
Predgovor

Jedna od važnijih tema o kojoj i danas još uvijek zauzeto raspravljaju religijska i teološka antropologija, jest kategorija *žrtve*. Počevši od *The Religion of the Semites* (1989.) škotskoga protestantskog teologa i povjesničara religija W. Robertsona Smitha do danas usporedna povijest religija i religijska fenomenologija predložile su vrlo veliki broj tumačenja značenja žrtve u religijama od arhaičnih vremena do danas. Kršćanska teologija, koja se iz razumljivih razloga oduvijek bavila interpretiranjem žrtvene dimenzije Kristove muke i smrti, svoja je tumačenja u zadnjih stotinjak godina formulirala u većoj ili manjoj mjeri i kroz dijalog s rezultatima povijesno-religijskih pristupa fenomenu žrtve. Osobito teološko zanimanje oduvijek su budile one povijesno-fenomenološke interpretacije nastanka i značenja žrtvenih obreda koje su se bavile krvnim žrtvama. Da je to tako i danas, dostatno svjedoči i kratak pogled na jedan važan segment aktualne rasprave o žrtvi. Pritom mislimo na one povijesno-religijske interpretacije krvne žrtve koje zaista poticajno i inspirativno djeluju na teološko produbljenje kršćanskog shvaćanja žrtve.

Spomenimo tako tumačenje koje je o krvnim žrtvama posljednjih desetljeća dao švicarski povjesničar W. Burkert. Proučavajući značenje i razvojne oblike žrtvenih obreda kroz povijest, počevši od prapovijesti, on dolazi do uvjerenja da je "žrtveno ubijanje temeljni doživljaj *svetog*"¹. U toj poznatoj tvrdnji ovaj autor nesumnjivo sažimlje nekoliko antropoloških i povijesnih činjenica. Jer povijesna je činjenica da je razvoj čovjeka dobrim dijelom i plod odluke donesene negdje na počecima da se "ubije kako bi se živjelo". Postajući mesožder, čovjek je uspio učiniti odlučujući evolutivni korak dalje

¹ W. Burkert, *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter, Berlin – New York, 1997., str. 343.

od svojih predaka.² U svijetu lova ljudi su shvatili da “život pretpostavlja smrt, odnosno da se život iz smrti izdiže”³. Sukladno toj sveobuhvatnoj logici “života iz smrti”, civilizacija lova u čovjekov je odnos sa *svetim* brzo i u velikoj mjeri unijela praksu krvne žrtve, žrtvovanja životinja, a ponegdje i ljudi.

U pretpovijesnom razdoblju tim se žrtvama nastojala uspostaviti komunikacija sa svijetom nadljudskih bića, sila (bogova), prizvati njihova djelovanja ili na njih reagirati. Krvne žrtve najčešće su bile izraz straha pojedine osobe ili skupine pred nadolazećom katastrofom koja se pripisivala djelovanju viših sila, odnosno srdžbi bogova. Izabrana žrtva imala je otkloniti ostvarenje njihovih prijetnja raznovrsnim nesrećama, odnosno umiriti njihovo već nazočno razorno djelovanje. Tim se žrtvama po svemu sudeći težilo izmoliti u arhaičnim vremenima od “Gospodara životinja” dopuštenje za ubijanje životinja u lovu, nužno, uostalom, za održavanje života, iskazati zahvalnost višim silama za ulov te isprobiti oslobađanje od krivnje vezane uz ubijanje životinja.⁴ Arhaični obredi krvnog žrtvovanja zacijelo su posredovali fascinaciju krvlju kao nositeljicom života te su često izazivali ekstatična stanja među sudionicima i simboličke identifikacije s božanskim (*Selbstvergottung*).⁵

Iz rečenog proizlazi da Burkertova interpretacija krvne žrtve pretpostavlja iskustvo jedne više ili manje transcendentne sakralnosti te vidi u žrtvi komunikativni prostor i događanje doživljavanja svetog te preduvjet očuvanja života. Naprotiv, poznata teorija žrtve koju je u nekoliko susljednih navrata formulirao R. Girard, u svoje središte stavlja u prvom redu

² Usp. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, sv. I, Sansoni, Firenze, 1979., str. 15.

³ W. Burkert, *Antike Mysterine. Funktionen und Gehalt*, C.H. Beck, München, 1991., str. 94.

⁴ Usp. A. Quack, *Opfer*, u: F. König – H. Waldenfels, *Lexicon der Religionen*, Herder, Freiburg, 1988., str. 480; M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, str. 25.

