

---

# Žrtva i predanje u tumačenju innsbruške dramatske teologije

Józef Niewiadomski, Innsbruck

UDK: 232.34+234  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

*U članku se propituje današnji kulturno-politički i teološki okvir u kojemu se ponovo u središtu pojavljuje pojam i problem žrtve. U petodijelnoj koncepciji najprije se tematizira dvojbenaost pojma žrtve u odnosu na problematični "mentalitet žrtve" u Crkvi i teologiji, koji ne uspijeva pokrenuti proces "preobrazbe žrtve", te se u tom kontekstu donosi polemika sa J. Moltmannom. Potom se žrtva promatra unutar antropološke vizure Renéa Girarda, koji je pred kršćansku teologiju stavio izazov posebno u tumačenju Isusova predanja kao nadilaženja arhaičnog modela "žrtvenog božanstva" i "farmaceutskog mehanizma" žrtve. U središnjem dijelu predstavljaju se žrtva i predanje u innsbruškoj dramatskoj teologiji, ponajprije u radovima R. Schwagera, u kojima se nanovo tumači Pjesma o Sluzi Božjemu i daje nova interpretacija odnosa svijet-Sin-Otac u Kristovoj smrti na križu. U tumačenju golgotškog događaja nastavlja se razlaganje autorove teze da je pobjeda nad nasiljem, pa dakle i nužnošću žrtve, nadilaženje logike pravljenja žrtve samim Božjim oprostjenjem i solidarnošću. Posljedice tog događaja očituju se u radikalno novom odnosu Boga i svijeta, ne kao u prispodobi o zlim vinogradarima, gdje krivci bivaju ubijeni, nego u slici Kristova uskrsnuća koje je paradigma pobjede ljubavi i odricanja od nasilja. Upućuje se na to da ovakvo poimanje Kristove žrtve otvara nove mogućnosti razumijevanja euharistijske žrtve i dioništva u Kristovoj žrtvi, što je ilustrirano filmom Deveti dan. Stoga se naznačuje kako innsbruška dramatska teologija teži teološkoj predodžbi Boga, koji upravo po Kristovu križu i oprostjenju ima pravo biti vjerovan kao Bog ljubavi.*

Ključne riječi: *žrtveni jarac, snaga preobrazbe predanja, sudbina žrtva-prijestupnik, zastupništvo, euharistija.*

## UVOD

U današnjoj kulturno-političkoj raspravi jedva da postoji neki drugi pojam koji uživa takvu jedinstvenu renesansu kao pojam žrtve. Dok je šezdesetih godina posljednjeg stoljeća bio vezan uz muzeje i arhive neprosvijećenoga ljudskog duha, sada se pojam žrtve, kao i tematiziranje iskustva viktimizacije – pravljenja žrtve, vraća u novinske naslove, u društveno-političku, filozofsku, ali i teološku refleksiju. Možemo li iz tog zaokreta nešto dublje naučiti o semantičkom potencijalu obaju pojmova: žrtve i predanja, o njihovoj povezanosti i razlikama? Krilatice kulturološkog trenda '68. godine bile su posve jasne: žrtva i odricanje nisu potrebni! Životna igra može se i drukčije organizirati. Umjesto da se vježbamo u odricanju i da se požrtvovnošću učinimo žrtvom, svatko se treba ostvariti! Paziti na svoja prava! Ponajprije treba ispuniti svoje želje: tj. prepustiti se potrošnji! U ljubavi također ili upravo u njoj. Koliko god bilo važno i revolucionarno stvaranje osjećaja za zastrašujuću dimenziju ne-nužnog pravljenja žrtve, ne može se previdjeti ona druga strana korjenitih kulturalnih promjena. Zajedno s odbacivanjem uloge žrtve najčešće je išlo i uskraćivanje predanja. Prosvijećeni ljudi nakon '68. godine nisu htjeli znati ni za žrtvu ni za predanje, ni za *victima* ni za *sacrificium*, samo za emancipirani subjekt. Sada, čini se, trend ide u drugom smjeru.

Ratovi za vrijeme raspada Jugoslavije, u međuvremenu u našoj svagdašnjici gotovo uobičajena prisutnost atentatora samoubojica i poremećenih ubojica, zastrašujući razmjeri zlostavljanja u odgoju djece i mladih, upravo u vremenu nakon 1968. te gospodarska previranja u neoliberalističkom kontekstu otpremili su autonomni subjekt u arhive duha, izbacili žrtvu u prvi plan, usmjerili pozornost na ambivalentnost tog pojma. Upravo biografije poremećenih ubojica i zlostavljača toliko zapleću semantičko klupko pojmova žrtva i prijestupnik da se jedva mogu jasno rekonstruirati. Prvo smo se naviknuli na činjenicu da su zlostavljači u najvećem broju i sami bili

žrtve zlostavljanja, tako da posljedično i predanje, ljubav i život možemo predočiti samo na način pravljenja žrtve. Već smo se odavno naviknuli da su revolucije gotovo uvijek jele svoju djecu i da su oslobođene žrtve jednom same postale prijestupnicima. Navikli smo se da se žrtve međusobno natječu, da se cjenkaju oko ekskluzivnosti svojega statusa žrtve i više-manje prikriveno žele ostvariti svoj poriv za vlašću. Pojam žrtve čak je postao suptilnim oružjem i lutrijskom srećkom koja pomaže da se postigne ako već ne financijski, onda barem moralni dobitak, i u toj gotovo prljavoj igri čini se da iza maske u konačnici nevine žrtve uzmiče jasno vidljivo lice prijestupnika. Na kraju, naviknuli smo se da svaki transformacijski proces gospodarskih struktura i svaka djelatnost u smjeru poboljšavanja unutar najmanjih poduzeća, tvrtki i velikih koncerna, koja se događa bilo uz sudjelovanje "razumski djelujućih" konzultantskih tvrtki, bilo bez njih, ne proizvode tek žrtve, nego očituju mnogobrojne žrtve. Gubitnici koji proizlaze iz mnogih suparničtava, postali su žrtve već trajne strukture globalnog natjecanja. Sada i oni u takvim djelatnostima bivaju i očigledno žrtvovani. Nisu žrtvovani onako kako se u arhaičnim kulturama običavalo žrtvovati, otvorenim ili ritualnim nasiljem, nego postaju žrtve strukturnih nužnosti, te se tako razumska ravnodušnost drugih miri s činjenicom da su žrtve. Ovi pak poput biblijskog Kajfe radije gledaju da drugi bivaju žrtvovani nego da oni sami dožive taj usud. Gotovo hladnokrvno primaju na znanje da te žrtve drže otvorenim obzor njihova života. Ako je to pak tako, predstavlja li onda pojmovno razlikovanje koje tražimo između žrtve i predanja, između *victima* i *sacrificium* – između *victim* and *sacrifice* – kako se u novolatinskom danas veli, još uvijek upotrebljiv instrumentarij za današnju teološku raspravu? Nije li upravo kršćanski način govora doveo do toga da se nijanse u značenju obaju pojmova međusobno pomiješaju, i to do neprepoznatljivosti?

