

Ks. ADAM ROMEJKO
INSTYTUT POLITOLOGII UG

„LECZ JA WIEM: WYBAWCA MÓJ ŻYJE” (HI 19,25). IDEA OFIARY W MYŚLI RENÉ GIRARDA

WSTĘP. 1. RELIGIE ARCHAICZNE. 2. STARY TESTAMENT. 3. NOWY
TESTAMENT. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Pomimo że chrześcijaństwo ma unikatowy charakter, to jednak zwolennicy religii pogańskich, od początku jego istnienia, starali się wykazać, że jest ono religią jedną z wielu. Mentalność relatywizowania roli chrześcijaństwa w sposób szczególny ujawniła się w wieku XIX i na początku wieku XX. W tym okresie wielu etnologów próbowało, w oparciu o ideę ofiary, opracować uniwersalną teorię, dzięki której można by tłumaczyć zjawiska religijne, a jednocześnie zdeprecjonować chrześcijaństwo. Wskazywano m.in. na podobieństwo między pogańskimi mitami a opowiadaniem biblijnymi. Nie dostrzegano, że podobieństwo to ma charakter zewnętrzny i że obie rzeczywistości różnią się pod względem przesłania, które niosą. Na tę różnicę wskazał m.in. Fryderyk Nietzsche, który stwierdził, że tradycja judeochrześcijańska ukazuje kolektywną przemoc wobec niewinnych ofiar, mity zaś uniewinniają wspólnotę, obciążając winą ofiary¹.

Powyższa problematyka jest przedmiotem zainteresowania René Girarda, francuskiego antropologa i literaturoznawcy. Badając Biblię, dostrzega on w niej wyjątkową moc demaskowania kierującego ludz-

¹ Por. R. Girard, *Wenn all das beginnt..., Dialog mit Michel Treguer*, tłum. z fr. P. Veldboer, Thaur -Münster 1997, s. 187.

kim postępowaniem mechanizmu przemocy. Biblijny demontaż tego mechanizmu stanowi stopniowy proces, którego uwieńczeniem jest Nowy Testament: „Nie bez racji Nowy uważa siebie za lennika Starego i na nim się opiera. Obydwa uczestniczą w tym samym przedsięwzięciu. Inicjatywa należy do Starego, lecz Nowy kontynuuje sprawę i doprowadza ją do końca w sposób zdecydowany i definitywny”².

1. RELIGIE ARCHAICZNE

Przemoc dotykająca społeczności archaiczne (pierwotne) zagraża ich istnieniu. Szczególnie dotyczy to społeczności nie posiadających zinstytucjonalizowanego systemu sądowniczego, mającego z urzędu ścigać i karać tych, którzy dokonują aktów przemocy. Z tego powodu podejmowano działania o charakterze prewencyjnym, których zadaniem było zapobieganie eskalacji przemocy. Sferą prewencji był kult religijny³. W ramach działań kulturowych „dozowano” przemoc, kierując ją przeciwko wybranej przez daną społeczność ofierze, odtwarzając jednocześnie wydarzenia związane z tzw. mechanizmem założycielskim⁴.

Poniżej podano przykłady działań przeciwko przemocy w wybranych religiach archaicznych. Podstawowe elementy ich struktury, pomimo różnic czasowych i geograficznych, wykazują podobieństwa; różnice dotyczą kwestii drugorzędnych. Nie ma znaczenia, czy przemoc stosowana jest względem ofiary zwierzęcej, czy ludzkiej, gdyż nie ma istotnych różnic w sposobie składania obu ofiar. W wielu wypadkach ofiary składane z ludzi zastępowane są ofiarami ze zwierząt i na odwrót. Wymaga się jednak, aby ofiara (człowiek lub zwierzę) wykazywała podobieństwo do członków społeczności, dokonujących względem niej aktu przemocy. Ważne jest także, by śmierć ofiary nie stanowiła ryzyka wybuchu przemocy⁵.

Godfrey R. Lienhardt w dziele *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka* (London 1961) przedstawił ceremonię ofiarną pasterskiego ludu Dinka z południowego Sudanu. Zebrany tłum jest na początku nieuważny i rozproszony. Ożywia się pod wpływem chóralnie intonowanego zaklęcia. Obecni zaczynają ze sobą walczyć

² R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. z fr. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 152.

³ Tenże, *Das Heilige und die Gewalt*, tłum. z fr. E. Mainberger-Ruh, Frankfurt a. M. 1999, s. 34.

⁴ G. Sorman, *Powrót człowieka religijnego*, w: R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. z fr. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 8.

⁵ R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 22.24-26.145.

w sposób pozorowany, co powoduje, że rytualna przemoc pojawia się pomiędzy zebrany. Od czasu do czasu uczestnicy obrzędu podchodzą do przeznaczonego na ofiarę zwierzęcia (przeważnie jest nim krowa lub cielę), wyzywają je lub biją. Stopniowo przemoc rozproszona pomiędzy uczestnikami rytuału kieruje się ku zwierzęciu. Momentem centralnym obrzędu nie jest zabicie ofiary, ale bezpośrednio poprzedzające je kolektywne złorzeczenia, mające w sposób symboliczny zadać śmierć ofierze. Oznaki wrogości wobec zwierzęcia zostają po jego śmierci zastąpione szacunkiem o charakterze religijnym⁶.

Zwierzę ofiarne zabijane w ramach obrzędów ofiarniczych ludu Dinka nie stanowi obcej istoty – jest ono „podobne” do swoich prześladowców. Dinka nie wybierają go bezpośrednio przed zabiciem, ale czynią to wcześniej. Zwierzę mieszka następnie w pobliżu ludzkich siedzib, stając się w ten sposób częścią ludzkiej społeczności⁷. W podobny sposób przygotowywany jest niedźwiadek, którego składa się w ofierze we wspólnocie ludu Ainu, zamieszkującego wyspy japońskie. Po schwytaniu młody niedźwiadek jest wychowywany razem z dziećmi. Po określonym czasie zabija się go i spożywa jego mięso w przekonaniu spożywania ciała bóstwa⁸.