⁵ Usp. A. Hermann Pfandt, *Menschen, Tiere, Kürbisse. Die meisten Gesellschaften und Religionen kennen Opfer – blutige und unblutige*, u: *Die moderne Sorge um die Opfer*, Bulletin DIJG, br. 18 (Herbst 2009.), str. 33–37.

shvaćanje žrtvovanja kao preduvjeta funkcioniranja zajednice. Njegovo tumačenje kreće se na razini društvenoga i psihološkog u skladu s tradicijom francuske religijsko-sociološke škole koja je, polazeći od E. Durkheima, sklona tvrdnji da je podrijetlo religijskih predodžbi samo društvo koje je do te mjere superiorno čovjeku da u njemu izaziva osjećaje ovisnosti, zahvalnosti i strahopoštovanja. Tako dok u Burkertovoj interpretaciji žrtva smjera k uspostavi i održavanju religioznog odnosa, odnosno neutraliziranju srdžbe bogova, u Girardovu poimanju žrtvovanje je u službi neutraliziranja ljudske srdžbe.⁶ Naime, mehanizam proizvodnje *žrtvenog jarca* u arhaičnim je društvima bio usmjeren, misli Girard, k prevladavanju *mimetičkog nasilja* i stvaranju, uz pomoć sakraliziranja žrtve, preduvjeta za skladan suživot bez nasilja.

Važan segment katoličke teologije zadnjih je desetljeća svoje aktualiziranje govora o žrtvi, Isusovoj, euharistijskoj, ali i vjerničkoj žrtvi, oblikovao u nezanemarivoj mjeri upravo kroz više ili manje kritički dijalog s gore navedenim interpretacijama krvne žrtve. Njima je, a posebno onoj R. Girarda, upućen prigovor da odveć prenaplašeno vezuju početak arhaičnog kulta uz krvne žrtve, kao da je pojam *svetog* neodjeljivo vezan uz transgresivne situacije nasilja. Naime, nije dokazano da žrtva već od samih najstarijih početaka čovječanstva nije mogla uzeti i drugi oblik, a ne samo krvni. Naprotiv, sasvim su lako zamislivi i nekrvni oblici arhaičnih žrtvovanja. Jer i u nekrvnim i nenasilnim žrtvama moguće je izraziti radikalno darivanje koje iskustvo *svetog* nužno zahtijeva. Istina, religijska povijest čovječanstva poznaje od prapočetka krvne žrtve, ali isto tako brojne kulture žrtvu doživljavaju i prakticiraju kao miran izraz jednoga unutaršnjeg iskustva koje ne uzima nužno oblike ubijanja živih bića.⁷ Stoga se od teologa često čuje kako

⁶ Usp. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Herder, Freiburg, 2011., str. 12–13.

⁷ Usp. R. Boyer, *L'esperienza del Sacro*, u: J. Ries (prir.), *Le origini e il problema dell' homo religiosus*, Jaca Book, Milano, 1989., str. 69–70. K. H. Menke također izražava skepsu naspram isključivo jednom uzroku žrtvenih obreda u religioznoj povijesti čovječanstva kako to hoće Girard: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, 91.

je Girard poradi svoje jednostranosti zapravo djelomično slijep kada se radi o širini i raznolikosti spektra žrtvenih fenomena kroz povijest.⁸

S tim u vezi, ono što nam se čini posebno aktualnim u toj novijoj teološkoj raspravi o temi žrtve, jest inzistiranje na, u Crkvi nerijetko zanemarenoj, činjenici da je tijekom ljudske religijske povijesti žrtva zaista sve više i više poprimala značenje nutarnjeg darivanja i predanja Bogu ili bogovima, postajući tako *duhovnom žrtvom*. U kršćanstvu, ali i izvan kršćanske Crkve riječ je o jednom zaista dugom povijesnom procesu koji počinje dobro poznatom proročkom, ali i psalmističkom⁹ kritikom prinošenja materijalnih žrtava, krvnih i nekrvnih, lišenog nutarnje čistoće srca i predanja vjerničke volje Bogu. Radi se o jednoj autentičnoj *duhovnoj revoluciji* u religijskoj povijesti čovječanstva, kako A. Angenendt naziva proces pounutrašnjenja žrtve. O toj postupnoj metamorfozi shvaćanja žrtve svjedoči i grčka filozofska kritika žrtve odvojene od moralnosti prinositelja (Platon), koja svoj odraz nalazi i u uvjerenju stoika Seneka da Bog želi biti čašćen “ne žrtvom i potocima krvi, nego čistim srcem i časnom namjerom” te da samo “kreposnost odlučuje o kvaliteti žrtve”¹⁰. Taj dugostoljetni religijski proces prisutan je i u Novom zavjetu. Tu mislimo u prvom redu na Pavlov govor o *thusia logike* (duhovno bogoštovlje) u kojem je čovjek pozvan prinositi sebe kao žrtvu živu, svetu i Bogu ugodnu (Rim 12,1).