#### DVOJBENI POJAM ŽRTVE

Unatoč mnogovrsnim razlikovanjima (i u konfesionalnom području) u povijesti je kršćanstva predodžba o Isusovoj smrti

kao žrtvi u vjerničkoj svijesti ostala uvijek samo neodređena. Možda upravo zbog toga što se od mnogo stabala nije više vidjela šuma. Tako svi kršćani doduše vjeruju da Isus sam sebe u svojoj smrti iz ljubavi i u ljubavi predaje Ocu i ljudima. Povezanost između tog unutarnjeg stava predanja i izvanjskog događaja razapinjanja ostala je nejasna. Mnogi su teološki modeli križ vidjeli i vide tako da pojmovno razlikovanje nije više moguće, jer u Bogu Ocu vide jedinog autora cijeloga golgotškog događaja. U novijoj je teologiji Jürgen Moltmann tu vjeru izoštreno formulirao, kad kaže da je Otac "ljubav koja se razapinje", Sin pak "razapeta ljubav". Odlučno se zauzeo da se pavlovski pojam "*paradidonai* – predati" (Rim 8,32: "Ako je Bog za nas, tko će biti protiv nas? On koji čak nije poštedio vlastitog Sina, već ga predao za sve nas, kako nam neće dati sve ostalo s njime?") integrira u teološku sistematiku s aktivnim značenjem. Prema tome, Otac bi Sina "predao", ali i "izdao", "odbacio", čak "ubio". Isus bi umro od svojega Boga i Oca, jer priznanje vjere "Bog je ljubav" znači i taj proces samorazlikovanja koji se odvija već od vječnosti sa svim bolnim posljedicama. Kratko rečeno: "Prije nego je svijeta bilo, bila je žrtva u Bogu."<sup>1</sup> Dakle, ljubav i žrtva su istovjetni; posljedica je uzdignuće patnje; tada je usmjerenje vlastite želje ka ulozi žrtve put kojim se jamačno može približiti božanskoj ljubavi. Pobuna protiv tog mentaliteta žrtve izazvala je u Crkvi pravu "revoluciju". Prosvjedom protiv tobože sadističkog Boga koji od ljudi zahtijeva žrtvu, a i svojega Sina na križu daje ubiti – kao takoreći dokaz svoje ljubavi – Boga, dakle, kod kojega se ljubav i patnja, žrtva i predanje stapaju u jedan te isti događaj, nebrojeni su kršćani okrenuli leđa Crkvama i Bogu; oni koji su ostali, okrenuli su se "dražesnom" i manje zahtjevnom Bogu. Redovničke kuće i sjemeništa, tradicionalne utvrde mentaliteta žrtve, počele su se prazniti. Cijeli naraštaji svećenika, teologinja i teologa koji su prožeti tom revolucijom trudili su se i danas se trude, u dušobrižničkom radu i u strukturama, pokazati snagu ljubavi – bez neugodnog okusa mentaliteta žrtve.

---

<sup>1</sup> O rekonstrukciji, kritici i izvorima usp. Józef Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck, 1982., 79–94.

Doduše, ta revolucija tek što je počela jesti svoju djecu, sve više je dobivala otužan popratni okus. A zašto? Religija – povezanost s Bogom, povezanost koja se dosad povezivala s ljubavlju, žrtvom i predanjem, s *caritas*, *victima* i *sacrificium* – na općedruštvenom je području sve više svrstana u područje “hobija”; i sami su vjernici odnos prema Bogu sve više premještali na istu razinu na kojoj je i vjera u značenje *wellness* kupki i vitaminskih preparata. U našoj svjetskoj civilizaciji *electronica et oeconomica quasi catholica* religija i ljubav postale su roba za svakodnevnu duhovnu potrošnju. Je li to razlog da one malo pridonose pronalaženju puta iz bezizlaznih situacija koje nastaju suvremenom viktimizacijom? Zašto je naša svagdašnja kultura dobro upoznata s problematikom prevencije, ali na prisutna iskustva žrtve odgovara okrivljavanjem i optužbama, dok jedva nešto zna o preobrazbi žrtve? Povezanost između stava žrtve, odricanja i predanja u ime Božje, čak kao znak ljubavi, postali su joj nerazumljivi. Spominjanje obaju pojmova, “predanja” i “žrtve”, u istom mahu danas za nju još uvijek znače provokaciju. Opisno promišljanje o vezi tih odnosa najčešće skreće pozornost samo na žrtve zlostavljanja u kontekstu seksualnih napada: filmovi o samostanskim internatima, sadističke redovnice i redovnici, udarni naslovi u novinama o “pedofilskim svećenicima”, sužavaju predodžbenu snagu suvremenika i predlažu jasan sud: iza svakog predanja koje je religijski motivirano, vreba perverzno seksualno nasilje; svaka igra predanja – upravo igra u kojoj je prisutan križ, samo je gluma i dvoličnost. Programsko i kulturno-politički podržavano odbijanje tako shvaćenog *sacrificioma* njima je stoga najbolja zaštita od perverzije. Napustimo li opisno područje u korist normativnog pristupa, želimo li dakle našu kulturu propitati s obzirom na njezinu sposobnost za žrtvu i predanje, provokacija postaje još jača. Već i mrvica normativnosti, koja bi ciljano vodila ka sjedinjenju obaju pojmova, pobuđuje u prosječnoga građanina strah od fundamentalizma i reakcionarne političke kulture.

## POJAM ŽRTVE KOD RENÉA GIRARDA

U našem kontekstu provokacija će se dodatno povećati usidrenjem obaju pojmova u kontekstu mimetičke teorije Renéa Girarda.<sup>2</sup> Taj francusko-američki mislilac, koji je u međuvremenu postao član Francuske akademije (*Académie Française*), i često sebe označavao “apologetom kršćanstva”, jest izazovan. On izaziva ponajprije upravo svojom teorijom o preobražavajućoj snazi žrtve. Izazovna je i rasprava vođena u Innsbrucku o novim označnicama “žrtve” i “predanja”.<sup>3</sup> Uzmemo li ozbiljno ta polazišta, onda moramo reći: na ovaj ili onaj način sustiže nas logika žrtve. Možemo se koprcati kako hoćemo, možemo žrtvi i križu probijati put u feljtonima naših novina i u našim teološkim raspravama, no ulazimo sve dublje u logiku žrtve i ljubavi ili upravo ljubavi. A zašto? Zato što je navodno žrtva antropološka stalnost? Jer je ljudski život ujedno život žrtve i jer je oličenje zakona jesti i biti pojeden, od uzlaska do pada? Jer se u svima nama nalaze sadomazohističke potrebe? Jer u životu nema ništa besplatno? Odgovorimo li na ta pitanja jasnim “da”, onda ćemo već dospjeti k onim obalama koje su tisućama godina obilježavale granice ljudskih kultura, od kojih nas je – i to je iznenađujuća Girardova teza – biblijska tradicija oslobodila. Na koji način?

Kao ni jedan profani mislilac sadašnjice Girard polazi od suprotstavljenosti između mitsko-religijskog mišljenja poganskih religija i biblijske objave, i vidi u Isusovoj smrti prevratni događaj za sve kulture čovječanstva. Ono što se dogodilo na Golgoti, prvenstveno je bilo jasno pravljenje žrtve, čak umorstvo, premda “racionalno sračunato”. Po biblijskoj

---

<sup>2</sup> Kao kratak uvod u život i djelo R. Girarda vidi Józef Niewiadomski, Girard, René, u: *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Th. Bedorf i K. Röttgers (priredili), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009., 141–146. Kao sustavan uvod preporučuje se standardno djelo: Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftlicher Fragen*, Münster, 2008.

<sup>3</sup> Daljnji razvitak polazišta odvija se na široko zasnovanom programu: “Dramatische Theologie” an der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Usp. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/>

predaji već je veliki svećenik Kajfa formulirao razumsku logiku križa: “Bolje je da jedan čovjek umre mjesto naroda” (Iv 18,14). Natjeran u ulogu žrtvenog jarca – kao nebrojeni ljudi prije i poslije njega – Isus je doduše prihvatio tu ulogu. Međutim, do kraja je ustrajao u svojoj nevinosti. Napetost koja je time nastala između jasnog uvjerenja svih lovaca na žrtvene jarce svijeta o krivnji svih njihovih žrtava i sustavne nužnosti pravljenja žrtve što je proizvode strukture, i te jedne konkretne žrtve Isusa iz Nazareta koji čvrsto ustraje u nevinosti i neutemeljenosti pravljenja žrtve – štoviše: njegova jasna usidrenost u biblijskoj tradiciji žrtava koje su proganjene u Božje ime, koje za razliku od svojih progonitelja u Bogu nisu vidjele prijestupnika nasilja, nego odvjetnika žrtava – to je konačno skinulo koprenu sa sakralne religioznosti čiji je izvor u krvoproliću i omogućilo je religiju koja svoje središte nema ni u raspirivanju požude ni u lovu na žrtvenog jarca, a time ni u praksi pravljenja žrtve, nego u etičkoj poruci slobode od nasilja i kulturi Govora na gori. Na taj se način događa otkrivanje mehanizama lova na žrtvenog jarca, na čijem su religioznom prikrivanju zapravo sagrađene ljudske kulture, i time se pokazuje jedincata revolucionarna snaga biblijske tradicije. A ona nipošto nije zastarjela. Stojeći nad kolijevkom moderne skrbi za žrtve, ona daje odlučujući prinos dekonstrukciji metafizike nasilja.<sup>4</sup> Ako su bogovi arhaičnih religija zapravo pobožanstvenjene, a time do neprepoznatljivosti prikrivene ljudske žrtve, prema tome dakle samo proizvodi ljudskih projekcija,<sup>5</sup> onda Krist “nije Bog zbog toga jer je razapet na križu, nego jer je od vječnosti od Boga rođeni Bog”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Tako u svojoj recepciji Girardova polazišta vidi Gianni Vatimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart, 1997.