Innym charakterystycznym przykładem są ludożercze zwyczaje Indian Tupinamba z Ameryki Południowej. Kanibalizm przybiera tam dwie formy. Zwłoki zabitych wrogów spożywa się na miejscu walki, bez stosowania specjalnych ceremonii. Jeńców przyprowadza się do wioski, gdzie zostają włączeni do miejscowej społeczności – mają oni możliwość żenienia się oraz płodzenia dzieci; są traktowani lepiej niż pozostali członkowie wspólnoty. W określonym czasie ich położenie zmienia się radykalnie. Z jednej strony otacza się ich wielką czcią, zwracając szczególną uwagę na ich cechy seksualne, z drugiej zaś drwi się z nich, poniża i stosuje wobec nich przemoc. W sposób rytualny zmusza się ich do ucieczki, po czym, schwytanych, wiąże się i sprowadza do wioski. Ponieważ nie otrzymują oni jedzenia, zmuszeni są do kradzieży, na co wspólnota daje przyzwolenie. Aby niejako pomścić swoją przyszłą śmierć, popełniają oni inne przestępstwa. W ten sposób stają się prawdziwymi kozłami ofiarnymi, „winnymi”

⁶ Tamże, s. 146-147.

⁷ Tamże, s. 399-400.

⁸ R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, tłum. z fr. S. Bann, M. Metteer, Stanford 1994, s. 70.

społecznej dezorganizacji wspólnoty, których się zabija, by ponownie zapanował ład i harmonia międzyludzka⁹.

Przemoc stanowiła zagrożenie nie tylko dla społeczeństw, które określamy mianem prymitywnych, ale również dla społeczeństw antycznych, w których upatruje się jedno ze źródeł cywilizacji zachodniej. Np. starożytne Ateny były zamieszkiwane przez szczególną grupę ludzi nazywanych *pharmakos*. W sytuacjach kryzysowych, tj. w czasie zarazy, głodu, wojny itp., gdy społeczność ateńska zagrożona była chaosem, składano rytualnie ofiarę z *pharmakosa*. Przed kolektywnym zabiciem lub wypędzeniem, prowadzono go przez całe miasto, aby wszelkie nieczystości przeszły na niego i by w ten sposób uratować Ateńczyków. *Pharmakos* miał podwójne znaczenie. Był on postrzegany jako winny nieszczęściom i z tego powodu zasługujący na złe traktowanie, szykany i prześladowany, a jednocześnie stanowił obiekt quasi-religijnej czci. *Pharmakos*, stając się kozłem ofiarnym, brał na siebie odpowiedzialność za przestępstwa, o które go oskarżano. Zrzucenie na niego winy, ukaranie śmiercią lub wypędzeniem skutkowało przywróceniem ładu społecznego; była to przyczyna obdarzenia *pharmakosa* szczególnym szacunkiem. W kontekście ambiwalencji związanej z osobą *pharmakosa* warto wskazać, że termin *pharmakon* w starożytnej Grecji oznaczał zarówno truciznę jak i lekarstwo¹⁰.

Instytucję *pharmakosa* ujętą w literackiej formie znajdujemy w micie o Edypie. Zgodnie z przepowiednią wyroczni delfickiej Edyp miał zabić swego ojca, Lajosa, króla Teb, a następnie poślubić matkę, Jokastę. Chcąc zapobiec spełnieniu się przepowiedni, spętano dziecku stopy łańcuchem (stąd jego imię, które oznacza nabrzmiałą, opuchniętą stopę) i porzucono je w górach Kitajronu. Edyp został uratowany przez pasterza, który oddał go na dwór Polibiosa, króla Koryntu. Edyp, pod wpływem wyroczni usłyszanej w Delfach, będąc jednocześnie przekonany, że jest synem Polibiosa, opuścił Korynt. Po drodze, w czasie kłótni, zabił starca, nie wiedząc, że jest to jego rodzony ojciec. Po przybyciu do Teb uratował miasto przed sfinksem, rozwiązując jego zagadki. W nagrodę poślubił Jokastę, swą matkę, z którą miał czwórkę dzieci: Eteoklesa, Polinejkesa, Antygonę i Ismenę. Karą za ojcobójstwo i związek kazirodczy była zaraza. Gdy prawda o zaszłych wydarzeniach wyszła na jaw, Jokasta popełniła samobójstwo, a Edyp

⁹ Tenże, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 403-404; Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 71.

¹⁰ Tenże, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 142-143.

pozbawił się wzroku i opuścił Teby, udając się na wygnanie; przyjęto go w Atenach¹¹.

W micie o Edypie mamy do czynienia z trzema stereotypami prześladowczymi: 1) Teby zostały dotknięte przez zarazę; 2) przyczyną zarazy jest Edyp, winny ojcobójstwa i kazirodztwa; 3) występują znamiona selekcji ofiarniczej – Edyp jest kaleką (utyka), jest obcym (przybył do Teb jako nikomu nieznaną osobą), jest synem królewskim i wreszcie samym królem¹².

Spółeczności archaiczne, które w ramach kultu religijnego odtwarzały mechanizm kozła ofiarnego, nie rozumiały jego istoty. Próba wyjścia z tej nieświadomości są greckie tragedie, szczególnie zaś autorstwa Sofoklesa, który napisał m.in. tragedie wykorzystujące motyw mitu o Edypie: *Król Edyp* i *Edyp w Kolonie*. Grecką tragedię można określić mianem etapu przejściowego pomiędzy porządkiem wyznaczanym przez religię archaiczną a „nowoczesnym” porządkiem państwowym, opartym na instytucjach sądowniczych¹³. Sukces greckiej tragedii jest częściowy. René Girard omawiając twórczość Sofoklesa, wskazał na jego przenikliwość, która jednak nie przekracza określonej granicy. W tragedii *Król Edyp* Sofokles idzie na pewien kompromis z przesłaniem mitu – nie atakuje w sposób otwarty wiary sobie współczesnych¹⁴. Girard komentuje tę sytuację w następujących słowach: „Istotnie, Sofokles czegoś się domyśla, lecz w ujawnieniu kozła ofiarnego jako elementu tworzącego strukturę nigdy nie idzie tak daleko jak Ewangelie czy chociażby Prorocy. Zakazuje mu tego grecka kultura. To mityczne opowiadanie nie rozpadło się pod jego piórem na tyle, aby ukazać tryby swego mechanizmu”¹⁵.

