

Stanisław Budzik

Czy Chrystus był "kozłem ofiarnym"? : René Girard i jego interpretacja ofiary

Studia Theologica Varsaviensia 35/1, 49-70

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW BUDZIK

CZY CHRYSZTUS BYŁ “KOZŁEM OFIARNYM”? RENÉ GIRARD I JEGO INTERPRETACJA OFIARY

Treść: I. Religia w kontekście przemocy; II. Pesymizm antropologiczny i kulturowy; III. Od naśladowania do ofiary; IV. Ofiara Chrystusa końcem wszelkich ofiar.

Dzieło francuskiego myśliciela René Girarda, żyjącego i twórczego od dziesięcioleci w Stanach Zjednoczonych, nie jest w Polsce nieznanne. Ukazują się przekłady najważniejszych jego książek,¹ nie brak artykułów poświęconych niektórym aspektom jego fascynującej i bulwersującej świat naukowy teorii.² Niemniej jednak w stosunku do prawdziwej powodzi książek, artykułów, tłumaczeń, komentarzy, recenzji, jakie ukazują się w głównych językach światowych,³ zainteresowanie dziełem Girarda w Polsce jest nad wyraz skromne, przy niemal całkowitym braku recepcji teologicznej jego myśli.⁴

Dlatego też, chcąc zasygnalizować interesującą ewolucję, jaka dokonała się u René Girarda w jego koncepcji ofiary – pojęcia należącego do istotnych elementów nośnych jego teorii, wskazane

¹ *Rzeczy ukryte od założenia świata* (frg), przeł. Mirosława Goszczyńska, Literatura na Świecie 12 (149) Warszawa XII/1983, s. 74-182; *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1987. Drugie wydanie 1991; *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań: Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, cz. I 1993, cz. II 1994. R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa: Wydawnictwo SPACJA 1992.

² Najważniejsze to C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, Literatura na Świecie 12 (149), XII 1983, s. 296-308; M. Goszczyńska, *Postłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, jw., s. 310-326.

³ Ukazujący się co pół roku *COV&R – The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*, Innsbruck-Stanford, przynosi w każdym numerze około setki pozycji bibliograficznych związanych z teorią Girarda.

⁴ Wyjątkiem jest tu artykuł J.A. Kłoczowskiego, *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, WDr 4 (140) 1985, s. 9-17. Wspomnieć należy też bardzo krytyczną recenzję pierwszego wydania *Kozła ofiarnego*: M. Grabowski, *René Girard – antropolog czy profeta?*, WDr 12 (208) 1990, s. 97-104.

będzie przypomnieć przynajmniej ogólne zarysy jego fascynującej świeżością i dramaturgią, ale i napotykać na sprzeciw i krytykę wizji. Punktem wyjścia tej z konieczności pobieżnej prezentacji będzie Girardowska koncepcja religii, jako że francuski uczony, jakkolwiek jest z wykształcenia krytykiem literatury, to jednak w centrum swoich dociekań stawia problematykę religioznawczą.⁵

I. RELIGIA W KONTEKŚCIE PRZEMOCY

Religie to zjawiska niezwykle kompleksowe i po dziś dzień nie do końca zbadane. Jest rzeczą ogólnie przyjętą, że religia odgrywa centralną rolę w tworzeniu i zachowaniu ludzkiej kultury. Jednak dzisiaj już prawie nikt nie rozumie, dlaczego istotnym elementem wielu kultów religijnych były krwawe ofiary, składane kolektywnie w atmosferze rytualnego podniecenia i ściśle kontrolowanej agresji. Wśród religioznawców panuje przekonanie, że rytę te były pozbawione głębszego sensu. Świat mitów i wyobrażeń religijnych stanowi nieprzebrane bogactwo, które niełatwo ogarnąć i wyjaśnić za pomocą jednolitej teorii. Podejmowane w tym kierunku próby⁶ nie przyniosły zadowalających rezultatów. Spowodowało to w ostatnich latach zmianę nastawienia wśród etnologów, niechętnie obecnie traktujących wszelkie próby całościowego wyjaśnienia zjawisk religijnych.

Na tym tle na szczególną uwagę zasługuje hipoteza René Girarda, który nie tylko proponuje jednolitą teorię pozwalającą odnaleźć strukturalną jedność wszystkich religii, ale także ukazuje całościową wizję kultury i instytucji z nią związanych. W centrum zainteresowania Girarda znajduje się problem przemocy w stosunkach międzyludzkich. Jeżeli wielcy religioznawcy wywodzili zjawisko prymitywnych religii ze strachu przed nieznanymi siłami natury czy z pragnienia osiągnięcia panowania nad nimi przy pomocy magicznych zak-

⁵ Więcej na temat kariery naukowej R. Girarda i opublikowanych przez niego książek: S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii René Girarda*, w: *Obrazy świata w naukach przyrodniczych i w teologii*, red. M. Heller, S. Budzik i S. Wszolek, Tarnów: Biblos 1996, s. 227-252, zwi. 229-235.