<sup>5</sup> “Narodi ne iznalaze svoje bogove, nego diviniziraju svoje žrtve”, tako: René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München, 2002., str. 94: Kod mitoloških božanstva doslovce sve, osobito njihov status, počiva na nasilju. [Hrv. prijevod: René Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, AGM, Zagreb, 2004.]

<sup>6</sup> René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i. Breisgau, 2009., 274.

Radeći s istim kodovima kao mitska religioznost, biblijska objava otkriva prijevaru i laž mitova. Girard je impulse objave u odnosu na zatvoreni mitski svijet usporedio s preokretanjem krznenog ogrtača.<sup>7</sup> Impulsi objave “preokreću” glatku površinu krznenog ogrtača. Očitima postaju tragovi oguljene životinje – cijena za postojanost, ljepotu, sigurnost. Otkriti žrtvu kao žrtvu, iza stvorenog *prosozona* u projekcijama (!) pokazati skrivenog žrtvovanog čovjeka kao čovjeka, to je odlučujući impuls biblijske objave u oblikovanju kulture. Na taj način pravi Bog objave daje da umre predodžba žrtvenog božanstva.<sup>8</sup> Može zvučati iznenađujuće, ali je Girard do te spoznaje došao na temelju radikalnog fokusiranja svoje pozornosti na konstantnost žrtvenih obreda koji su se ustalili u povijesti religija. U činjenici te konstante vidio je pravi antropološki izazov, i zato je – nasuprot povijesno-religijskoj tradiciji – interpretirao mitove polazeći od obreda, fokusirao tako svoju pozornost na ono što čine ljudi koji žrtvuju, a ne na njihovo mišljenje; zato je tražio razlog tog postupanja izvan svih poznatih žrtveno-teoloških tumačenja i predstavio krvni čin u njegovoj (vrlo opipljivoj) materijalnosti kao pražnjenje kolektivne agresije. Time je uspio proširenoj praksi religijskih žrtvovanja širom svijeta ponuditi društveni smisao, i to s onu stranu oholih i besplodnih prosvjetiteljskih rasprava o gluposti starih kultura koje su žrtvovala jer još nisu bile informirane o nepostojanju bogova. Svojim tezama povezao je i religijsku raspravu sa središnjim društvenim diskursima te tako vratio problematiku religije iz neobveznog područja hobija u ključno područje socijalne antropologije.

---

<sup>7</sup> René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, 151.

<sup>8</sup> Događaj preokretanja mitskih krznenih ogrtača nije uopće tako jednosmjernan. Odvija se na razini religijskog iskustva i na razini produkcije teksta. Stoga spisi hebrejske Biblije preuzimaju i transformiraju mitske teme, tekstove i tradicije. Zato se mogu utvrditi kako analogije tako i razlike između klasičnih mitskih tema i biblijskih pripovijesti; usp. razlike između braće Kaina i Abela, koji u biblijskim spisima nisu divinizirani, nego jasno navedeni kao prijestupnik i žrtva, te divinizirana braća Romul i Rem ili pak one razlike između Josipa u Egiptu i Edipa. O preobrazbi mitskih tekstova u kontekstu biblijske objave usp. René Girard, *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München, 2005.



Kulturna praksa žrtvovanja učinila mu se poput antibiotika koji liječi društvo: minimum kontrolirano upotrijebljenog nasilja, minimum ritualno prolivene krvi u arhaičnom je svijetu štitio skupinu od izbijanja totalnog rušilačkog nasilja i od nekontroliranog tijeka pakla krvi. Božanstvo koje je zahtijevalo ritualno prolijevanje krvi, pojavljuje se kao jamac poretka, ali nipošto kao oličenje moralnog monstruma. Budući da je ono samo kao sakralizirani žrtveni jarac bilo rezultat "farmaceutskog mehanizma", njegov "gnjev" nije bio ništa drugo doli jedan sakralni indikator umnožavanja difuzne agresivnosti u društvu. Ritualno prolijevanje krvi omogućilo je kontrolirani izljev agresivnosti u društvu, što je na religijskoj razini shvaćanja bilo istovjetno udobrovoljavanju gnjevnog božanstva. Premda se cijeli sustav temeljio na prijevarama, skupini je osiguravao preživljavanje. Osjetno potiskivanje te vrste farmaceutike izgradnjom središnjeg monopola nad nasiljem, koje se javlja u povijesti religija, malo je pomalo činilo zastarjelim ritual žrtve u središnjoj društvenoj ulozi, ali ne i njegove antropološke pretpostavke. Prelazna agresivnost, tendencija da se zlo doživljeno preko čovjeka prevaljuje na treće osobe, a time i svagdašnji postupci pravljenja žrtve, i nadalje prožimaju život svih nas, i to jednom banalnom očitošću. I pojavljuju se sumnje da će površni rastanak od pojma žrtve i napuštanje uloga žrtve učiniti ponašanje prema žrtvi staromodnim: upravo u kulturi kao što je naša, kulturi koja se posve posvetila programu "vraže izidi", programu raspirivanja požuda. Te antropološke nazovi-konstante izazivaju pitanje ima li otkupljenja od tako doživljena zla. Arhaična religioznost nije mogla na jasan način poznavati neku vjeru u otkupljenje; u njezinu središtu nije otkupljenje od pretrpljenog zla, nego nesvjesno, po najboljem znanju i savjesti izvršeno, njegovo prebacivanje na treće osobe. Kako god zvučalo paradokсно, i naše novopogansko doba – koje ne računa s Bogom – nalazi se u nekoj dvojbi te vrste: opraštajući se od vjere u Boga otkupitelja u ime zrelog čovjeka, koji naizgled autonomno upravlja svojim usudom, nalazimo se kod svagdašnjeg lova na žrtvene jarce, usavršavamo svoje strategije zbacivanja i u biti nam je drago što još imamo stare teološke misaone sheme kojima se možemo

izrugivati. Ne ispunja li upravo ta vrsta polemike u našoj medijski strukturiranoj javnosti jednu nazovi-soteriološku funkciju, posve prema geslu: čemu trebamo Boga otkupitelja kad imamo svoje žrtvene jarce?

