliteti posnemanja*, kvaliteti, ki ne vodi v mimetične konflikte, ker ne izhaja iz drže pomanjkanja, ampak iz izkustva zastonskega odpuščanja in iz na novo podeljenih možnosti življenja. Ta oblika pozitivne mimetičnosti, ki jo daje novo izkustvo Boga in nova kvaliteta posnemanja, ne teži k temu, da bi prevzeli mesto tega, po katerem se zgledujemo, in končno Boga samega. *Pozitivna mimetičnost ne teži k nadomestitvi, ampak k zastonski deležnosti – deležnosti v Božjem življenju.*

Izkustvo zastonskega prejemanja oblikuje temelje pozitivne mimetičnosti. Goji se povsod, kjer ljudje sebe doživljajo kot prejemnike zastonskega daru in so posledično pripravljeni predati naprej to, kar so prejeli, svobodno in brez preračunljivosti.

Na neverjeten in ekspliciten način se to dogaja v evharistiji. Grška beseda *eucharistia* se

nanaša tako na dani dar kot na odgovor nanj z zahvalo. Glagol *eucharistein* pomeni obnašati se kot obdarjenec. Obhajanje evharistije pomeni torej gojenje izkustva življenja v podarjenem izobilju. To izkustvo je vir pozitivne mimetičnosti in tudi vir skupnosti, kjer se pozitivna mimetičnost uresničuje: Cerkve. V kolikor Cerkev živi iz evharistije, je skupnost teh, ki sledijo Kristusu in uresničujejo pozitivno mimetičnost. Toda ker Cerkev ni samo skupnost tistih, ki obhajajo evharistijo, ampak tudi skupnost, ki deluje znotraj ambivalentnega konteksta človeških institucij, se v njej pozitivna mimetičnost uresničuje samo na zelo krhek in fragmentaren način. Teološki izraz *ecclesia mixta* se nanaša na to razbitost in nepopolnost.

SKLEPI

Naj povzamem razumevanje mimetične želje, negativne in pozitivne mimetičnosti, ki sem ga pravkar skušala razviti:

Mimetična želja, ki pomeni odprtost človeške osebe temu, kar je človeško in kar je božansko, ima svojo teološko vzporednico v zmožnosti za transcendenco, ki je človeku dana z milostjo stvarjenja. Zato je sama po sebi dobra. Ker pa Bog ni neposredno dostopen ljudem, se mimetična želja zlahka sprevrže.

Negativno mimetičnost lahko teološko razumemo v kontekstu človeštva, prizadetega z izvirnim grehom. Kot prilaščevalna mimetičnost teži k prevzemu mesta njenega zgleda – končno k prevzemu mesta Boga. Tako sta tekmovalnost in nasilje na videz vnaprej dana in neizogibna..

Na vprašanje, kako se lahko pozitivna mimetičnost pojavi v svetu, ki je popačen z nasilnim posnemanjem, težko odgovorimo, ne da bi vstopili na teološki področji soteriologije in milosti. Pozitivna mimetičnost temelji na Božji že vnaprej obstoječi milosti. Da bi razložili pozitivno mimetičnost, se moramo torej obrniti k teološkim kategorijam.

Morda smo na tej točki končno prišli do globljega razloga, zakaj Girard do sedaj ni

veliko pisal o pozitivni mimetičnosti. Kolikor je mogoče, poskuša utemeljevati na ravni antropologije in sociologije. Da bi prišli do pozitivne mimetičnosti, moramo preseči to raven, kot je nakazano v odlomku iz *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*: "Zlom mimetičnega enoumja ... je razložljiv le s silo, ki bi bila močnejša od razseva nasilja; če smo ob svojih analizah sploh kaj spoznali, pa je to prav dejstvo, da na vsem svetu ni ničesar močnejšega od nalezljivosti nasilja."²⁹