⁶ M.in. przez E. Durkheima, który traktuje totemizm jako praformę religii, J.G. Frazera rozwijającego psychologizująco-ewolucjonistyczną teorię, zgodnie z którą u początku duchowego rozwoju ludzkości stoi magia, B. Tylora traktującego animizm jako praformę religii oraz Z. Freuda widzącego w religii produkt psychanego do podświadomości libido. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur-Wien-München: Kulturverlag 3/1994, s. 36, przyp. 8.

łęć albo sprowadzali je do zepchniętego do świadomości *libido*, to Girard pragnie wyprowadzić zjawisko religii i kultury z mechanizmu funkcjonowania przemocy w stosunkach międzyludzkich. *Przemoc, gwałt i mord towarzyszą człowiekowi nieustannie. To Kainowe dziedzictwo, a ściślej, pewien typ zjawisk społecznych, którego punktem kulminacyjnym są zbiorowe mordy niewinnych, hipnotyzuje myśl Girarda. Dokonuje on opisu typologicznego tego mechanizmu i z pasją poszukuje go w źródłach historycznych i mitologii. Mnoży przykłady zbiorowych aktów przemocy poszukując czynnika, który je powoduje i umożliwia.*⁷

Porównując krwawe ofiary z odległych od siebie czasowo i geograficznie kultur, dochodzi do wniosku, że rytualna przemoc jest niezbędna dla poskromienia ludzkiej przemocy. Przy czym chodzi mu szczególnie o społeczność prymitywną, nie posiadającą jeszcze władzy centralnej i zagrożoną w swym istnieniu i funkcjonowaniu ustawiczną eskalacją przemocy. Girard twierdzi, że wszystkie formy życia człowieka mają swój fundament w religii, gdyż religia pozwala rozwiązać fundamentalny problem antropologiczny – problem przemocy.⁸ Składane przez wspólnotę ofiary odgrywają bardzo ważną rolę społeczną, decydującą wprost o jej przetrwaniu. Zadaniem ofiar jest eliminacja niebezpiecznej rywalizacji i zazdrości, które prowadzić mogą do krwawych konfliktów i zgrozić samemu istnieniu społeczności. Ofiara przywraca harmonię i pokój we wspólnocie, umacnia jedność społeczną wśród jej członków.⁹

Girard to twórca teorii tłumaczącej pewien schematyzm zachowań jednostki i relacji społecznych. Gruntowne badania, które przeprowadził jako krytyk literatury, skierowały jego uwagę w dziedzinę etnologii. Świat ludzkich mitów, charakterystycznych dla archaicznych społeczności ludzkich, pozwala, zdaniem Girarda, odkryć mechanizmy stojący u podstaw istnienia i działania dzisiejszych instytucji społecznych. Koncepcje Girarda *stwarzają pewną*

⁷ M. Grabowski, *René Girard – antropolog czy profeta?*, jw., s. 97.

⁸ Por. M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, Kerygma und Dogma 38 (1992) s. 105.

⁹ L. Kołakowski dzieli religioznawców na dwie klasy: “w jednej znajdują się wszyscy, którzy interpretują zjawisko funkcjonalnie, a w drugiej ci, co mu chcą nadać idio-genetyczny status własny i nierozkładalny”. Ci pierwsi zamierzają “«zredukować» religię do czegoś, co religią nie jest, albo ją na jakieś niereligijne okoliczności «rozłożyć», albo zaprzeczać jako «formę» czegoś, «wyrząd» czegoś, «objaw» czegoś.” L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, Wstęp do: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, jw., s. II. Koncepcję religii Girarda trzeba by zaliczyć do tej drugiej kategorii.

alternatywę wobec psychoanalizy i myśli strukturalistycznej, nie przywołując na pomoc przebrzmiałych wizji egzystencjalizmu. Z drugiej strony wyzwalają one badania i refleksję nad mitem od przytłaczającej presji strukturalizmu, nie zamykając ich zarazem w opłotkach czysto teoretycznych dociekań w stylu Paula Ricouera. (...) wnoszą świeży powiew do refleksji nad człowiekiem, społeczeństwem oraz rolą i funkcjami mitu.¹⁰