2. STARY TESTAMENT

Odśłonięcie prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego, a co za tym idzie jego zniszczenie, dokonane zostało dzięki osobom i wydarzeniom związanym z Biblią. Nie miało ono charakteru jednorazowego, lecz stanowiło proces powolnego odchodzenia od przemocy, z mo-

¹¹ M. Mavromataki, *Mythologie und Kulte Griechenlands, Kosmogonie, die Götter, der Kult, die Heroen*, Athen 1997, s. 191-195.

¹² R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, tłum. z fr. E. Mainberger-Ruh, Zürich-Düsseldorf 1999, s. 39-40; Tenże, *Der Sündenbock*, tłum. z fr. E. Mainberger-Ruh, Zürich-Düsseldorf 1998, s. 179-180.

¹³ Tenże, *Das Heilige und die Gewalt*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴ Tenże, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, dz. cyt., s. 56-57.

¹⁵ Tenże, *Kozioł ofiarny*, dz. cyt., s. 180.

mentem szczytowym, jakim było życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa¹⁶. Poniżej podjęto cztery tematy starotestamentowe: 1) opowiadania biblijne; 2) prorocy i Psalmy; 3) Księga Hioba; 4) sąd Salomona.

Ważnym tekstem starotestamentowym, demaskującym mechanizm kozła ofiarnego jest opowiadanie o Kainie i Ablu (Rdz 4,1-24). Pomimo że w biblijnych opowiadaniach, podobnie jak w mitach, podjęta jest kwestia przemocy, to jednak mamy tu do czynienia z ważną różnicą, którą jest perspektywa, z jakiej w dwóch wyżej wymienionych rodzajach tekstów przemoc jest przedstawiona. Mity opowiedziane są z perspektywy prześladowców, zaś opowiadania biblijne – niewinnej ofiary¹⁷.

W micie o Kainie i Ablu jeden z braci zabija drugiego, co stanowi jednocześnie moment powstania nowej kultury. Po stronie niewinnej ofiary staje Bóg, który jednocześnie, by zatrzymać dalszą rywalizację mimetyczną, daje Kainowi znamię: „Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka“ (Rdz 4,15). Z podobną sytuacją – bratobójstwo, założenie nowej cywilizacji – mamy do czynienia w micie o Romulusie i Remusie, w którym Romulus, zabijając brata, stał się twórcą Rzymu. Pomimo że Kain założył nową kulturę, pozostał on, w przeciwieństwie do Romulusa, pospolitym mordercą – „Gdzie jest brat twój, Abel? (...) Cóżes uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,9-10).

Dzięki lekturze Biblii dostrzegamy, że każda kultura powstała w oparciu o mord założycielski zwraca się ponownie ku przemocy. Cytat z tzw. pieśni Lameka wskazuje na zatarcie granicy pomiędzy usprawiedliwioną karą a nieuzasadnioną zemstą: „Lamek rzekł do swych żon (...): Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!” (Rdz 4,23-24).

Opowiadanie o Kainie i Ablu ujawnia znacznie większą siłę, niż mity pozabiblijne. Wskazuje, że ofiara przemocy jest niewinna oraz że kultura powstała w oparciu o przemoc ma charakter negatywny; jej

¹⁶ Tenże, *Mythology, Violence, Christianity*, Paragrana (1995)2, s. 109-110.

¹⁷ Tenże, *Mimethische Theorie und Theologie*, w: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, red. J. Niewiadomski, W. Palaver; Thaur-Wien-München 1995, s. 19-20; M. Goszczyńska, *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, dz. cyt., s. 319.

konsekwencją jest samozniszczenie. Abel jest jedynie pierwszą ofiarą spośród wielu, które Biblia „ekshumuje” i ogłasza niewinnymi¹⁸.

Kwestia ofiary zajmuje w Starym Testamencie szczególne miejsce w działalności proroków, którzy mają na celu demontaż trzech głównych filarów religii archaicznej: 1) ofiary; 2) kultu ofiarnego; 3) prymitywnej idei prawa. Dokonują tego poprzez ukazanie prawdy o kolektywnym mechanizmie przemocy względem kozła ofiarnego. Prorocy dążą z jednej strony do eliminacji bezzasadnych przepisów prawnych, z drugiej zaś strony do wprowadzenia norm, które służyłyby harmonijnemu życiu wspólnoty ludzkiej. Wyraz dążeń prorockich znajdujemy w przykazaniu miłości bliźniego: „(...) będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,18) oraz słowach z *Księgi Ozeasza*: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6,6).

Fenomen proroków stanowi oryginalną odpowiedź na kryzys społeczny, będący konsekwencją słabej pozycji politycznej królestw: judzkiego i izraelskiego względem Asyrii i Babilonii. Prorocy interpretowali sytuację polityczną jako kryzys religijno-kulturowy, w ramach którego system ofiarniczy stracił rację bytu, a jednocześnie zniszczeniu uległ panujący dotychczas porządek społeczny. Księgi prorockie ukazują prawdę o mechanizmie kolektywnej przemocy intensywniej niż inne księgi starotestamentowe; prawda ta objawia się ze szczególną siłą w czterech Pieśniach o Słudze Pańskim z *Księgi Izajasza* (Iz 42,1-9; 49,1-9c; 50,4-9; 52,13-53,12)¹⁹.

Sługa Pański ujawnia się w kontekście kryzysu profetycznego, który chce rozwiązać. Względem niego, jako przedstawiciela wspólnoty, kieruje się gniew wszystkich: „Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwałił na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53,6).

Osobowość Sługi Pańskiego powoduje, że „nadaje” się on na kozła ofiarnego: „On wyrósł przed nami jak młode drzewo i jakby korzeń z wyschniętej ziemi. Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał. Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic” (Iz 53,2-3).

¹⁸ R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 146-149.

¹⁹ Tamże, s. 154-156.

Cierpienie Sługi Pańskiego było spontanicznym wydarzeniem historycznym, które miało charakter kolektywny, a jednocześnie, w świetle obowiązującej obyczajowości, legalny: „Po udręce i sędzie został usunięty; a kto się przejmuje Jego losem? Tak! Zgładzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zbity na śmierć. Grób Mu wyznaczono między bezbożnymi, i w śmierci swej był [na równi] z bogaczem, chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy i w Jego ustach kłamstwo nie powstało” (Iz 53,8-9).