### ŽRTVA I PREDANJE U INNSBRUŠKOJ DRAMATSKOJ TEOLOGIJI

Innsbruški dogmatičar Raymund Schwager inspiriran Girardom, i istodobno zajedno s njim, nije pitao samo o posebnosti biblijsko-kršćanskih izričaja vjere "u povijesno-religijskom vrtu" nego i o tome koliko je inficirana biblijska predodžba o Bogu tom tendencijom prebacivanja pretrpljenog zla.<sup>9</sup> Banalna povijesno-religijska činjenica da su slike o Bogu, kao i naracije i obredne prakse okolnih kultura utjecale na biblijska svjedočanstva, pomogla mu je u prosudbi da biblijski govor nipošto nije imun od tendencije da se zlo prebaci na Boga. Zajedno s proročkim zahtjevom i poticanjem na obraćenje i život slobodan od svagdašnjeg pravljenja žrtve, u biblijskom se procesu objave odvija dekonstrukcija Boga koji za ublažavanje svoje srdžbe zahtijeva krvne žrtve. Za razliku od logike naše postmoderne, proroci nisu na mjesto obredne obmane maglovite agresivnosti stavljali konzumiranje niti san o vlastitu ostvarivanju, nego etičku ozbiljnost. Pravi Bog ne želi žrtve, ali on hoće pravednost i milosrđe u međusobnom ophođenju ljudi - i to čak posvuda. Umjesto obrednog čišćenja (*katharsis*) prednost treba imati etika i osobno iskustvo Boga. Etička ozbiljnost te proročke poruke nailazi naizgled na nepremostive granice. I to ne samo zato što mnogi ljudi nisu voljni ili sposobni za to obraćenje. Granica postaje opipljiva osobito po bolnom - historijski još neprevladanom - iskustvu, kada i sami proroci podnose sudbinu žrtvenih jaraca, postaju dakle žrtva svojih suvremenika i - barem u svojoj retorici - ipak ostaju zarobljenima nasiljem i nasilničkom predodžbom o Bogu. Njihove slike nade o otkupljenom životu i novoj zajednici ljudi uvijek iznova pobuđuju sumnju da su iluzije.

---

<sup>9</sup> Vidi osobito: Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, 1978.

Ta bezizlazna situacija koja se artikulira u proročkoj sudbini, koja, čini se, proizlazi iz "katastrofe etike", pokreće tako iznova pitanje o otkupljenju. U međuvremenu Deuteroizajine pjesme o Sluzi Božjemu razbijaju komadić po komadić tu situaciju bezizlaznosti i pokazuju izlaz prema vjeri u otkupljenje. Likovi koji se tu pojavljuju za našu su problematiku značajni ne samo zbog toga što je osoba sluge u kršćanskoj tradiciji velikim dijelom tumačena kao "figura Christi". Ona je u starozavjetnom kontekstu ponajprije utoliko jedincata jer u situaciji progona zlo koje trpi ne svaljuje na druge. Sluga se Božji u kontekstu svoga postajanja žrtvom ponaša radikalno nenasilno, ne želi progoniteljima osvetu i ne moli Boga da im uzvrati za njegov udes! Ipak, scenarij njegova progona ostaje utoliko višeznačan što se u tekstu uvijek iznova predstavlja "samog Boga kao glavnog čimbenika progona".<sup>10</sup> Čitamo li pjesme kroz fokus takvih mjesta, onda biblijska predodžba o Bogu postaje vrlo slična sakralnim božanstvima koji se hrane prolivenom krvlju žrtava. Tada nestaje razlika u odnosu na mitove, i specifično biblijska predodžba o Bogu koji se objavljuje čini se do same srži inficirana tendencijom čovjeka da zlo prebaci na treće osobe. Već u tom kontekstu – a osobito u kontekstu novozavjetnih mjesta – mora se tematizirati temeljna ambivalentnost tradicionalne vjere u otkupljenje. "Teološka predodžba o ublažavanju božanske srdžbe djelom zadovoljštine" može otvoriti put za projekciju vlastite zle sklonosti u samog Boga.<sup>11</sup>

Kako bismo istaknuli razliku s obzirom na žrtvena božanstva, valja usmjeriti pozornost na činjenicu da sam Deuteroizajia – i to na kritički način – naviješta "u ime Boga neposredno revolucionarni prijelom" u povijesti spoznaje božanske objave. "Ne spominjite se onog što se zbilo, nit mislite na ono što je prošlo. Evo, činim nešto novo; već nastaje. Zar ne opažate?" (Iz 43, 18s).<sup>12</sup> To novo ima zacijelo veze s odnosom

---

<sup>10</sup> René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i. Breisgau, 2009., 208.

<sup>11</sup> Usp. Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, 237.

<sup>12</sup> Usp. *Isto*, 136s.

Boga prema Sluzi, a i prema mnoštvu koje ga progona. Ono ne raste u kontekstu pravljenja žrtve, nego u iskustvu životvornog odnosa osobnog Boga prema samom Sluzi, za koji knjiga upotrebljava metaforu o "otvaranju uha". Sluga kojeg ljudi progone, biva tek preko tog odnosa sposoban za nenasilno ponašanje (usp. Iz 50,5s). To novo ima također neke veze s iskustvom rulje. Prezir prema čovjeku koji je pogođen zlom i od nahuškana mnoštva na smrt progona, kod svjetine se preokreće u čuđenje. To je čuđenje, međutim, drugačije kvalitete od one strategije diviniziranja kojom su prožete mitske kulture. Strategija prebacivanja (krivnje) koja se nalazi na početku svih projekcijskih procesa i s tim povezan doživljaj oslobađanja od zla, ustupa mjesto spoznaji vlastite krivnje za smrt Sluge i uvjerenju da je Sluga trpio zastupnički, umjesto mnogih. "Otvoriše im se uši i oči te su opazili da je bio proboden zbog njihovih vlastitih zločina."<sup>13</sup> Već proboden! Ali od koga i čime? Možda strijelom božanskog gnjeva? Ta se predodžba nipošto ne nameće nužno. Schwager našu pozornost upravlja na uvjerenje znatno rašireno u Starom zavjetu da zločini štete glavi prijestupnika, te tu vjeru povezuje sa sudbinom Sluge. Međutim, značajka je pjesme u bitnom pomaku naglaska, koji izražava nešto novo: ne krivac, nego nevini biva pogođen zločinima mnogih. Na koji način i zašto? Uzmemo li kao odgovor redak 53,6 prema (njemačkom) ekumenskom prijevodu, onda ćemo morati zaključiti, "Sam je Bog grijeha mnogih stavio na Slugu i njemu ih je dakle uračunao u pravnom smislu." Taj sud čini se da odgovara prvotnom uvjerenju rulje koja je svoje vlastito ponašanje tumačila kao ispunjenje božanske volje. Kako onda shvatiti njezinu spoznaju krivnje koja je uslijedila? Pozivajući se na činjenicu da hebrejski jezik ne pravi razliku između aktivnog prouzrokovanja i pasivnog pripuštanja, Schwager se snažno zalaže za drugačiji prijevod: "Ipak, Gospodin je pripustio da svi mi svoje grijeha na nj bacimo."<sup>14</sup> Prema tome, ne bi Bog bio glavni akter u scenariju nasilja, nego rulja. Kako se onda u takvom kontekstu može razumjeti

---

<sup>13</sup> Usp. *Isto*, 136s.

<sup>14</sup> *Isto*, 139.