W obliczu zataczającej coraz szersze kręgi przemocy, mogącej doprowadzić ludzkość do totalnej samozagłady, Girard kreśli zarysy oryginalnej koncepcji człowieka historycznego – takiego, jakim został ukształtowany w łonie cywilizacji zachodniej¹¹. Czyni to w oparciu o analizę wielkich utworów literackich czołowych pisarzy europejskich, przy uwzględnieniu sytuacji człowieka współczesnego uwikłanego w mechanizmy, których wpływ na funkcjonowanie ludzkiej społeczności nie jest dostrzegany lub przynajmniej nie doceniany. Girard wychodzi z założenia, że istnieje transkulturowy schemat kolektywnej przemocy i naszkicowanie jego zasadniczych rysów nie sprawia zbyt wielkiej trudności.¹² Przemoc i gwałt pojmuje nie tylko w kategoriach społecznych, psychologicznych czy biologicznych, ale przede wszystkim jako metafizyczną determinację stosunku jednostki do otaczającego ją świata i do innego człowieka.¹³

Właściwe zrozumienie funkcjonowania rozmaitych instytucji ludzkiej kultury nie jest możliwe bez odniesienia do religii. To twierdzenie Girarda nie jest niczym nowym. W naukach humanistycznych zadomowiło się przekonanie, że świat wierzeń i wyobrażeń religijnych zależy w mniejszym lub większym stopniu od konkretnego układu stosunków społecznych. Nowością ujęcia Girarda jest odwrócenie tej zależności. Jego zdaniem to właśnie religia tłumaczy porządek społeczny – a nie odwrotnie, wyjaśnienia powstawania i działania instytucji organizujących życie społeczne trzeba szukać u źródeł życia społecznego – a te są religijne.¹⁴ Girard jest przekonany, że jego teoria opisuje w sposób adekwatny mechanizm powstawania religii. Poznanie tego mechanizmu pozwala zrozumieć zasady funkcjonowania wszelkich instytucji społecznych, wręcz całej kultu-

¹⁰ C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, jw., s. 308.

¹¹ Tamże s. 297.

¹² R. Girard, *Kozioł ofiarny*, jw., s. 32.

¹³ C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, jw., s. 303.

¹⁴ J.A. Kłoczowski, *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, W drodze 4 (140) 1985, s. 9.

ry, na której kształt wpływają siły, których istnienie rzadko tylko staje się przedmiotem bezpośredniej refleksji.

W trakcie pracy nad teorią kozła ofiarnego Girard poświęcił wiele uwagi intensywnej lekturze pism Starego i Nowego Testamentu oraz ich interpretacji w świetle założeń swojego systemu. Przyznając tekstom biblijnym unikalny charakter i ukazując ich objawicielską moc, Girard wyciągnął osobiste konsekwencje z teoretycznych rozważań. Dotąd agnostyk, wrócił do katolickiej wiary swojej młodości,¹⁵ chociaż podkreśla, że jego teoria o mimetycznym charakterze przemocy powstała niezależnie od religii, zaś ponowne odkrycie chrześcijaństwa jest wynikiem długotrwałego procesu.¹⁶ Niektórzy komentatorzy Girarda zwracają jednak uwagę, że wbrew jego twierdzeniom już we wczesnych dziełach, zwłaszcza w analizach psychologii bohaterów Dostojewskiego, jest mowa o naśladowaniu Chrystusa jako wyjściu z zakłętego kręgu przemocy i fundamencie ludzkiej wolności.¹⁷

Wysiłkom intelektualnym Girarda przyświeca cel o charakterze etycznym. Chodzi przecież o rozwiązanie jednego z najbardziej palących problemów współzycia między ludźmi. Wiedza o uwarunkowaniach wpływających na zachowanie człowieka, a nie będących przedmiotem bezpośredniej refleksji, *ma kapitalne znaczenie dla duchowego rozwoju człowieka*.¹⁸ Girard wskazuje ludzkości drogę wyjścia z diabelskiego kręgu przemocy i nienawiści wskazując na przykład Jezusa z Nazaretu, przez którego mękę i śmierć ludzkość

¹⁵ “Girard zelf heeft de consequenties getrokken van zijn wetenschappelijk inzicht en is van het agnosticisme teruggekeerd naar het katholicisme van zijn jeugd.” A. Lascaris, *De medemens als model en obstakel. De hypothese van René Girard en haar betekenis voor de theologie*, Tijdschrift voor Theologie 24 (1984) s. 133. O swym nawróceniu z agnostycyzmu na wiarę chrześcijańską mówi Girard między innymi w wywiadzie, jaki przeprowadził z nim Richard J. Golsan i opublikował w swojej poświęconej Girardowi książce. R.J. Golsan, *René Girard and Myth*, jw., s. 129-130. Por. rozmowa z Girardem M. Treguera, *Quand ces choses commenceront*, Paris: arléa 1994, s. 189-195.