Suvremena teološka rasprava o žrtvi uporno i uvjerljivo posvješćuje kako je trend pounutrašnjenja, odnosno oduhovljenja pojma žrtve postupno ulazio u teologiju, ali i kršćansku duhovnost već za vrijeme prvih kršćanskih naraštaja. Sve više se pojam žrtve doživljavao kao životno “svjedočenje istine”, odnosno kao izraz požrtvovnoga, radikalnoga društvenog angažmana, kao duhovna obveza. Tom

⁸ Usp. A. Angenendt govori o “suženom pojmu žrtve”: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 93s.

⁹ “Žrtve ti se ne mile... Žrtva Bogu duh je raskajan, srce raskajano, ponizno Bože, nećeš prezreti” (Ps 51,19).

¹⁰ A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 27.29.

promijenjenom predodžbom oslobađao se veliki duhovni i društveni potencijal razdavanja sebe u služenju.¹¹ Time se na prostoru kršćanstva sve više afirmiralo shvaćanje kako žrtva Bogu ugodna nije u prvom redu materijalni prinos, pa tako i onaj krvni, već su to molitve i dobra djela, spoznaja Boga i ispunjenje njegove volje. Žrtvu kršćana stoga nije moguće svesti tek na jedno bogoštovno slavlje, već ju je razložito opisati kao cjelokupnu kršćansku egzistenciju potpuno prinesenu Bogu i bližnjima.¹² U središtu žrtvovanja kršćanski shvaćenog stoji, dakle, logika proegzistentnog, katkad i onog najradikalnijeg, darivanja/prinošenja sebe Bogu i bližnjemu, koje, polazeći od razine nutrine, srca, zahvaća cjelokupnost ljudskog bića i nalazi svoj izraz u konkretnim situacijama suživota. Takav način govora puno je primjereniji liku Isusova Boga bezuvjetne ljubavi od govora o žrtvi kao prinošenju zadovoljštine. To je uostalom već bio primijetio i Joseph Ratzinger u svojem pokoncilskom djelu *Uvod u kršćanstvo* kada tvrdi kako mnogi kršćani danas okreću leđa Bogu upravo zato što im se o njemu govori kao o Bogu "nemilosrdne pravde". Taj je Bog navodno zahtijevao ljudsku žrtvu, žrtvovanje samog svojeg Sina kako bi mu time bilo prineseno "beskrajno okajanje". Međutim, takav lik Boga čija mračna pravda terorizira ljude, čini nevjerodostojnom evanđeosku poruku o Bogu ljubavi.¹³

Većinska suvremena teologija žrtve, međutim, promišlja i Kristovu žrtvu u svjetlu navedenog *holistički* shvaćenog prinošenja/žrtvovanja. Pritom se zacijelo ne zaustavlja na Giradovu uvjerenju kako je Kristova smrt na križu razotkrila mehanizam *žrtvenog jarca*, a tradicionalne žrtve kao maski-rano nasilje. Novije teološko razmišljanje o žrtvi ne zadovoljava se ni ukazivanjem na biblijsku utemeljenost žrtvene (sakrifikalne) interpretacije Kristove smrti koju Girard inače osporava.¹⁴

¹¹ Usp. *Isto*, str. 121.

¹² Usp. *Isto*, str. 48.

¹³ Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., str. 256.

¹⁴ Usp. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 96.