bacanje grijeha? Opisi progona nedvojbeno govore o očitom materijalnosti čina nasilja. Zločini ne pogađaju žrtvu u pravnom ili u naprosto moralnom smislu. Sluga biva udaran, izruga, popljuvan, ubijen i pokopan sa zločincima. "Nasilnici prenose svoja nedjela realno na nj."<sup>15</sup> U tom je kontekstu zastupništvo koje se događa istovjetno s nasilnom smrću žrtvenog jarca i njegovim postajanjem žrtvom. Kao i svi žrtveni jarci u povijesti svijeta, ni ovaj ne trpi zapostavljanje, nasilje i smrt jer je to zaslužio, nego jer mora platiti umjesto svojih progonitelja. Kad je pak događaj zastupništva najprije rekonstruiran u tom socijalno-psihološkom razumljivom kontekstu, zašto onda *Pjesma* govori da je Sluga svoj život predao kao "zadovoljštinu"? Nije li tu ipak ustanovljeno pravljenje žrtve i predanje i nije li – iako neizravno – naznačeno da Sluga sa svoje strane svoju krv zapravo predaje ipak božanstvu žrtve? Schwager je svjestan da se takve ambivalencije ne mogu razriješiti samo pomoću teksta. Budući da tekst miješa "Novo" sa "Starim", budući da se radi o jednom dramatskom postupku objave, Schwager se vezuje na misao nužnosti "suprotne boli" kod prijestupnikâ, koja je u tradicionalnim društvima općenito prihvaćena. Zadovoljština za zadane boli koja se od njih zahtijeva, ovdje se pak čini nadomještenom (supstituiranom) nenasilno podnesenom smrću Sluge. Njegovo ponašanje čini se da je izvršilo sve ono što su stari očekivali od zadovoljštine. Prvo, zato što na temelju nenasilnog trpljenja nedjelâ od strane Sluge, ona nisu ponovno pala na teret prijestupnika. Drugo, zato što prijestupnici, spoznajući svoju krivnju, pronalaze na nov način zajedništvo sa žrtvama koje su progonili i međusobno. Štoviše, suočavanje sa sudbinom na taj način pretrpljenom dovodi ih do obraćenja: oni se čude i čini se da čak pronalaze put prema jednom novom shvaćanju Boga. Umjesto božanstva žrtve, koje ih animira da progone, i kod njih u prvi red stupa onaj Bog pred kojim je Sluga Božji "svako jutro otvarao uho", kog je motivirao za nenasilno ponašanje te jamči za njegovo pravo i nakon smrti. To je onaj Bog koji sama sebe preko proroka daje "na nov način kao osobu spoznati": "Zato će narod moj poznati

---

<sup>15</sup> Isto.

moje ime: i shvatit će, u onaj dan, da sam ja koji govorim: 'Evo me!'" (Iz 52,6).<sup>16</sup> Nije to dakle sakralni lik koji se kao rezultat nasilnih projekcija može dekonstruirati. One su se već srušile u kontekstu progona Sluge Božjega. Naprotiv, to je Bog koji "ne na mirakulozan način" ili čak silom iz svijeta odstranjuje mutnu agresivnost i tendenciju ljudi da zlo koje trpe svaljuju na druge i na takav ih način otkupljuje od zla. "On međutim osposobljava svoga Slugu (pojedince ili cijelu zajednicu) da nosi tuđa nedjela, a da im istom mjerom ne uzvrća."<sup>17</sup> Na taj način uvijek iznova razbija bezizlazne situacije koje proizlaze iz "katastrofe etike" i pokazuje gdje treba potražiti ključ otkupljenja koje on donosi.

### ŠTO SE DOGODILO NA GOLGOTI?

Pomoću tako izbrušenog fokusa može se konačno tumačiti događaj na Golgoti.<sup>18</sup> Promatrano izvana, Isusovo je razapinjanje na križ ponajprije slično kolektivnom fenomenu pravljenja žrtve; u samom događaju mogu se otkriti mnoge značajke "farmaceutskog mehanizma". Stoga su teološke tradicije često zavodile u poistovjećenje žrtvovanja i samožrtvovanja, činjenja sebe žrtvom i predanja, te tako Isusovo umiranje približile mitskoj logici. Kao što smo spomenuli, mnoge su soteriologije tu tendenciju koja se doimlje mitološkom, uzdigle u središte svoje misli, stavile su samog Boga blizu Kajfe, koji je formulirao mitološku logiku racionalizacije umiranja jednog pojedinca u korist svih i tako su obojicu udružili s ruljom u procesu u kojem se Isusa napravilo žrtvom. Ta teologija zaražena nasiljem suodgovorna je za onu duhovnost predanja koja je nasljedovanje Isusa shvatila kao proces u kojem se sebe čini žrtvom, i kršćane sve dublje bacila u začarani krug nasilja. Bog na kojeg se Isus poziva, nije istovjetan s poganskim i

---

<sup>16</sup> Usp. *Isto*, 140.

<sup>17</sup> *Isto*, 141.

<sup>18</sup> Usp. Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck, 1990.

novopoganskim bogovima koji svoj razlog postojanja izvode iz logike *farmakona* ili pak iz ljubavi koja je zaražena zadivljenošću nasiljem pa stoga zahtijevaju žrtvu kao pretpostavku za daljnji život preživjelih i kao stvarni eliksir života. Kao već u sudbini Sluge Božjega tako dakle i u križu nije Bog onaj koji na žrtvu prenosi nedjela. Ljudi su svojim djelima prouzročili Kristovu smrt. Zastupništvo koje se događa u Kristu, ima tek nešto zajedničkog s onim zastupništvom kojemu su podvrgnuti svi žrtveni jarci svijeta. Za razliku od bezbrojnih žrtvenih jaraca u povijesti svijeta, koji slučajno padaju, Isus je pak “nužni žrtveni jarac”; još više: on je onaj protiv kojeg se sjatila ne samo mala skupina. Naprotiv, “svi židovi i svi pogani” (usp. Dj 4,27) se prema tome udružiše, dakle svi ljudi svih kultura. Kao “nužni žrtveni jarac” “morao” je trpjeti. No ne zbog toga što je Otac unaprijed odredio tu smrt. Zašto? Sva evanđelja ukazuju na to da je njegov navještaj od samog početka sadržavao konfliktne stvari. Poruka o osloboditeljskoj vladavini Božjoj, čije teološko središte čini kerigma o bezuvjetnoj ljubavi Božjoj prema grješniku, nije samo teološka provokacija. Ona je zapravo odbijena. Nakon što Isus činjenicu odbijanja nije tabuizirao, nego ju je tumačio u kontekstu svoje “propovijedi o sudu” (*Gerichtspredigt*),<sup>19</sup> neprijateljstvo protiv njega zaoštrilo se u smrtni sukob. Jesu li ti izričaji samo kolaž biblijskih svjedočanstava ili oni imaju u sebi inherentnu logiku? Uzmemo li ozbiljno socijalno-antropološke Girardove spoznaje o tendenciji čovjeka da zlo koje je pretrpio prebaci na druge i da ih tako demonizira, prisjetimo li se da je na taj način pokrenut mehanizam žrtvenog jarca u kontekstu arhaične jasnoće vodio genezi žrtvenih božanstava, onda nam postaje jasno zašto je upravo poruka o bezuvjetnoj ljubavi Božjoj prema grješniku, a time i bezuvjetno ponuđeno opraštanje, moralo razviti takvu revolucionarnu snagu. Ona čovjeka zapletenog u

---

<sup>19</sup> Isusova Propovijed o sudu ne smije se shvatiti prema logici Boga s dva lica ili čak kao *ressentiment* uvrijeđenog propovjednika. Kad je Isus propovijedao sud, onda je to činio na starozavjetnoj liniji koja sud shvaća kao vlastitu osudu čovječanstva koje se zaplelo u samozavaravanje. Svojom propovijedi Isus naprosto otkriva izgubljenost, on takoreći čini samo posao razotkrivanja.

mehanizme pogađa ravno u srce, te zato provocira i radikalno odbijanje i obranu. Dok Girard u kontekstu Isusove poruke govori samo o razotkrivanju mehanizama nasilja, Schwager produbljuje taj pogled kad govori i o beskrajnoj mržnji i dubokoj srdžbi protiv Božje bezuvjetne ljubavi, mržnji koja je zapreka i onom dobrovoljno željenom i etički motiviranom nenasilnom ponašanju i čini nemogućim radikalno obraćenje te time i prihvaćanje Isusove poruke. Nakon što se Isus posve poistovjetio sa svojom porukom, štoviše, sam položio pravo da živi u dubokom jedinstvu s Ocem bezuvjetne ljubavi, dapače, da je sam Sin Božji, morala se logično na njemu iskaliti agresija i mržnja. Tako je na Golgoti postao žrtvom! Kako Pismo može o jednoj povijesnoj osobi, koja je na određenom, zemljopisno utvrđenom mjestu pogubljena, reći da je bila odbačena od svih ljudi svih vremena? Naravno, mogli bismo u pomoć pozvati argumentacije strukturne naravi, i u mehanizmu žrtvenog jarca vidjeti neku vrst substrukture koja transhistorijski i transkulturalno utječe na ljudski život, pa stoga insinuirá nešto kao strukturalno trajnu prisutnost. Kad bi pri tome ostalo, bio bi to križ na Golgoti, ali samo jedan od mnogih. Ekskluzivnost tog jednog križa dolazi od jasne odluke samog nositelja križa. Tako smo došli do samoga središta kršćanskog nauka o otkupljenju i do ondje prisutnog razlikovanja dvostruke perspektive u analizi događaja križa. Promatrano izvana – iz perspektive Isusovih protivnika – Isusovo razapinjanje na križ samo je jedno pravljenje žrtve među nebrojenim pravljenjima žrtve u povijesti svijeta. Iznutra promatrano – iz Isusove perspektive – križ je zgusnuti događaj jedincatog predanja.<sup>20</sup>