¹⁶ “Jeżeli Girard rzeczywiście wraca do katolickiej wiary swego dzieciństwa, ma zarazem rację, ażeby stwierdzić: «Moja myśl trzyma się sama, bez pomocy religii».” J.-M. Domenach, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, Literatura na Świecie 12 (149) Warszawa XII/1983, s. 315.

¹⁷ “Allerdings ist die Selbsteinschätzung Girards, daß er erst lange Zeit nach der Entdeckung des Sündenbockmechanismus zur Bibel geführt wurde unzutreffend, da er schon in seinen Frühschriften über Dostojewski die *imitatio Christi* als Ausweg aus dem mimetischen Verhängnis und als Grund der Freiheit postuliert hatte” M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, jw., 135, przyp. 128.

¹⁸ M. Grabowski, *René Girard – antropolog czy profeta?*, jw., s. 103.

otrzymała decydujący znak. Dlatego nauka Jezusa, zawarta w Kazaniu na Górze, jest dla ludzkości jedyną szansą przetrwania, jaka jej pozostała. Girard jest *późnym Janem Chrzcicielem*, występuje w roli człowieka odkopującego *skarb przechowywany przez chrześcijan, ale nie oglądany przez dwadzieścia wieków*.¹⁹

II. PESYMIZM ANTROPOLOGICZNY I KULTUROWY

Dorobek myślowy autora *Kozła ofiarnego*²⁰ trudno jednoznacznie zaliczyć do jakiejś ściśle wyodrębnionej dziedziny wiedzy, nie daje się on też łatwo wtłoczyć w kanony dyscyplin uniwersyteckich. Girard rozpoczął karierę naukową jako literaturoznawca, później skłaniał się ku innym obszarom badań. W kręgu jego zainteresowań znalazła się antropologia, teoria kultury, socjologia, psychologia, psychopatologia, psychologia socjalna.²¹ Przedmiotem jego analiz są zawsze teksty, nawet wtedy, gdy zwraca się w stronę etnologii czy nauki o mitach.

To co dla jednych stanowi metodologiczne nadużycie²², stwarza według innego punktu widzenia szansę dialogu między poszczególnymi dyscyplinami wiedzy.²³ Specyfiką podejścia Girarda jest przeciwstawianie się panującym obecnie na terenie nauk humanistycznych tendencjom do coraz dalej idącej specjalizacji poprzez proponowanie uniwersalnej teorii mogącej połączyć nawet dość oddalone od siebie dziedziny wiedzy.²⁴ Stanowi to swoistą rewolucję w dziedzinie nauk humanistycznych, których odrodzenie zdaje się być hasłem programowym Girarda i jego zwolenników.

Interdyscyplinarność teorii Girarda jest według R. Schwagera jej najbardziej fascynującą cechą. Bezpośrednio lub pośrednio łączy

¹⁹ J.-M. Domenach, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, jw., s. 313.

²⁰ R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris: Grasset 1982.

²¹ Por. E. Webb, *The Self Between. From Freud to the New Social Psychology of France*, Seattle and London: University of Washington Press 1993.

²² "Girard jedoch begnügt sich damit, Elemente von Mythen aus verschiedenen Kulturbereichen *impressionistisch* aufzugreifen, zu kombinieren und auf seine religionsgeschichtliche Spekulation zu beziehen." M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, jw., 134, przyp. 124.

²³ "A theory that not only rocks the closed hierarchy of academic disciplines but may open the way to an eventual, even wider, interinstitutional dialogue." Arias J.H., (Review of) *R.J. Golsan, René Girard and Myth*, COV&R 1993, nr 5, s. 12.

²⁴ M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, jw., 116.

ona w sobie cały obszar nauk humanistycznych. Wychodząc od literaturoznawstwa i etnologii, stawia pytania natury psychologicznej, socjologicznej, religijnej i politycznej. Dostarcza instrumentarium, dzięki któremu retoryczne apele o wyjście z zakrętego kręgu specjalizacji otrzymują konkretny fundament, na którym można budować nowe formy interdyscyplinarnej współpracy.²⁵