Los Sługi Bożego nie jest wydarzeniem będącym częścią rytuału, przeciwnie, jest to typ wydarzenia, z którego czerpie rytuał i religia oparte na mechanizmie przemocy. Istotną cechą Sługi Pańskiego jest jego niewinność i wolność od przemocy. Chociaż ludzie są winni jego śmierci, to jednak Bóg został przedstawiony jako jej główny sprawca: „Spodobało się Panu zmiążdżyć Go cierpieniem” (Iz 53,10). Odzwierciedla to panujące przekonanie, że bóstwo jest istotą pełną przemocy, której atrybutem jest zemsta. W przepowiadaniu proroków mamy do czynienia ze stopniowym odchodzeniem od Boga zemsty ku Bogu wolnemu od przemocy²⁰.

Psalmy, szczególnie zaś tzw. psalmy pokutne, przedstawiają ofiarę otoczoną przez licznych wrogów. Nie ograniczają się one jedynie do ukazania tragicznej sytuacji ofiar, lecz „udzielają” im głosu: „Ofiary nie tylko podnoszą głos, ale wręcz krzyczą, i to nawet w obecności swoich prześladowców. Wrogowie okrażają swoje ofiary, przygotowują się do zadania im ciosu. Niekiedy są przyrównywani do zwierząt lub potworów – mamy więc sfory psów, stada grubego zwierza, «byki Baszanu». A jednak teksty te zrywają z mitologią (...), dają coraz silniejszy odpór sakralnej ambiwalencji, aby przywrócić ofierze ludzką godność oraz ujawnić arbitralność zastosowania wobec niej gwałtu”²¹.

Księga Hioba jest kolejnym ważnym tekstem starotestamentowym ukazującym niesprawiedliwy los ofiary. Hiob jest sprawiedliwym a jednocześnie zamożnym człowiekiem, który musi znieść wiele przeciwności losu. Przyczyna jego położenia jest inna od przedstawionej w prologu (Hi 1,1-2.10). Nie ma ona boskiego, diabolicznego czy materialnego charakteru, lecz czysto ludzki. Hiob wskazuje na dwa powody swego cierpienia: 1) jest oskarżany a jednocześnie bojkotowany przez tych, którzy stoją wokół niego; 2) chociaż nie popełnił

²⁰ Tamże, s. 156-157.

²¹ Tenże, *Kozioł ofiarny*, dz. cyt., s. 152.

nieprawości, to jednak wszyscy są względem niego surowi (por. Hi 19,13-19)²².

Hioba można określić mianem kozła ofiarnego, niewinnej ofiary, na której koncentruje się powszechna nienawiść (por. Hi 16,7-10; 30,1.12). Jest on obiektem brutalności i presji psychicznej, skutkiem czego wyczekuje śmierci jako wybawienia z cierpienia; Hiob woła: „Ziemio, nie zakryj mej krwi, by krzyk ukojenia nie zaznał”. Krew Hioba można porównać z krwią Abla: „Bóg zapytał Kaina: (...) Cóżes uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,9-10). Krew Hioba woła podobnie jak krew Abla – woła ona nie przeciw Bogu, ale do Niego, który jako jedyny może się opowiedzieć po stronie niewinnej ofiary²³. Tłum otaczający Hioba nie słucha jego wołania. Lamentuje nad jego losem, a jednocześnie czyni Boga odpowiedzialnym za położenie Hioba. Myśl, że to Bóg jest tym, który karze, powoduje, że Hiob cierpi jeszcze bardziej²⁴.

W następującej po prologu części *Księgi Hioba* ukazane zostało spotkanie Hioba z „przyjaciółmi”, którzy przyszli, aby wyrazić mu współczucie. Ich słowa nie niosą pocieszenia, lecz wyrażają przekonanie, że Hiob jest obalonym przez „sprawiedliwość ludową” tyranem, który cierpi słusznie (por. Hi 15,20-23)²⁵. Nie słuchając jego argumentów i nie akceptując wyjaśnień, stają się przedstawicielami tłumu prześladowającego niewinną ofiarę²⁶. Przyjaciele usprawiedliwiają agresję względem ofiary (Hioba) i jednocześnie zachęcają do kontynuacji przemocy. Ich działanie jest czymś więcej niż przekleństwa kierowane ze strony pospolitego tłumu w stronę Hioba. Odzwierciedla ono sakralną złość obecną wśród uczestników kolektywnej przemocy względem ofiary. Również żona Hioba zwraca się do niego w podobny sposób: „Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!” (Hi 2,9)²⁷.

Hiob jest „upartą” ofiarą, wytrwale objawiającą niesprawiedliwość tłumu. Odmawia przyznania się do winy, co dla funkcjonowania mechanizmu kozła ofiarnego ma istotne znaczenie. Hiob postępuje

²² Tenże, „*The Ancient Trail Trodden by the Wicked*”: *Job as a Scapegoat*, Se-meia (1984)33, s. 13.

²³ Tamże, s. 14-16.

²⁴ R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, dz. cyt., s. 169.

²⁵ S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii René Girarda*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 235.

²⁶ R. Girard, „*The Ancient Trail Trodden by the Wicked*”: *Job as a Scapegoat*, dz. cyt., s. 22-25.29.

²⁷ Tamże, s. 26.

inaczej niż Edyp, który, oskarżany o spowodowanie zarazy, w końcu uznaje swoją winę²⁸. Hiob odrzuca słuszność postępowania prześladowców oraz obraz pełnego przemocy Boga na rzecz Boga ofiar: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni. Potem me szczątki skórą odzieje, i ciałem swym Boga zobaczę. To właśnie ja Go zobaczę, moje oczy ujrzą, nie kto inny; moje nerki już mdleją z tęsknoty” (Hi 19,25-27)²⁹.

W *Pierwszej Księdze Królewskiej* (1Krl 3,16-28) znajduje się opowiadanie o sądzie króla Salomona nad dwoma kobietami kłócącymi się o dziecko. Tekst ten odzwierciedla kryzys o charakterze mimetycznym. Między kobietami nie ma różnicy – obie zostały nazwane nierządnicami; ich wypowiedzi mają charakter symetryczny – obie w tych samych słowach wyjaśniają przyczynę kłótni. Król podejmuje decyzję, która ma zadowolić obie strony sporu – poleca rozciąć dziecko mieczem i dać kobietom po połowie jego ciała. Warto zauważyć, że łacińskie słowo *decidere*, obok określania czynności związanej z podejmowaniem decyzji, oznacza jednocześnie dzielenie przy pomocy noża ofiarniczego lub podrzynanie ofierze gardła³⁰.