Dobro je znano da Girard opetovano inzistira na tome da je Isus umro ne podlažući se jednom “apsurdnom žrtvenom poretku”. Njegova smrt ne može biti opisana kao nasilni žrtveni čin prinesen Bogu za ljude, već Isus umire kako više nikada ne bi bilo žrtvenih čina, žrtvovanja drugih i primjene nasilja. Isusova nasilna, ali prihvaćena smrt dokida opravdanje mimetičkog nasilja i uspostavlja poredak ljubavi.¹⁵ Za razliku od Girarda mnogi u suvremenoj teologiji opravdano pokušavaju, sukladno shvaćanju žrtve u prvom redu kao duhovne žrtve cjelovitog predanja, Kristovo djelo spasenja vezati uz Isusov cjelokupni život. Cítav Isusov *kenozom* obilježeni život darivanje je Ocu i ljudima, a time i spasotvorno svjedočenje Božje bezuvjetne ljubavi prema ljudima. Smrt na križu vrhunac je postupnog rasta Isusova dvostrukog svjedočkog predanja u ljubavi kao odgovor na Očevu poslanje. Ona predstavlja mučeničku radikalizaciju proegzistentnosti njegove egzistencije izazvanu kontingentnim povijesnim prilikama i dovedenu do vrhunca. Uskrsnuće potom stvara i otvara duhovski prostor na kojem je ljudima moguće suobličiti vlastiti život s Isusom i živjeti ga kao žrtvu dvostrukog duhovnog predanja po uzoru na Isusa.

Ovako protumačena Isusova smrt na križu ne gubi svoj središnji karakter. Ali za razliku od tradicionalnog načina shvaćanja žrtve u religijama, prema kojem čovjek više ili manje dramatičnim odricanjem od stvari ili čak od života želi umilostiviti rasrđeno božanstvo, odnosno od njega nešto postići, prema ovako protumačenom događaju Isusove kenotičke žrtvene povijesti i smrti na križu kao vrhunca prinošenja, Bog sam silazi ususret ljudima. Isus se tako očituje kao onaj koji pokazuje ljudima put k njihovoj definitivnoj životnoj cjelovitosti!¹⁶

Istina, u dugoj prošlosti čovječanstva pa i u onoj nedavnoj bilo je dosta zloporabe žrtvovanja i spremnosti na žrtvu. U totalitarnim režimima, u političkim i religijskim skupinama i

¹⁵ Usp. *Isto*, str. 17.19.

¹⁶ Usp. J. Imbach, *Die Lehre vom Opfertod Jesu ist missverständlich. Josef Imbach im Gespräch mit Ita Neuhaus* (preuzeto s interneta 24. 04. 2013: www.de/dkultur/sendungen/religionen/1442143).

pokretima fundamentalistički ustrojenim i nadahnutim često se u ljudima potencirala spremnost na žrtvu poradi uskih grupnih ciljeva i interesa. Postojala je takoreći neka vrsta "opsjednutosti žrtvom". Često je govor o žrtvi težio k poticanju spremnosti preuzimanja većeg ili manjeg rizika, podnošenja nasilja, ali i spremnosti na posezanje za nasiljem. Na toj crti razmišljanja nalazi se među ostalim i feministička teološka kritika tradicionalnoga govora o spasonosnoj Isusovoj patnji na križu podnesenoj u poslušnoj podložnosti volji Očevoj. Takva je žrtveno-patnička interpretacija Isusova djela, navodno, promicala kućno nasilje, a svojom idealizacijom patnje legitimirala je društveno nasilje.¹⁷ Kada je riječ R. Girardu, on određeni stupanj opsjednutosti žrtvom pripisuje i kršćanstvu. Naime, po njegovu mišljenju, povijesno kršćanstvo nije bilo dosljedno Isusovoj logici djelovanja, koja teži desakralizaciji mimetičke žrtve, razgradnji žrtvenog mentaliteta koji je uvijek povezan s više ili manje prikrivenim nasiljem.¹⁸ Sve je to dovelo do toga da se u današnjem zapadnom svijetu, a posebno u Europi, u društvenom diskursu afirmirao određeni zazor od promicanja spremnosti na žrtvu. Tako se danas može govoriti o određenom "zaboravu žrtve". Uza sve to, žrtve se ipak svakodnevno proizvode na različitim područjima života, često i bez velikog uzbuđivanja onih kojima ide dobro u životu. Izraz žrtva u toj je novoj situaciji semantički kliznuo od prijašnjeg označavanja aktivnog stava žrtvovanja motiviranog idealima k tome da je postao označnica za sve one koji su pogođeni/oštećeni zakidanjem njihovih prava, najraznovrsnijim zloporabama, poniženi i izranjeni nasiljem. Sve te aktualne žrtve zahtijevaju naknadu, odštetu, priznanje statusa žrtve koji im osigurava određenu psihološku pa i materijalnu prednost u dnevnim interesnim prijemcima i raspodjelama moći.¹⁹ Očito je i to jedno područje života koje je teologija pozvana zauzeto

¹⁷ Usp. D. Strahm, *Vom Kreuz mit dem Kreuz. Feministische-kritische Blicke auf die Kreuzestheologie. Vortrag in der Clarakirche Basel vom 3. April 2007* (preuzeto s interneta 01. 06. 2013.: www.doris-strahm.ch).