Myślenie Girarda cechuje pesymizm antropologiczny i kulturowy ujawniający się w konsekwentnym uwypuklaniu faktu istnienia ciemnej strony ludzkiej natury. Girard mówi o tkwiących w człowieku głęboko mechanizmach zła i przemocy, które w sposób istotny wpływają na ludzkie działanie, mimo że człowiek w większości wypadków nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia. Jego zdaniem kultura ludzka skazana jest na nieustanne ukrywanie własnych źródeł, zatrutych prawdydarzeniem kolektywnej przemocy.²⁶ Dlatego wstydzi się ona swych początków i skrzętnie ukrywa fundamenty swoich instytucji przy pomocy skomplikowanych mechanizmów.²⁷ Znajomość tej tendencji, charakterystycznej dla wszystkich społeczności, pozwala lepiej zrozumieć zarówno historię człowieka, jak i terażniejsze uwarunkowania jego zachowań. Pozwala zinterpretować kolejne stadia każdego kulturowego porządku a zwłaszcza zlokalizować objawy kryzysu, który towarzyszy przejściom z jednego stadium do drugiego.²⁸

Autor *Kłamstwa romantycznego*²⁹ nie zadowala się jedynie ogólnikową krytyką uwikłania ludzkiej kultury w mechanizmy przemocy i kłamstwa. Ostrze jego polemiki zwraca się ku tendencjom panującym we współczesnej myśli europejskiej, przy czym celem jego krytyki jest zarówno zwulgaryzowany freudyzm, jak i strukturalistyczne ujęcie etnologii czy radykalny socjologizm. Girard *nie pisze podręczników, ale zajmuje się każdym i wszystkim: potrafi zaszerzegać Karola Marksa, czyta Zygmunta Freuda «pod włos», odbiera strukturalistom przywilej wyjaśniania mitów, wątpi w Platona a chrześcijanom chwali ich zakrytą Ewangelię.*³⁰

²⁵ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, jw., s. 11. H.J. Lundager Jensen, *René Girard*, Frederiksberg: ANIS 1991, s. 93 pisze: "Girards hypotese er dermed i stand tilgen: pa dette punkt at forbinde viden og etik som én og samme sag."

²⁶ R. Girard, *Demaskacja przemocy w ewangelicznym opisie Męki*, przeł. M. Goszczyńska, W drodze 4 (140) 1985, s. 17.

²⁷ "Kamuflaż linczu stojącego u podstaw społeczeństwa jest tajemnicą wspólną wszystkim kulturom." J.-M. Domenach, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, jw., s. 314.

²⁸ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, jw., s. 147.

²⁹ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset 1961.

³⁰ N. Lohfink, *Vorwort*, jw., s. 6.

Przede wszystkim jest jednak krytykiem totalnego krytycyzmu myśli nowoczesnej. Wychodzi z założenia, że *nie ma dogmatyzmu bardziej dramatycznego, bardziej tyranizującego, negującego wszelkie myślenie, niż dogmatyzm antydogmatyzmu*.³¹ W przesadnych tendencjach do krytycyzmu charakteryzujących myśl nowoczesną odkrywa Girard te same struktury i figury, z których utkany jest model myślenia mitologicznego. *Pokazuje, iż przezwytyczenie i odrzucenie wszelkiej mitologii zakłada nieświadomie nową mitologię, która lubi stroić się w szaty «nauki», «racjonalizmu» i krytyki bazującej na naukowych podstawach. Girard wykazuje, że odcięcie się od tradycji, uznanie pewnych jej nurtów za przezwytyczone i nieaktualne mści się srogo i nie zawsze wypływa ze wzniosłych intencji*.³²

Współczesnej antropologii i socjologii zarzuca Girard bezkrytyczne tkwienie w platonizmie, prowadzące do zindywidualizowanego traktowania wszelkich fenomenów religijnych i społecznych. Przekształcanie w “niezależne esencje” powiązanych przecież ze sobą zjawisk blokuje skutecznie drogę do odkrycia rządzących nimi mechanizmów. Za niebezpieczne złudzenie uważa Girard przekonanie, że postęp w etnologii polega na unikaniu stawiania zasadniczych pytań o całościową interpretację fenomenów religijnych. Ze skrajności “delirycznego analogizmu” usiłowała się etnologia ratować popadnięciem w drugą skrajność, jego zdaniem jeszcze bardziej delirycznego, “dyferencjalizmu”.³³

Zarzucaną współczesnym naukom o człowieku niemoc ilustruje Girard na przykładzie interpretacji Księgi Hioba: *Dlaczego te nauki nie są w stanie wykryć mechanizmu kolektywnej przemocy nawet w tekście, w którym wystawia się on na widok publiczny tak bezwstydnie jak w Dialogach Hioba? Ponieważ ich metody badań oraz styl dyskryminacji i różnicowania są wciąż i bez reszty uzależnione od mechanizmów ofiarniczych. Idą więc niezmiennie w kierunku coraz subtelniejszych różnic, oddalając się od genezy, od której są zależne*.³⁴

Głosząc odrodzenie nauk humanistycznych wdaje się Girard w ostrą polemikę ze zwolennikami freudyzmu i strukturalizmu. Na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że pomiędzy jego wywodami a poglądami Freuda istnieją daleko idące paralele. To przecież psychoanaliza odkryła pierwsza, że w człowieku tkwią głęboko siły,

³¹ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, jw. s. 96

³² C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, jw., s. 308-309.