Druga kobieta, nie będąca matką dziecka, zgadza się na jego zabicie, gdyż go nie kocha. Zostaje ona wciągnięta w proces mimetycznej rywalizacji – istotne jest dla niej jedynie to, by posiadać to, co posiada pierwsza kobieta. Propozycję uczynioną przez Salomona możemy odczytać jako swego rodzaju echo praktyk związanych ze składaniem ofiar z dzieci, szczególnie zaś pierworodnych. Zamiast rozstrzygnąć spór, król proponuje złożenie dziecka jako ofiary pojednawczej. René Girard podkreśla, że decyzji matki dziecka, by zrezygnować z prawa do niego, nie można nazwać mianem samoofiarywania. Działanie matki było związane z pewnym ryzykiem, gdyż nie wiedziała ona, jak zareaguje król na jej propozycję. Stoi ona wobec dramatycznej alternatywy: zabić lub być zabita. Wybiera drugą możliwość – być zabita – nie z powodu masochizmu czy instynktu śmierci, lecz po to, by dziecko żyło. Nie chce złożyć samoofiary, lecz chce ratować dziecko, które kocha³¹. W osobie „dobrej” nierządnicy i jej postępo-

²⁸ Tenże, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, dz. cyt., s. 144.

²⁹ Tamże, s. 177-178; Tenże, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 50; Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. z fr. E. Burska, Warszawa 2002, s. 131.

³⁰ Tenże, *Der Sündenbock*, dz. cyt., s. 166; Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 238.

³¹ Tamże, s. 239-242. René Girard, pod wpływem Raymunda Schwagera, zmienił zdanie nt. znaczenia czynku matki dziecka: „Sie macht genau das, was Chris-

waniu dostrzega Girard najdoskonalszą starotestamentową figurę Chrystusa, który podobnie, jak ona, z miłości do ludzi oddał swoje życie³².

3. NOWY TESTAMENT

W Starym Testamencie przedstawiony jest proces powolnego odchodzenia od religii ofiarnej oraz od idei Boga przemocy i zemsty, ku Bogu wolnemu od przemocy. Całkowite wyzwolenie od przemocy i związanego z nim mechanizmu kozła ofiarnego zostało dokonane dzięki Jezusowi Chrystusowi. Poniżej podjęto następujące tematy: 1) Jezus a uczeni w Piśmie i faryzeusze; 2) przypowieści; 3) Męka Jezusa Chrystusa; 4) męczeństwo św. Szczepana; 5) *List do Hebrajczyków*.

Ewangelia według św. Mateusza i Ewangelia według św. Łukasza (Mt 23; Łk 11,37-54) zawierają teksty, które można określić mianem przekleństwa przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom. Obecnie używa się określeń eufemicznych; np. w czwartym wydaniu *Biblii Tysiąclecia*: „Ostrzeżenie przed uczonymi w Piśmie oraz napiętnowanie faryzeuszów, napiętnowanie uczonych w Prawie”. Najmocniejsze przekleństwo znajduje się pod koniec wskazanych wyżej fragmentów: „Dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta. Tak spadnie na was wszystka krew niewinna, przelana na ziemi, począwszy od krwi Abła sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście między przybytkiem a ołtarzem. Zaprawdę, powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to pokolenie” (Mt 23,34-36; por. Łk 11,49-52).

Tekst przekleństwa sugeruje, że dokonano znacznie więcej morderstw niż wymienione morderstwa na Ablu i Zachariaszu. W tekstach biblijnych znanych Jezusowi Abel jest pierwszą ofiarą, natomiast Zachariasz ostatnią (por. 2Krn 11,49-52). Jezus, przywołując osoby Abła

tus empfiehlt; ja sie steigert das Ausmaß des Verzichtes auf heroische Weise, weil sie auf das verzichtet, was für eine Mutter das Kostbarste ist, auf ihr eigenes Kind. So wie Christus stirbt, damit die Menschheit aus den blutigen Opfern heraussteigen kann, so opfert auch die gute Prostituierte ihre eigene Mütterlichkeit, damit das Kind lebt” (R. Girard, *Mimethische Theorie und Theologie*, dz. cyt., s. 26).

³² „Christ’s conduct parallels at every point that the good harlot. She offers the most perfect *figura Christi* that can be imagined”. Zob. R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 241.

i Zachariasza, ma na uwadze wszystkie niewinne ofiary przemocy. Przekleństwo nie jest adresowane jedynie do Żydów, lecz można je odnieść do całej ludzkości i z tego powodu nie można interpretować go antysemicko. Morderstwo Abła było wydarzeniem, na którym Kain założył kulturę poprzedzającą istnienie narodu izraelskiego. Zamordowany Abel stanowi prototyp wszystkich niewinnych ofiar – nie można go wiązać z określoną epoką historyczną czy obszarem geograficznym. Taką interpretację postuluje odwołanie się do przelanej krwi: „(...) wszystka krew niewinna, przelana na ziemi” (Mt 23,35)³³.

Uczeni w Piśmie i faryzeusze, do których zwraca się Jezus, są synami (potomkami) tych, którzy mordowali proroków (Mt 23,31). Mimo że za przemoc względem proroków odpowiedzialni są wyłącznie przodkowie, to jednak uczeni w Piśmie i faryzeusze naśladowują ich i w nieświadomy sposób powtarzają ich złe uczynki, nie chcąc jednocześnie uznać prawdy o swych ojcach³⁴. Przekleństwa Jezusa ukazują ukrytą zależność od mordu założycielskiego – prezentują paradoksalną ciągłość aktów przemocy, począwszy od minionych generacji do czasów współczesnych Jezusowi. Jezus ukazuje tę sytuację przy pomocy metafory grobu. Grób istnieje nie tylko po to, aby oddać cześć zmarłemu, lecz by zakryć rzeczywistość śmierci. Akt zakrywania prawdy ma tu kluczowe znaczenie: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa” (Mt 23,27)³⁵.