¹⁸ Usp. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 19.

¹⁹ Usp. *Isto*, str. 130.

tematizirati. Ona će to činiti u svojem nastojanju da u svjetlu primjereno interpretirane Isusove žrtve ponudi jednu viziju života koja, daleko od svakog mazohizma ili Boga sadista gladnog ljudskih patnji i žrtava, pruža dovoljno legitimnog pa i nužnog prostora za žrtvu kroz koju često prolazi uskrсна preobrazba ljudskog života.

Stoga držimo da se i Girardu ali i feminističkoj teološkoj kritici može misaono uvjerljivo ukazati na pozitivnost spremnosti na žrtvu ako se žrtvovanje ne suzi tek na jedan zasebni čin krvavog mučeničkog ubojstva izazvanog nasiljem i podnesenog iz viših motiva. Pozitivnost žrtve će se očitovati ako ju se promišlja u prvom redu kao proces (povijest) sazrijevanja, kao rast u ljubavi prema Bogu i bližnjemu, u kojem čovjek, po uzoru na Isusa Krista, i potpomognut njegovim Duhom, postaje svjedočki transparentan za Božju ljubav razlivenu u našim srcima. Jasno je da taj rast uključuje trajno odricanje od vlastitih, neposredno zadovoljavajućih, kratkoročnim i individualnim interesima motiviranih *malih transcendencija* i trajno održavanje spremnosti na žrtvu. Uostalom, uza sve to što spremnost na žrtvu može biti podvrgnuta zloporabi, bez nje je i dalje teško zamisliv bilo kakav oblik humanizma kao osnovnog preduvjeta društvenog suživota.²⁰

Koliko god neki misle da je kategorija žrtve u suvremenoj teologiji sklonjena na rub teoloških interesa, odnosno da se teološka shvatljivost cjeline ljudske stvaralačko-spasenjske avanture može u konačnici postići i bez te kategorije, nama se u svjetlu gore rečenog čini da to nije tako. Navodna kategorija žrtve ne bi bila potrebna jer se je Bog u svojoj objavi očitovao kao milosrdni Bog koji je nepovratno i bezuvjetno opredijeljen za čovjeka i kojemu možemo pokloniti naše bezgranično povjerenje uvijek, u životu i smrti.²¹ O antropološko-religioznoj i specifično kršćansko-teološkoj važnosti kategorije žrtve svjedoči nesumnjivo i gore iznesen prikaz i razmišljanja o temi žrtve.

²⁰ Usp. *Isto*, str. 131.

²¹ Usp. K. von Stosch, *Abrahams Opfer. Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam*, Herder Korrespondenz, 4 (2013.), str. 191.

Premda smo, sukladno mogućnostima prostora i metodologije zadanih predgovorom, predstavili tek fragmentarnu skicu samo jednog segmenta aktualnoga kršćanskog promišljanja kategorije žrtve, ipak se iz prikazanih razmišljanja dadne naslutiti njezina antropološka i religijsko-teološka važnost, ali i njezina kompleksnost, koja, kako jučer tako i danas, nužno potiče množinu interpretacija. Da je to tako, pokazao je i prošlogodišnji 18. međunarodni znanstveni skup koji se od 25. do 26. listopada 2012. održavao na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Splitu, i to s temom *Antropološka i religiozna dimenzija žrtve*.

Predavači na tom skupu dolaze iz nekoliko akademskih središta tako da njihovi pristupi žrtvi zacijelo nose u sebi pečat teoloških i općenito idejnih mentaliteta sredina u kojima djeluju, ali isto tako njihove interpretacijske raznolikosti u pristupu žrtvi ukazuju na važnost kategorije žrtve u samoshvaćanju Crkve i kršćanstva općenito.