³³ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, jw. s. 95.

³⁴ *Tamże*, s. 96.

których działania człowiek sobie nie uświadamia, a jego zachowanie wyznaczają impulsy, których istnienia nawet nie podejrzewa. To Freud wystąpił w książce *Totem i tabu* z twierdzeniem, że u początku dziejów człowieka miał miejsce mord popełniony na praojcu prymitywnej hordy. W tym fakcie należy jego zdaniem szukać wytłumaczenia prawidłowości występowania we wszystkich rytuałach prymitywnych religii takiej czy innej formy ofiary.³⁵

Teoria Girarda różni się jednak od psychoanalizy w decydującym momencie. Według Freuda wszystkie ukryte siły w człowieku sprowadzić można do seksualnego *libido*. Girard dzieli zasadnicze dla psychologii głębi przekonanie, że człowiek nie uświadamia sobie wszystkich motywów swojego działania. Nie zgadza się jednak z twierdzeniem, że źródłem ukrytych mocy w człowieku jest *libido*. W swoich pracach demaskuje z zapałem jednostronność filozoficznych fundamentów, na których zbudowana jest psychoanaliza i podaje surowej krytyce konkretne zastosowania teorii Freuda. Rozległej i dogłębnej krytyce głównych twierdzeń psychoanalizy poświęcona jest trzecia część książki *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.³⁶

Proponując teorię jednolitej genezy rozmaitych zjawisk kulturowych nie mógł Girard nie zetrzeć się frontalnie z dorobkiem twórcy strukturalizmu, Lévi-Straussa oraz jego kontynuatorów i zwolenników. Winę za deformację współczesnego myślenia zrzuca Girard na *platoński esencjalizm oraz jego nowoczesne namiastki, kartezjanizm idei jasnych i eleganckich, których ostatnią odmianą jest strukturalizm*.³⁷ Zdaniem Girarda przedsięwzięcia zwolenników Lévi-Straussa pograżyły się w “wysublimowanym nihilizmie” prowadząc myśl strukturalistyczną w kierunku ślepych zaułków. Zalicza do nich przekonanie ojca strukturalizmu, że jednostka nie myli się w dziedzinie swoich pożądań a rytuał jest ubogą, przedmityczną formą kultury. Kierując się daleko zaiste idącą “ostrożnością metodologiczną”, Lévi-Strauss nie uwzględnił w swoich analizach tekstów judeo-chrześcijańskich. *Właśnie owe ślepe zaułki strukturalizmu obiera Girard, ażeby wychodząc od nich samemu z kolei wypracować możliwie pełną analizę społeczeństw i kultur; na dobitkę pod adresem strukturalizmu zwraca elegancko oskarżenie, którym ten ostatni*

³⁵ M. Goszczyńska, *Postowie*, jw., s. 315-316.

³⁶ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset 1978.

³⁷ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, jw. s. 89.

*obciążał filozofię hermeneutyczną, a mianowicie: że jest ona «subiektywnym idealizmem kultury», to znaczy, iż wyraża scjencyzną zarozumiałość Zachodu.*³⁸

Francuska scena kulturalna zdominowana była długie dziesiątki lat przez lewicę spod znaku Marksa i Freuda oraz wyznawców filozofii strukturalistycznej. Pojawienie się René Girarda i opublikowanie jego przemyśleń zdecydowanie przeciwstawiających się intelektualnym konwenansom paryskiej elity wzbudziło ogromne kontrowersje i stało się przyczyną niekończących się dyskusji pomiędzy antropologami i historykami kultury.³⁹ Jedni zaliczają Girarda do najwybitniejszych myślicieli dwudziestego wieku,⁴⁰ dla innych stał się on znakiem gwałtownego sprzeciwu. Zafascynowani szerokością i śmiałością teorii mimetycznej dostrzegają w Girardzie – wzorem jednego z najbardziej znanych we Francji historyków współczesnych, Pierre Chauru – “Alberta Einsteina” nowoczesnych nauk o człowieku.⁴¹ Jednak w środowisku zwolenników szeroko pojętej psychoanalizy oraz wśród wyznawców strukturalizmu Girard nie cieszy się zbyt dużą sympatią. Wręcz przeciwnie, metoda jego pracy oraz wyniki analiz są przedmiotem ostrych, czasami wręcz złośliwych ataków.⁴² Jest jednak faktem niezaprzeczalnym, że autor *Kozła ofiarnego* należy ciągle do grona tych współczesnych myślicieli francuskich, o których najczęściej i najzarliwiej się dyskutuje.