Prevod: Rok Blažič

1. Prevod članka: Petra Steinmair-Pösel, "Original Sin, Grace, and Positive Mimesis", v: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 14 (2007), 1-12. Dr. Petra Steinmair-Pösel je študirala teologijo na univerzi v Innsbrucku in Dublinu, trenutno je ima položaj asistentke na Inštitutu za družbeno etiko na Katoliški teološki fakulteti Univerze na Dunaju. *Contagion* je revija mednarodne povezave raziskovalcev, ki se ukvarjajo z vprašanji mimetične teorije, ki jo izdaja Michigan State University Press. Op. prev.
2. Prim. Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Beiträge zur mimetischen Theorie 6 (Münster, Nemčija: LIT Verlag, 2003), 283-84.
3. Prim. Rebecca Adams, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetis Desire," v: *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, ur. W. Swartely (Telford, PA: Pandora Press, 2000), 281.
4. René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 30-31.
5. Prim. Adams, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text,'" 281-82.
6. Prim. Raymund Schwager, "Rückblick auf das Symposium," v: *Dramatische Erlösungslehre: Ein Symposium*, Innsbrucker theologische Studien 38, ur. J. Niewiadomski in W. Palaver (Innsbruck: Tyrolia, 1992), 357; prim tudi Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, 284.
7. Prim. na primer Adams, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text.'"
 8. 1 Mz 1,27.31. (Citirano po SSP. Op. prev.)
 9. Prim. na primer Karl Rahner, "Existential, übernatürliches," v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. izd., zv. 3, ur. J. Höfer in K. Rahner (Freiburg, Germany: Herder, 1959), 1301.
 10. René Girard, *Violence and the Sacred*, prev. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 146.
 11. V tem kontekstu se lahko vprašamo, ali netematska želja, usmerjena k transcendenci, predstavlja izvor mimetičnosti ali – obratno – mimetična narava želje stoji na izvoru svoje usmeritve k transcendenci. Da bi pravilno odgovorili na vprašanje, bi bila potrebna podrobna in temeljita raziskava, ki je ne moremo opraviti v okviru pričujočega članka. Za naš trenutni namen je vendarle dovolj izpostaviti tesno povezanost med željo, usmerjeno k transcendenci, in mimetično naravo želje.
12. Celotno besedilo njegovega predavanja je objavljeno v: René Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube* (Tübingen, Nemčija: Mohr Siebeck, 2007).
13. René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, prev. James G. Williams (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 15-16. (Vsi citati iz tega dela so navedeni po slovenski izdaji: René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, prev. Vesna Velkova Bukilica (Ljubljana: KUD Logos, 2006), 28. Op. prev.)
14. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 6. (Girard, *Gledam satana*, ... 28-29.)
15. Peter Sloterdijk, "Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung," sklepna beseda k René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums* (München, Nemčija: Carl Hanser Verlag, 2002), 250. Citat je v angleščino prevedla Petra Steinmair-Pösel. V nemščini jo Sloterdijk imenuje "wissenschaftliche Fassung der Erbsündenlehre".
16. René Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, prev. Yvonne Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988), 61.
17. Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, 58.
18. Girard, *Deceit, Desire and the Novel*, 59.
19. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 40. (Girard, *Gledam satana*, ... 54.)
20. Sloterdijk, "Erwachen im Reich der Eifersucht: Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung," 250.
21. Prim. Raymund Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama: Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypse*, Beiträge zur mimetischen Theorie 5 (Münster, Nemčija: LIT Verlag, 1997), 174. Prim. tudi: Schwager, *Banished from Eden: Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, prev. James G. Williams (Herefordshire: Gracewing Publishing/Inigo, 2005) 153.
22. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, 41. Citat prevedla: Petra Steinmair-Pösel. Prim. tudi Schwager, *Banished from Eden*, 28.
23. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, 60. Prim. tudi Schwager, *Banished from Eden*, 43.
24. Prim. Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, 280.
25. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, 41. Prim. tudi Schwager, *Banished from Eden*, 28.
26. Prim. Nikolaus Wandering, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen: Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, Beiträge zur mimetischen Theorie 16 (Münster, Nemčija: LIT Verlag, 2003), 310.
27. Prim. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 13-14 (Girard, *Gledam satana*, ... 26).
28. Józef Niewiadomski, "Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis," v: *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, Beiträge zur mimetischen Theorie 17, ur. W. Palaver in P. Steinmair-Pösel (Dunaj: LIT Verlag, 2005), 495.
29. Prim. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 189 (Girard, *Gledam satana*, ... 212).