Tekstem mającym ważkie znaczenie dla ewangelicznego dzieła demystyfikacji przemocy jest przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; Lk 20,9-19). Mateuszowa wersja przypowieści odróżnia się od dwóch pozostałych szczegółem, który zmienia jej znaczenie. Po wygłoszeniu przypowieści Jezus zadaje słuchaczom pytanie: „Kiedy więc właściciel winnicy przyjdzie, co uczyni z owymi rolnikami?” (Mt 21,40). Słuchacze odpowiadają: „Nędzników marnie wytraci, a winnicę odda w dzierżawę innym rolnikom, takim, którzy mu będą oddawali plon we właściwej porze” (Mt 21,41). W wersji Marka i Łukasza nie ma wzmianki wskazującej, że to zebrani udzielili odpowiedzi. Różnica ta jest istotna, gdyż bez niej czytelnik nabiera mylnego przekonania na temat Jezusowego obrazu Boga jako Boga

³³ Tamże, s. 158-160, Tenże, *Wenn all das beginnt..., Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 54; Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, dz. cyt., s. 38.128.

³⁴ Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 160.

³⁵ Tamże, s. 163-165.

pomsty i odpłaty. Być może brak wzmianki: „Rzekli Mu” w *Ewangelii według św. Marka* i w *Ewangelii według św. Łukasza* jest wynikiem błędu, za który odpowiedzialny jest kopista tekstu ewangelicznego. Jezus zadał, według niego, pytanie retoryczne, na które po chwili sam udzielił odpowiedzi.

Nauka płynąca z przypowieści (w wersji Mateuszowej) odzwierciedla przesłanie całej Ewangelii. Z podobną sytuacją związaną z fałszywym obrazem Boga mamy do czynienia także w przypowieści o talentach (Mt 25,14-30) i przypowieści o minach (Łk 19,11-27). Leniwy sługa, który otrzymał jeden talent, oskarża swego pana: „Panie, wiedziałem, żeś jest człowiek twardy: chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypałeś” (Mt 25,24). Z podobnym oskarżeniem występuje sługa, który otrzymał jedną minę: „Panie, tu jest twoja mina, którą trzymałem zawiniętą w chustce. Lękałem się bowiem ciebie, bo jesteś człowiekiem surowym: chcesz brać, czegoś nie położyłeś, i żąć, czegoś nie posiał (Łk 19,20-21). Na oskarżenie pan odpowiedział: „Według słów twoich sądzę cię, zły sługo” (Łk 19,22). To nie Bóg, lecz człowiek i mechanizm przemocy, któremu on ulega, są przyczyną nieprawdziwego przekonania o tym, kim i jaki jest Bóg, a w konsekwencji przemocy w relacjach międzyludzkich³⁶.

Słuchacze przypowieści Jezusa rozumieli, że są one adresowane do nich. Nie chcieli jednak uznać przesłania w nich zawartego, a dotyczącego mechanizmu przemocy, który nimi rządzi. Zapobiec ujawnieniu prawdy mogła jedynie kolejna przemoc na niewinnej ofierze, urzeczywistniona w wydarzeniu określanym mianem Pasji – Męki Jezusa Chrystusa. Kolektyw, który Jezusa skazał na śmierć – tłum (motłoch) w Jerozolimie, przywódcy żydowscy, władze rzymskie a także, przez swoją bierność, uczniowie Jezusa – znajduje się w kryzysie. Wspólne oskarżenie skierowane przeciw Jezusowi jest okazją do wzajemnego pojednania; np. między Piłatem i Herodem (Łk 23,12). Nagła zmiana w zachowaniu tłumu względem Jezusa, którego witano w Jerozolimie jako króla, nie ma racjonalnego uzasadnienia w wydarzeniach, mających miejsce w okresie pomiędzy uroczystym wjazdem do Jerozolimy a Pasją³⁷.

Pasja nie stanowi wydarzenia o charakterze wyjątkowym ze względu na intensywność cierpienia jej głównej postaci. Jest ona po-

³⁶ Tamże, s. 187-189.

³⁷ Tenże, *Der tragische Konflikt*, w: *Das Tabu der Gewalt, Eine Auswahl aus der Vertrags- und Diskussionsreihe 1985-1987*, „Wissenschaft und Verantwortlichkeit“, Universität Innsbruck, t. 1, red. H. Fässler, Innsbruck 1987, s. 74; Tenże, *Wenn all das beginnt...*, *Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 55.

wiązana z innymi rytami ofiarnymi, gdyż odtwarza ich wydarzenie założycielskie. O wyjątkowości Pasji świadczy osoba Jezusa, a przede wszystkim jej moc demistyfikacyjna, pozbawiająca racji bytu mechanizm kozła ofiarnego³⁸. Decyzja tłumu, by ukrzyżować Jezusa, nie jest powiązana z ideą śmierci niewinnej ofiary. Nie dostrzega on, że Jezus jest niewinny, że jest kozłem ofiarnym ludzkiej przemocy, że jest Barankiem Bożym, kamieniem odrzuconym przez budujących³⁹. Do ignorancji tłumu nawiązują słowa umierającego Jezusa: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34) oraz kazanie św. Piotra w Jerozolimie: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi” (Dz 3,17)⁴⁰.

Wydarzeniem związanym z Pasją Jezusa jest męczeństwo św. Szczepana (Dz 6,8-8,1a). Pod koniec swej mowy Szczepan wypowiada słowa, które powtarzają Jezusowe przekleństwa skierowane do uczonych w Piśmie i faryzeuszów: „Twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy! Którego z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyjsie Sprawiedliwego. A wyście zdradzili Go teraz i zamordowali. Wy, którzy otrzymaliście Prawo za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go” (Dz 7,51-53).

Męczeństwo św. Szczepana rekonstruuje proces i ukrzyżowanie Jezusa Chrystusa. Szczepan został ukamienowany. Tego typu kara była przeznaczona dla osób uznawanych za nieczyste. Kolektywne morderstwo, odtwarzające mord założycielski, było źródłem błogosławieństwa, gdyż przywracało ład społeczny, jednocześnie niosło ryzyko powrotu kryzysu do wspólnoty. Aby zapobiec temu niebezpieczeństwu, istniał zakaz przeprowadzania egzekucji na obszarze zamieszkałym przez daną wspólnotę. Z powyższych względów Jezusa i Szczepana zamordowano poza murami Jerozolimy⁴¹.