III. OD NAŚLADOWANIA DO OFIARY

Wbrew szeroko rozpowszechnionemu w myśli europejskiej obrazowi człowieka jako autonomicznego podmiotu kierującego się w swoim działaniu przede wszystkim racjami rozumowymi, kreśli Girard wizję osoby ludzkiej targanej sprzecznościami i podległej ustawicznie słabo tylko kontrolowanym namiętnościom. Zwolennicy umowy

³⁸ J.-M. Domenach, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, jw., s. 311.

³⁹ Obszerną bibliografię na temat Girarda podaje R.J. Golsan, *Réne Girard and Myth. An Introduction* (Theorists of Myth 7) New York & London: Garland 1993, s. 181-237.

⁴⁰ J.G. Williams jest przekonany, “that by the middle of the twenty-first century, if not before, Girard will be known as one of the intellectual pioneers of the twentieth century.” J.G. Williams, *The Innocent Victim: René Girard on Violence, Sacrifice, and the Sacred*, *Religious Studies Review* 14 (1988) s. 320.

⁴¹ C. Rowiński, *Myśl z René Girarda*, jw., s. 296.

⁴² Krytykę, na jaką napotyka dzieło Girarda, omawia R.J. Golsan, *Réne Girard and Myth*, jw., s. 107-128.

społecznej przypisują rozumnej naturze ludzkiej możliwość pokojowego uporządkowania problemów związanych ze sferą życia społecznego. Ale czy życie nie dostarcza aż nadto przykładów działania człowieka pod wpływem irracjonalnych pobudek i nieposkromionych żądz, często wyraźnie wbrew najlepiej pojętym własnym interesom? Czy ci, którzy ufają, że ludzki rozum zdoła ująć życie społeczne w karby, nie ulegają już z góry irracjonalistycznym złudzeniom?⁴³

W przeciwieństwie do tradycji racjonalistycznych, Girard postrzega człowieka jako istotę pożądaną. Fundamentalną tezę antropologiczną Girarda – w opozycji do wizji Marksa i Freuda – stanowi twierdzenie, że pożądanie człowieka ma charakter nieokreślony, to znaczy nie kieruje się na żaden konkretny, z góry określony obiekt. Nieokreśloność przedmiotu pożądania stanowi specyficzną cechę człowieka⁴⁴ – ludzkie pożądanie zmienia ustawicznie swój przedmiot, przy czym jego wartość nie jest czynnikiem rozstrzygającym. Głosząc nieokreśloność przedmiotu ludzkiego pożądania, Girard nie odmawia bynajmniej relatywnej autonomii podstawowym ludzkim popędom i potrzebom. Twierdzi jedynie, że owo fundamentalne pożądanie, kształtujące i określające całościowe zachowanie człowieka, nie jest skierowane samo z siebie na określony obiekt.⁴⁵

Jaki czynnik wpływa decydująco na kształt ludzkiego pożądania? Odpowiedź na to pytanie prowadzi w dziedzinę centralnej dla antropologii Girarda problematyki naśladowania. Otóż człowiek – głosi Girard – znajduje przedmiot swojego pożądania w procesie naśladowania. Pożądanie jest więc funkcją skłonności naśladowczych kształtujących zachowanie człowieka.

Podkreślanie decydującej roli naśladowania nie jest niczym nowym. Pojęcie to zakorzenione jest głęboko w tradycji myśli europejskiej już od czasów Platona i Arystotelesa jako jedno z fundamentalnych pojęć psychologii i moralności w cywilizacji zachodniej. Girard nadaje mu jednak nowe, specyficzne znaczenie⁴⁶.

Przejmując od Platona termin *mimesis*, Girard dystansuje się równocześnie od jednostronnego rozumienia tego terminu, które to

⁴³ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, jw., s. 13.

⁴⁴ M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, jw., 106.

⁴⁵ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, jw., s. 37, przyp. 9.

⁴⁶ “Chez R. Girard, l’imitation est intimement liée au désir. Bien plus, le sens qui l’ donne à ce désir et l’analyse qu’il en propose sont également révolutionnaires par rapport à la signification classique, également héritée de Platon et d’Aristote, qui a servi de fondement à la psychologie et à la morale occidentales, et dont Freud lui-même a gardé la structure linéaire.” A. Wohlman, *René Girard et Saint Augustin*, jw., s. 264-265.