Razlikovanje dvostruke perspektive omogućuje ne samo spoznaju različitih čimbenika u tom procesu pravljenja žrtve nego i uvjerljivo objašnjenje razlike između žrtve i prijestupnika u samom procesu pravljenja žrtve. Ljudi su se sjatili protiv Isusa – čak u ime Božje – i čine ga žrtvom. A Isus? On dopušta ne samo da ga pogode, on se s njima poistovjećuje. Ali što to znači? Što znači poistovjećenje žrtve s ljudima koji vrše

---

<sup>20</sup> Usp. Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck, 1990., 232–273.



nasilje protiv te žrtve? Je li se Isus poistovjetio s onim činima svojih protivnika kojima su ga osudili i ubili? To bi značilo da je odobrio logiku tog pravljenja žrtve, da je sebi, dakle, dao nametnuti ne samo masku žrtve nego da je nju preuzeo kao oličenje svojeg identiteta, a time i svoju smrt doživio kao neizravno samoubojstvo. Tada bi kao žrtva postao prijestupnik. Takvi postupci upravo obilježavaju "arhaični" put žrtvovanja i samožrtvovanja. Koja bi razlikovanje mogla ovdje pomoći? Time što je Isus, koji je radikalno nenasilan i čist od grijeha, učinjen žrtvom nasilja, otkrio je ponajprije nerazmrsivu isprepletenu između žrtve nasilja – to bi bio on sam – i prijestupnika nasilja – to su njegovi protivnici; pridonio je dakle da se razmrsi semantičko klupko pojma žrtve. Ne vodi li ta logika ipak u danas tako popularno brisanje razlike između žrtve i prijestupnika? Prije negoli progovorimo o zamućivanju, moramo ponajprije utvrditi razliku između njih. Odnos između žrtve i prijestupnika, koji je na razini fenomenologije, čini se jasan, no u stvarnosti je mnogo složeniji, podvrgnut je mimetičkoj zakonitosti međusobnog ujednačivanja. Jean Amery u svojem je sjećanju iz Auschwitza *Jenseits von Schuld und Sühne (S onu stranu krivnje i zadovoljštine)*<sup>21</sup> pisao o ekstremnim mučenjima i o miješanju uloga između prijestupnika i žrtava. Svojim refleksijama približava se onoj socijalno-antropološkoj istini koju Girard otkriva u kontekstu arhaičkih društava, i koju on u kontekstu biblijske objave često razobličuje kao – premda za preživljavanje nužno – zavaravanje.

Amery ustvrđuje da su upravo hasidi i kršćani često pokazivali iznenađujuću otpornost u sustavnim procesima mučenja, jer su se svojim živim odnosom prema Bogu mogli uskratiti mučiteljima. U satima dugih jezovitih "igara" dolazilo je uvijek iznova do mimetičke simetrije između prijestupnika i žrtava, jer prijestupnik ne želi samo povrijediti, samo zadobiti moć nad tijelom. On želi nad žrtvom kao žrtvom u mimetičkoj igri dominirati, i posve raspolagati njezinim identitetom. "Ti nisi ništa drugo nego ono što od tebe učinim...!" Usmjeri li žrtva svoju želju upravo u modusu mržnje k volji krvnika,

---

<sup>21</sup> Jean Amery, *Jenseits von Schuld und Sühne – Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München, 1966.

time ona žrtvuje svoj identitet; tako se predaje krvniku, daje se dakle napraviti žrtvom, i svoj identitet daje u potpunosti na raspolaganje. Paradoksalno formulirano: žrtva se daje izbrisati u svojemu osobnom identitetu, postaje ono što krvnik hoće: upravo žrtvom. Ništa drugo! Tek na toj točki krvnik je postigao svoj cilj. Tradicionalna jezična upotreba pojačana preko Freuda govori o sadomazohističkim konstelacijama; Girard bi govorio o mimetičkom odrazu (*mimetische Spiegelbildlichkeit*) i o zamjeni uloga koja racionalno potkrjepljuje sudbinu žrtva-prijestupnik. Još jednom: izravna mržnja žrtve prema prijestupniku stvara samo površnu udaljenost. U mašti žrtve žrtva postaje nakratko prijestupnikom, prijestupnik žrtvom; mržnjom ispunjeno uklanjanje drugoga stvara samo prazninu, projekcijsku površinu s koje se mržnja vraća na samu žrtvu. Ona je na pravome putu da samu sebe stvori žrtvom, da postane ono što krvnik zapravo hoće: žrtvom, samo žrtvom, žrtvom stvorenom od drugih i od same sebe.

Pema kršćanskoj ispovijesti vjere Isus je slobodan od takvih mimetičkih zavodjenja, nije zbog toga Sin Božji jer umire na križu – ne predstavlja oličenje divinizirane žrtve. Zato što se njegov identitet ne izvodi iz njegova statusa žrtve, on se može predanjem za drugoga osloboditi iz pozicije žrtve koja mu je nametnuta, može dakle na vrhuncu ugrožavanja svojeg identiteta skinuti masku žrtve i u najčistijem obliku živjeti svoj istinski identitet – svoju osobnost. Tako umire u aktivnom stavu predanja živom nenasilnom Bogu, svojem Ocu, on koji nije sakralizirana žrtva, *victima*, koja život može zamisliti samo na način pravljenja žrtve. Na toj točki očituje se ponajprije središnje značenje pojma Boga očišćenog od nasilja. Jer: ni Otac nije na strani onih koji razapinju, ne predstavlja dakle oličenje sakralizirane žrtve, zgušćivanja projekcija nasilja. U događaju razapinjanja na križ žrtva i prijestupnik ne stoje, dakle, nasuprot jedno drugome; radi se o “konstelaciji trokuta” koja strukturira događanje. Promatrano izvana, najprije se opaža samo relacija prijestupnikâ prema Kristu koja je usmjerena na pravljenje žrtve; promatrano iznutra, zamjećuje se samo odnos Krista prema Ocu. On umire, štoviše, u aktivnom stavu predanja Ocu, stavu koji je, sa svoje strane,