René Girard, przywołując fragment z *Ewangelii według św. Łukasza*: „Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: Poślę do nich proroków i apostołów, a z nich niektórych zabiją i prześladować będą. Tak na tym plemieniu będzie pomszczona krew wszystkich proroków, któ-

³⁸ „The Passion is unique in respect to its victim and to its consequences but, as a human event, it is typical. Proof that it resembles many similar events comes from Jesus himself who says that «he must die *like* many prophets before him»”. Zob. Tenże, *Mythology, Violence, Christianity*, dz. cyt., s. 106.

³⁹ Tamże, s. 107.

⁴⁰ Tenże, *Wenn all das beginnt..., Dialog mit Michel Treguer*, dz. cyt., s. 57.

⁴¹ Tenże, *Things Hidden since the Foundation of the World*, dz. cyt., s. 171-172.

ra została przelana od stworzenia świata (...))” (Łk 11,49-50), wskazuje, że z osobą Jezusa Chrystusa kończy się czas ofiar „sprawiedliwego” prześladowania. Od tego momentu prześladowcy będą nazywani niesprawiedliwymi, a czynności ofiarnicze staną się niemożliwe. Dzięki Ewangelii nie powstanie żaden mit zasłaniający prawdę o kolektywnej przemocy wobec niewinnej ofiary – objawienie prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego sprawiło, że stracił on dotychczasową moc⁴².

Pewnym „zgrzytem” w ewangelicznym procesie odchodzenia od idei ofiary jest *List do Hebrajczyków*. Jest on jedynym pismem nowotestamentowym, które Pasję Jezusa interpretuje na sposób ofiarniczy. Autor listu używa starotestamentowych pojęć ofiarniczych – wskazuje, że Nowe Przymierze między Bogiem i ludźmi zostało zawarte poprzez ofiarę, która, dzięki krwi Chrystusa, stanowi wypełnienie dotychczas składanych ofiar.

„Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej [świątyni], ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga, nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą. Inaczej musiałby cierpieć wiele razy od stworzenia świata. A tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9,24-26).

Pomimo że autor Listu do Hebrajczyków rozróżnia pomiędzy ofiarą Jezusa a poprzedzającymi ją ofiarami – stanowi ona zdarzenie o charakterze unikatowym – to jednak zastosowanie terminologii ofiarniczej powoduje, że rozróżnienie to nie jest klarowne. Brakuje tu wyraźnego odcięcia się od ofiar Starego Testamentu – ofiara Chrystusa jawi się jako ich kontynuacja⁴³. „Przeto przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5-7).

W powyższym fragmencie autor *Listu do Hebrajczyków* cytuje słowa *Psalmu 40* (w. 7-9). Interpretuje je w sposób błędny, gdyż przedstawia je jako dialog pomiędzy Bogiem a Jezusem. Lektura *Psalmu 40* wskazuje na inną interpretację – słowa Boga są skierowane nie do jednej osoby, ale do zgromadzonej grupy. Pomimo szerokiego

⁴² Tamże, s. 173-174.

⁴³ Tamże, s. 227-228.

grona adresatów odpowiada tylko jeden – Sprawiedliwy. Ponieważ dotychczas składane ofiary okazują się nieskuteczne, Sprawiedliwy prowokuje sytuację, dającą mu możliwość złożenia najwyższej „Ofiary”. Przymierze między Bogiem a Sprawiedliwym nie ma charakteru ofiarniczego. Inni ludzie nie są z tego związku *a priori* wyłączeni, lecz wyłączają się z niego sami, gdyż nie słuchają słowa Boga do nich kierowanego, a jednocześnie spiskują przeciw Sprawiedliwemu, chcąc uczynić z niego ofiarę kolektywnej przemocy. Powyższą interpretację potwierdza cytat z *Psalmu 40*: „Otoczyły mnie bowiem nieszczęścia, których nie ma liczby, winy moje mnie ogarnęły, a gdybym mógł je widzieć, byłyby liczniejsze niż włosy na mej głowie, więc we mnie serce ustaje. Panie, racz mnie wybawić; Panie, pospiesz mi na pomoc! Niech się zmieszają i razem okryją rumieńcem ci, co na życie me czyhają, aby je odebrać. Niech się cofną zawstydzeni ci, którzy z niedoli mojej się weselą“ (Ps 40,13-15).

Psalm 40, podobnie jak wiele innych tekstów ze Starego i Nowego Testamentu, koresponduje z przesłaniem zawartym w Ewangelii. Ujawnia, że w momencie, gdy kryzys mimetyczny osiąga punkt krytyczny, Sprawiedliwy, który kieruje się przykazaniem miłości, będzie zmuszony do podjęcia decyzji: zabić lub być zabitym. W *Liście do Hebrajczyków* nie uwzględnia się dramatu Sprawiedliwego⁴⁴. Autor *Listu do Hebrajczyków* jest świadomy, że Chrystus został niewinnie zabity. Czytelnik listu jest jednak przekonany, że za śmierć Chrystusa jest odpowiedzialny Bóg, a nie ludzie. List przedstawia Mękę Jezusa Chrystusa z punktu widzenia jej sprawców, a nie niewinnej ofiary, która wie, że przemoc jest dla Boga czymś odrażającym. *List do Hebrajczyków* stanowi regres w procesie odchodzenia od mentalności ofiarniczej do etapu teologii Pieśni o Słudze Pańskim (z *Księgi Izajasza*), w których Sługa jest przedstawiany jako niewinna ofiara, zaś o przemoc oskarżany jest Bóg, a nie jej faktyczni sprawcy – ludzie⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, s. 230.

⁴⁵ „To sum up: the Epistle to the Hebrews re-enacts what is re-enacted in all earlier formulations of sacrifice. It discharges human violence, but to a lesser degree. It restates God’s responsibility for the death of the victim, it also leaves a place, though indeterminate, for human responsibility” (tamże, s. 231).