Polazeći od konstatacije renesanse pojma žrtve u aktualnoj kulturno-političkoj raspravi, *Józef Niewiadomski* u svojem predavanju nastoji ponuditi jednu aktualizirajuću interpretaciju binoma žrtve i predanja. Pritom on primjenjuje interpretacijske dosege i kategorije innsbruške škole dramske teologije. Nastala kao plod kritičkoga i kreativnog susreta između teorije žrtve R. Girarda i R. Schwagera i drugih innsbruških teologa, ova škola omogućuje, prema izlaganju ovog autora, da se golgotским nadilaženjem sakralizirane nužnosti bilo kakvog nasilja i uopće žrtvene logike dođe do teološke predodžbe Božjeg lika i odnosa Boga i svijeta koja je primjerenija objavi. Jednako tako innsbruška dramska interpretacija Kristove žrtve omogućuje bolje razumijevanje euharistije kao dioništva u Kristovu predanju koje preobražava sva žrtvena ljudska iskustva i viktimizacije u zajednicu predanja Bogu ljubavi.

Tradicionalnu religijsku logiku žrtve kritički promatra i *Carmelo Dotolo*. On u svojem tekstu polazi od tvrdnje kako je žrtva tradicionalno bitno strukturirala religiozno iskustvo. S druge strane, njezina povezanost s nasiljem vrijeđa ljudsku slobodu i predočava lice jednog strahotnog Boga. No u Kristu

se dogodila dekonstrukcija tako shvaćene žrtve ukoliko su u Kristu omogućeni besplatnost, darivanje i sloboda jednostavno ispraznili naslijeđenu logiku žrtve.

Daljnje izlaganje *Marijana Steinera* pokazuje da autor polazi od tradicionalnih kategorija žrtve i primjenjuje ih kako na Kristovu žrtvenu smrt na križu tako i na Posljednju večeru, koju tumači kao “prethodno obredno izvršenje krvne žrtve na križu” koja se stapa s predodžbom o gozbi.

Marijan Vugdelija posvetio je svoju duгу studiju analizi Poslanice Hebrejima, koja tvori jedno od klasičnih biblijskih izvorišta ključnih za oblikovanje svekolikog kršćanskog shvaćanja Kristova događaja pod vidom žrtve. Studirajući pojam žrtve u Bibliji te značenje i strukturu Isusova svećeništva i njegove žrtve u Poslanici Hebrejima, on u svojim analizama pruža uvid u narav Isusova zastupničkoga svećeničkog posredništva spasenja.

Ante Akrap prikazuje funkcioniranje kategorije žrtve u kontekstu židovskog holokausta 20. stoljeća. Pogibija tolikih nedužnih Židova stvara nemale poteškoće na putu shvaćanja slike dobrog Boga angažiranog u povijesti. Autor uz pomoć raznih filozofskih interpretacija, kako sadašnje antimetafizičke slike svijeta tako i samog holokausta, nastoji donekle osvijetliti Božje djelovanje u svijetu holokausta i sličnih zala, koje u konačnici ipak ostaje “tajna i misterij”.

Psihološki pristup žrtvi nudi tekst *Gorana Karduma*. On razmišlja nad rezultatima empirijskih istraživanja. Uz pomoć spoznaja iz opće psihologije, ali i biološke, razvojne i socijalne psihologije, ovaj tekst nudi uvide u motivacijske strukture spremnosti na žrtvu koja, ako je nošena “motivom pristupanja”, može promicati sretnije i stabilnije odnose. Važan zaključak ovog rada je i konstatacija značajne metodološke nedostatnosti samih empirijskih istraživanja, nad kojima autor razmišlja zbog njihova zanemarivanja ili nedovoljnog istraživanja utjecaja religioznih motivacija u oblikovanju spremnosti na žrtvu.

Katehetski pristup temi žrtve nudi tekst *Jadranke Garmaz* i *Matthiasa Scharera*. U njemu se tematiziraju mjesto i način prisutnosti kategorija žrtve, žrtvovanja i solidariziranja sa žrtvovanimima bilo koje vrste u kontekstu euharistijske

prvopričesničke kateheze na području hrvatskoga i njemačkoga govornog područja.

U završnici ovog zbornika Anđelko Domazet nudi analizu shvaćanja Kristove žrtve u djelu Benedikta XVI. *Isus iz Nazareta*. Autor u svojem osobnom promišljanju kategorije žrtve primijenjene na Isusovu smrt polazi od Ratzingerova uvida u duhovno i egzistencijalno shvaćanje žrtve, ali i od uvjerenja suvremenih teologa kako ideja okajničke smrti ne potječe izvorno od Isusa te da je misao zadovoljštine nespojiva s novozavjetnom slikom Boga. On predlaže kritičku primjenu religijsko-povijesne kategorije žrtve u soteriologiji, koja prilikom opisivanja Isusove smrti može imati samo analoško značenje.

Nikola Bižaca i Jadranka Garmaz