samo odgovor na držanje Oca prema Sinu, kojeg Otac ljubi od praiskona. Snagom predanja Oca iz ljubavi Sinu i predanja Sina iz ljubavi Ocu, Isusova žrtva može stupiti u odnos prema prijestupnicima: u ljudima koji ga zlostavljaju, onima koji ga ubijaju, on ne vidi ništa drugo nego ono što je oduvijek u grijesima vidio: žrtvu zasljepljenosti, žrtvu grijeha, nasilja, pobuđujućih i nikada nezadovoljenih mimetičkih požuda te, na kraju, samo žrtvu vlastitog čina. Kao žrtva rulje Isus uočava rascjep koji ide kroz čovjeka. Moglo bi se gotovo reći: kao *victima* on je naspram prijestupnika, nalazi se međutim sa žrtvama u istome čamcu. S predanjem Ocu uskraćuje se međutim objema ulogama i sprječava u oba konteksta mimetičko suparništvo. Kao žrtva (*victima*) Isus u svojem umiranju ne upravlja ni u kojem trenutku svoju želju izravno k prijestupnicima; ona uvijek ostaje usmjerena prema Ocu. Otud i njegova molba: "Oče, oprosti im, jer ne znaju što čine (Lk 23,34)", a ne: "Ja vam opraštam." Ne znaju što čine, jer su kao prijestupnici naprosto žrtve mimetičke želje, koja ljude zavodi u kolektivne progone. On tako dakle djeluje i time spaja obje perspektive, daje cijelom događaju nov sadržaj. Njegovo uvjerenje i njegova jasno uočljiva aktivnost u umiranju preobražavaju staru, farmaceutskim mehanizmom prožetu igru nasilja u duboko personalan događaj. Krist djeluje, ali djeluje drukčije nego što to žele krvnici i nego što žrtve redovito čine: kada se pridruže optužbama i zapravo sami sebe stvaraju žrtvom, kada mrze, žele osvetu, kada se simbiotski s prijestupnicima povezuju iako se protiv njih bore. On se obraća Ocu i moli da se uspostavi posredan odnos s onima koji naizgled poznaju samo izravnu konfrontaciju u ubijanju i u biti ubijen. Tako umire u stavu predanja Ocu. I posreduje tim predanjem i u stavu predanja svojim protivnicima, grješnicima, nama. Njegova je smrt prema tome, promatrana izvana, događaj pravljenja žrtve, njegovo je umiranje pak, promatrano iznutra, čin ljubavi, predanja života Ocu, istodobno pak i čin radikalne ljubavi prema neprijatelju, prema nama ljudima. Tim činom ljubavi prema neprijatelju *tremendum* (= zastrašujuće) pravljenja žrtve ne može se poništiti, ali se jamačno može preobraziti. Preobrazba nije rezultat dijalektičkog preokreta od smrti u život, nije ovdje žrtva izvor života, nego sam živi Bog.

## A POSLJEDICE?

To sadržajno usmjerenje tradicionalne dogme od bitnog je značenja za teološku interpretaciju suvremenih iskustava pravljenja žrtve u kojima opažamo zapletenost semantičkog potencijala žrtve i prijestupnika. Tako primjerice mnogi suvremeni pokušaji da se shvati fenomen pomahnitalih vozača ili atentatora samoubojica završavaju nastojanjem da se odredi identitet iz procesa pravljenja žrtve.<sup>22</sup> I ona teza koja suicid kvalificira kao jedini apsolutni čin za koji je čovjek sposoban, i zaključivanje da se onaj tko ubija postavio gospodarom života i smrti, ostaju u okviru horizonta tumačenja projekcija nasilja. Takva tumačenja naprosto otkrivaju paradoks subjekta koji sebe autonomno definira, koji se, odričući se svom silom žrtve i predanja, ipak opet pronalazi u ulozi žrtve. U svjetlu mimetičke teorije tu tendenciju treba shvatiti kao oličenje onoga što znači *mysterium tremendum et fascinosum*, kao zgušćivanje one arhaične religioznosti koja se – upravo u svjetlu biblijske objave - mora okvalificirati kao poganski shvaćena transcendencija, te kao transcendencija, rođena iz sekularizacije nasilja, razjasniti na religijsko-kritički način. U svjetlu prethodnih refleksija razvidno je: samo nasilju predanje odmah izgleda kao poziv za umiranje. Zavedeni očaranošću nasiljem, oni prijestupnici čiji je život bio zatrovan mentalitetom pravljenja žrtve, ne mogu bez izobličenja spoznati život koji im se otvara u predanju. Zato: hoće arhaični put, hoće moderno-poganski mentalitet, hoće napokon i zbrku atentatora samoubojica i svih osvjetnika žrtava u ratovima više nego život, svi oni hoće život dovesti u pitanje, hoće smrt. Međutim, u trenutku kad nasilje izgubi svoj utjecaj na našu predodžbenu moć, kad se slomi spoznajno-teorijska svemoć žrtve, onda se očituje da predanje, *sacrificium*, jest i ostaje stav života i ljubavi – a nikada odnos uništenja. Zato,

---

<sup>22</sup> O problematici mučeništva u tom kontekstu usp. Józef Niewiadomski, *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, u: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, priredili Józef Niewiadomski, Roman Siebenrock u suradnji s Hüseyin I. Cicek i Mathias Moosbrugger, Innsbruck, 2011., 275–291.

dakle, nasilje mora biti prevladano kako bi postalo očito da je ljubav zapravo odnos bez nasilja.

Krist koji je učinjen žrtvom umire dakle u stavu predanja Ocu i posreduje tim predanjem i u predanju nama. Još više: On u to predanje uzima sve događaje pravljena žrtve i svu prolivenu krv u povijesti svijeta. Na taj način krik žrtava ne ide u prazno. Otac, koji raspetoga uskrisi, i Duh (*Parakletos* – zapravo odvjetnik žrtava) pripomažu žrtvama da dođu do svojega prava. Ne osvetom! Nego tako da omoguće pomirenje između žrtava i prijestupnika (čak preko bezdana smrti). To se posebno očituje preko uskrsnuća. Ono vrlo jasno pokazuje što Otac može učiniti da bi prevladao nasilje u onoj situaciji u kojoj su ljudi zarobljeni zamkom žrtve. Prema prisposobi o zlim vinogradarima (Mk 12,1–2), otac reagira na umorstvo svojega Sina jasnim obračunom. Ubojice daje poubijati, a vinograd iznajmljuje drugima. Ne reagira tako Bog na ubojstvo utjelovljene Riječi: on je uskrisio Raspetoga, i ovaj se ukazuje onima koji su u odlučujućem trenutku zakazali, s porukom mira i opraštanja. Poruka djeluje osobito revolucionarno kad se stavi u apokaliptički kontekst tumačenja. Vjera u uskrsnuće temeljni je sastavni dio apokaliptičkog obrasca interpretacije. Naravno, uklapa se ta vjera u klimu apokaliptičkog resantimana ili čak u shemu osvete žrtve krvnicima, time i u logiku farmaceutskog mehanizma. Nada da zločinac ne će trijumfirati nad svojom žrtvom iznakažena je u mnogim apokaliptičkim spisima do neprepoznatljivosti. “Uskrsnuće na vječnu sramotu” postaje u ovome svijetu prijevara i laži najčešće projekcijska površina vlastite pravednosti i agresivnosti prema neprijateljima, koja je jača od smrti.<sup>23</sup> Isusovo uskrsnuće vezuje se doduše na apokaliptički motiv, ali ga radikalno transformira. Uskrsnuo je onaj koji je živio Boga ljubavi prema neprijatelju. Time se međutim prividna snaga mržnje protiv bezbožnika radikalno dovodi u pitanje. Još više: Vjerniku se stavlja pred oči jasan

---

<sup>23</sup> Usp. disertaciju Marija Bernardića, u kojoj se ove teološke poveznice analiziraju i u kontekstu iskustva posljednjeg rata za vrijeme propasti Jugoslavije (*Wandlung im Gericht. Transformation des Gerichtgedankens in der deutschsprachigen nachkonziliaren katholischen Eschatologie*, Manuskript, Innsbruck, 2009.).

kriterij verifikacije kod odluke ljubav ili mržnja, nasilje ili odricanje od nasilja. Budući da se uskrsnuće događa već usred ove povijesti, ljubav i odricanje od nasilja verificiraju se kao Božji predikati, mržnja i nasilje, naprotiv, definitivno se falsificiraju.