ZAKOŃCZENIE

Pod wpływem teologii Raymunda Schwagera, profesora dogmatyki na uniwersytecie w Innsbrucku⁴⁶, René Girard zrewidował swoje poglądy na temat ofiary Jezusa Chrystusa. Girard wyjaśnił swoją decyzję w następujących słowach: „Po tym jak zacząłem badać ofiary archaiczne, byłem (i nadal pozostaję) pod wrażeniem idei, że między ich archaicznymi formami a ofiarą Chrystusa nie ma żadnej łączności. Z tego powodu, aby podkreślić przeciwieństwo między tymi pojęciami tak mocno, jak to jest możliwe, odrzuciłem po prostu możliwość używania słowa ofiara jako określenia krzyża Chrystusa. Przede wszystkim dzięki Raymundowi Schwagerowi zrozumiałem później, że to rozwiązanie jest nie do utrzymania (...)”⁴⁷.

Jezus, głoszący Boga wolnego od przemocy, pragnie pozostać wierny swemu posłannictwu. Z wypełnieniem tego postanowienia wiąże się wydanie Jezusa na śmierć, której on nie pragnie, ale jednocześnie którą przyjmuje, jako konsekwencję wierności przepowiadanej nauce. Między ofiarą archaiczną a ofiarą Chrystusa istnieje istotna różnica. W ramach archaicznych religii, w celu obrony przed przemocą, kieruje się ją w stronę niewinnej ofiary. Chrystus postępuje odwrotnie – nie stawia oporu przemocy. Nie czyni tego, aby wziąć udział w „ofiarniczej grze”, ale by ją zakończyć. W ten sposób Bóg „własnym kosztem” pozbawia mocy mechanizm kozła ofiarnego⁴⁸.

René Girard, w tekście zamieszczonym w dziele opublikowanym ku czci Raymunda Schwagera z okazji jego 60 urodzin, wyraził mu wdzięczność za życzliwą krytykę jego idei ofiary, szczególnie zaś dotyczącą kwestii interpretacji *Listu do Hebrajczyków* a zaprezentowaną w dziele *Les choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978)⁴⁹. Wartym odnotowania jest fakt, że Girard książkę *Dawna dro-*

⁴⁶ M.in. chodzi tu o następujące dzieła Raymunda Schwagera: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978) oraz *Jesus im Heilsdrama, Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck-Wien 1990).

⁴⁷ R. Girard, *Tatsachen, nicht Interpretationen*, w: *Das Opfer – aktuelle Kontroversen, Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie, Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.-22. Oktober 1999*, red. B. Dieckmann, Münster-Thaur 2001, s. 265.

⁴⁸ Tenże, *Mimethische Theorie und Theologie*, dz. cyt., s. 25.28.

⁴⁹ W niniejszym opracowaniu wykorzystano angielskie tłumaczenie powyższego dzieła: *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford 1994). René Girard napisał m.in.: „In *Des Choses cachées* gibt es einige Ideen, die in diese, von mir nun angezeigte Richtung gehen, doch andere – vor allem die Kritik des

ga, którą kroczyli ludzie niegodziwi (Warszawa 1992; wyd. fr. 1985) dedykował Schwagerowi.

René Girard, korzystając z badań etnologicznych oraz dzieł literatury światowej, wskazał na fenomen przemocy i związany z nim mechanizm kozła ofiarnego jako czynnik determinujący relacje społeczne. Jego pesymizm antropologiczny i kulturowy nie jest skrajny. Rozwiązanie kwestii przemocy dostrzega w tekstach biblijnych. Przesłanie Pisma Świętego ukazuje prawdę na temat ludzkiej przemocy: 1) ofiara przemocy jest niewinna; 2) odpowiedzialni za przemoc są ludzie; 3) Bóg jest Bogiem wolnym od przemocy, jest Bogiem ofiar.

Dokonana w Biblii demistyfikacja ludzkiej przemocy stanowi powolny proces. Z tego powodu, szczególnie w Starym Testamencie, mamy do czynienia także z tekstami „skażonymi” mechanizmem kozła ofiarnego, w których Bóg jest prezentowany jako Bóg przemocy. Pełna prawda ujawnia się w Nowym Testamencie, w osobie Jezusa Chrystusa. René Girard zwraca uwagę, że Stary Testament należy interpretować w świetle Nowego, nie odwrotnie. Podobny porządek należy zachować w kwestii mitów: należy je oceniać w świetle nauki Jezusa Chrystusa, a nie szukać w nich inspiracji do zrozumienia Jego posłannictwa.

Idee René Girarda spotkały się z zainteresowaniem badaczy, w tym teologów. Sam Girard podkreślał, że, nie będąc teologiem, oczekuje na dokonanie teologicznej recepcji teorii mimetycznej. Recepcji teologicznej jego idei dokonał m.in. szwajcarski jezuita Raymond Schwager, który wykazał niesłuszność poglądów Girarda w kwestii ofiary Jezusa. Pod jego wpływem Girard zrewidował swe zapatrywania.

Hebräerbriefes – stehen dieser Logik entgegen. Rückblickend erkenne ich hier ein gewisses Zögern und sehe auch den Mangel ein. Dies erlaubt mir heute, im Gegensatz dazu, den entscheidenderen Vorstoß von Schwager zu würdigen” (R. Girard, *Mimethische Theorie und Theologie*, dz. cyt., s. 29).

ZUSAMMENFASSUNG

„DOCH ICH, ICH WEIß: MEIN ERLÖSER LEBT“ (HI 19,25) – ZUR IDEE DES
OPFERS IM DENKEN VON RENÉ GIRARD

Die Mythen erzählen, dass es immer Sündenböcke am Anfang unserer Geschichte standen. Das Ritual der Gewalt beendete eine destruktive Anarchie und markiert den Beginn einer zivilisierten Gemeinschaft. In primitiven Religionen existiert dieses Ritual bis heute fort und ist eine der anthropologischen Konstanten, die sich wie ein roter Faden durch die Mythen und die Geschichte zieht. Dieser archaische Mechanismus wird in der Bibel, besonders in den Evangelien aber nirgends verhüllt. Im Gegenteil, indem Jesus ihn beim Wort nimmt und genau benennt enthüllt er ihn und durchbricht seine religiöse Verschleierung; aus dem Sündenbock wird das Lamm Gottes. Die Botschaft des Evangeliums zeigt uns einen Ausweg aus dem Kreislauf der Gewalt, wenn wir sie ernst nehmen.