### ŽRTVA – PREDANJE – EUHARISTIJA

Kristova žrtva pokazuje radikalnu prednost života i ljubavi naspram smrti. To je još jednom naglašeno u prizoru Posljednje večere. Prema Isusovim riječima: “Ovo je moje tijelo koje se za vas predaje”, “ovo je moja krv koja se za vas proljeva”, metaforom o kruhu i vinu, cijeli Isusov put još prije nasilne smrti, biva reinterpreteran kao put osobnog predanja. Kristov sakramentalno-teološki nalog: “Ovo činite meni na spomen” ne znači pak: “Prinosite žrtve, činiti druge i same sebe žrtvom u ime Božje”, nego zacijelo znači: “Povežite vaš stvarni odnos prema žrtvi i vaše iskustvo žrtve s mojim stavom predanja.” Jer je Krist u svojem predanju pretrpio sve proturječnosti naših odnosa i preobrazio ih, i obred ne može biti neko novo insceniranje krize, nije ni terapijski razgovor, obiteljsko okupljanje. Sakrament predstavlja naprosto posadašnjenje krize koju je Krist doživio i preobrazio. Naša se iskustva žrtve povezuju s povijesno-spasenjskom dramom i postaju preobražena.<sup>24</sup>

Najljepši i najuvjerljiviji primjer i prikaz te logike u svagdašnjici u kojoj se status žrtve ne može promijeniti, za mene je film Volkera Schöndorffa *Der Neunte Tag* (*Deveti dan*).<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Za daljnji nastavak polazišta u kontekstu pitanja o euharistiji usp. Józef Niewiadomski, *Konturen einer Theologie der Eucharistie*, u: Matthias Scharer und Józef Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis*, Innsbruck – Mainz, 1999., 75–105; Józef Niewiadomski, *Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament*, u: *KatBI*, 129 (2004.), 94–101.

<sup>25</sup> Usp. Józef Niewiadomski, “*Mysterium fascinosum*” *in* *mitten des “mysterium tremendum”*. “*Der neunte Tag*” und die transformierende Kraft der Eucharistie, u: *Paradise Now!?* Politik – Religion – Gewalt im Spiegel des Films, Dietmar Regensburger i Gerhard Larcher (uredili), Marburg, 2009., 149–171.

Film se temelji na autentičnom događaju iz života luksemburškog svećenika Jeana Bernarda. On je kao zatočenik koncentracijskog logora u Dachauu dobio dopuštenje da ode na (godišnji) odmor, no onamo se ponovno dragovoljno vratio jer nije želio surađivati s nacistima, a zaprijetili su mu da će u slučaju njegova bijega svi luksemburški svećenici u Dachauu biti strijeljani. Bernard, kojega u filmu glumi *abbé* Henri Kremer, odlučuje se vratiti natrag u onu naizgled bezizlaznu situaciju, iz koje privremeno samo smrt pruža izlaz. Vraća se dragovoljno na ono mjesto, na kojemu on i drugi svećenici igraju svoju vlastitu igru. Od stražara logora degradirani u žrtve i samo žrtve, udarani, šikanirani, doslovce razapeti na križ, svećenici slave euharistiju. Čine ono što je Krist učinio prije nego što su ga njegovi protivnici u igri nasilja stvorili žrtvom. U filmu *Deveti dan* to je slavlje jedina radnja koja nije nužna. Nije ni psihološki ni nasilno nametnuta, nego se vrši na temelju slobodne odluke – upravo slavi. Samo se u tom kontekstu svećenici doživljavaju kao oni koji djeluju, upravo kao činitelji – kao sudionici u jednoj drami: drami života, čiji je autor sam Bog, a ne stražari koncentracijskog logora niti mimetički strukturirani požudni likovi prijestupnika ili žrtava. Tako znakovito probijaju prisile. Po tom slavlju oni nisu ponižena sudbinska zajednica, kako ih pokvareni jezik krvnika označuje, nego zajednica koja smije doživjeti čudo predanja.

## ZAKLJUČAK

Taj nas primjer konfrontira s ekstremnom situacijom, vezuje na iskustvo žrtava, koje se ne može spriječiti niti se nasiljem može otkloniti. Premda tu postoje jasni prijestupnici, optužba prijestupnika, njihovo proganjanje i osuda malo pridonose promjeni situacije žrtve. Svi političko-kulturni vidovi ophođenja sa pravljjenjem žrtve, kao i sprječavanja da dođe do žrtava ili kažnjavanja prijestupnika u tom primjeru, ne daju rezultata. Taj primjer i na početku navedene povezanosti i isprepletenosti biografija žrtva-prijestupnik ukazuju na neki ostatak iskustva žrtve, koji ostaje, biva pretrpljen i mora biti

preobražen; inače postaje “fitilj” za nova žrtvovanja. Ljudi koji su postali žrtva, zahtijevaju nove žrtve. Svi ti primjeri ukazuju na onu strategiju vjere koja neminovno iskustvo žrtve nanovo definira i na nov način doživljava: kao događaj predanja. Naša postmoderna kultura ne zna više tako postupati. Zato se povećava “otpad moderne”, mnoštvo žrtava koje su prekrivene šutnjom otpuštaju se u banalnost svagdašnjice i stoga produciraju nove žrtve. Spektar tih žrtava seže od starih, napuštenih ljudi, koje se doduše hrani i njeguje, ali čije se trpljenje kulturalno smatra besmislenim, sve do onih mladih koji, kao beznadni promašaji prepušteni ulici, svoj život često sami odbacuju. Strategija preobražavanja, strategija koja izvire iz vjere, polazi od toga da nije posljednja tajna smrt, nego ljubav. Kršćani to ovako formuliraju: Bog je ljubav, zajednica osoba koje u međusobnom predanju omogućuju život, uzdržavaju, iscjeljuju i preobražavaju žrtvu i smrt. Kršćani dakle ne vjeruju da je prije nego je svijeta bilo bila žrtva u Bogu, nego vjeruju da je međusobno predanje i predanje drugima u ljubavi oličenje pojma božanske ljubavi. Ako dakle katkad u vjeri pomislimo da ljubav Božja hoće našu smrt, onda znamo – upravo iz Isusova razapinjanja na križ – da je ta perspektiva zastrta grijehom i nasiljem. Samo se grijehu čini da je predanje automatski poziv na umiranje. Zabluda je grijeha zahtijevati: “Ako me ljubiš, onda umri za me!” Jer grijeh i nasilje ne mogu neiskrivljeno spoznati život koji se otkriva u predanju, hoće više od života, hoće život dovesti u pitanje, oni hoće smrt. Mora dakle umrijeti grijeh, kako bi se očitovalo da je ljubav nenasilni odnos. A kako umire grijeh? Ne po nasilju, nego po opraštanju. Bog ne želi smrt grješnika, nego da se obrati, da živi i ljubi. A prvi korak čini sam Bog kad nam se približava u Isusu u stavu bezuvjetnog opraštanja grijeha.

*S njemačkog preveo: Nediljko Ante Ančić*



## Sacrifice and commitment in the interpretation of Innsbruck dramatic theology

### *Summary*

The article examines the current cultural, political and theological framework in the centre of which there is again the idea and issue of sacrifice. In the five-part conception the author first discusses the ambiguity of the idea of sacrifice in relation to problematic “mentality of sacrifice” in the Church and in theology, which cannot start the process of “transformation of sacrifice”, and consequently in that context polemics with J. Moltmann is presented. Then sacrifice is viewed within the anthropological perspective of René Girard who has put a challenge to Christian theology especially in the interpretation of Jesus’ commitment as transcendence of the archaic model of “sacrificial deity” and “pharmaceutical mechanism” of sacrifice. In the central part sacrifice and commitment in Innsbruck dramatic theology is presented, primarily in the works of R. Schwager, in which again the Song of God’s Servant is interpreted and a new interpretation of the relation World-Son-Father in Christ’s death on the cross is given. Interpreting the Golgotha event the author continues explaining his thesis that the victory over violence, and therefore the necessity of sacrifice, is the transcendence of the logic of making sacrifice just by God’s forgiveness and solidarity. The consequences of that event are manifested in a radically new relationship between God and the world, not as in the Parable of the Wicked Tenants where the culprits are killed, but in the image of the Resurrection of Christ which is the paradigm of the victory of love and renunciation of violence. The author suggests that such understanding of Christ’s sacrifice opens new possibilities for understanding the Eucharist sacrifice and participation in Christ’s sacrifice, which is illustrated in the film *The Ninth Day*. It is indicated that Innsbruck dramatic theology tends to theological perception of God, and we, just by Christ’s cross and forgiveness, have the right to believe in him as in God of love.