rozumienie było dominujące w historii myśli europejskiej w wyniku oddziaływania platonizmu. Nowością ujęcia Girarda i jego bezdyskusyjną zasługą jest zwrócenie uwagi na *negatywne skutki* ludzkiej skłonności do naśladowania. Jest ona bardzo często źródłem rywalizacji, z której wyrastają konflikty powstające wtedy, *kiedy po ten sam obiekt pożądania wyciągają się dwie lub też kilka chciwych rąk*.⁴⁷ W miejsce obiegowego pojęcia *naśladowanie* (*l'imitation*), zniekształconego zdaniem Girarda pod wpływem platońskiej tradycji, używa greckiego terminu *mimesis*, *nie czyniąc przez to zresztą żadnej aluzji do platońskiej teorii rywalizacji mimetycznej, która jako taka nigdy nie została przez Platona sformułowana. Jedyńm powodem, dla którego używam właśnie tego terminu, jest to, że uzmysławia nam konfliktogenne oblicze imitacji, nawet jeśli nie ujawnia, dlaczego tak jest*.⁴⁸

Platon, zdaniem Girarda, “zubożył” problematykę naśladowania o zasadniczy, decydujący element. Nie dostrzegł bowiem konfliktogennego charakteru *mimesis*.⁴⁹ Kompleksowość ludzkiej skłonności do naśladowania pozwala Girardowi wyróżnić specyficzny jej rodzaj, a mianowicie *mimesis przywłaszczenia*. Jest to zdaniem autora *Kłamstwa romantycznego* siła destrukcyjna, stojąca u źródła niezliczonych napięć i konfliktów. Te same pragnienia, szczególnie gdy dotyczą nie dającego się podzielić obiektu, prowadzą nieuchronnie do rywalizacji i generują napięcia kończące się aktami agresji. Tendencja ta zaznacza się już nawet w przypadku wyższych ssaków, potęguje się natomiast we współżyciu międzyludzkim. Społeczeństwa pierwotne instynktownie wyczuwają kryjące się w *mimesis* niebezpieczeństwo, o czym świadczy pozornie absurdalny zakaz zachowań imitacyjnych oraz często spotykana fobia wobec lustra, któremu ludy prymitywne przypisują niejednokrotnie diabelską moc.⁵⁰ Nie dostrzegły natomiast tego niebezpieczeństwa nawiązujące do platońskiego dziedzictwa dotychczasowe teorie naśladowania, które, zdaniem Girarda, mó-

⁴⁷ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, jw., s. 81.

⁴⁸ *Tamże*, s. 90.

⁴⁹ *Tamże*, s. 80. Wohlman wykazuje jednak, że Girard nie czytał Platona zbyt dokładnie: “Comme le souligne R. Girard, Platon place l'activité de la *mimèsis* au centre de sa réflexion. Mais il ne mentionne pas le fait que cette activité reçoit déjà chez Platon un double sens: «bon» et «pernicieux». Il ne mentionne pas non plus la structure triangulaire sujet-maître-objet, nécessaire selon Platon pour réussite de l'éducation dans la perspective de l'*Eros* philosophique.” A. Wohlman, *René Girard et Saint Augustin*, jw., s. 265, przyp. 21.

⁵⁰ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, jw., s. 83.

wią jedynie o *mimesis* „reprezentacji”, nie wspominają natomiast o *mimesis przywłaszczenia*.⁵¹

Mimesis przywłaszczenia prowadzi nieuchronnie, co udowadnia Girard, do rywalizacji, będącej zasadniczym źródłem przemocy i główną przyczyną jej eskalacji. W miarę zaostrzania się rywalizacji strony tracą z pola widzenia przedmiot ich wspólnego pożądanego, wzrasta natomiast uczucie wzajemnej nienawistnej fascynacji.⁵² Rywal ukazuje się z jednej strony jako godny naśladowania, z drugiej zaś staje się obiektem przemocy, co prowadzi w krańcowych wypadkach do jego usunięcia.⁵³ Generowana przez rywalizację mimetyczną eskalacja przemocy prowadzi do jej kolektywnego rozprzestrzeniania się i zagraża istnieniu społeczeństw pierwotnych nie posiadających systemu prawnego i władzy centralnej. Żyjąc w społeczeństwie posiadającym sprawnie funkcjonujący aparat władzy oraz system sądowniczy, nie przypuszczamy nawet, jak bardzo społeczności pierwotne, pozbawione tych instytucji, były zagrożone w swoim funkcjonowaniu i istnieniu z powodu wzajemnych napięć i sporów. Gniew łatwo przeradza się w ślepą wściekłość, która prowadzi do przemocy. Raz przelana krew przyzywa następny przelew krwi, przemoc rozprzestrzenia się na kształt zarazy.

W społecznościach pierwotnych daje się zaobserwować zjawisko *kryzysu mimetycznego*, który narasta wskutek eskalacji pożądanego do niebotycznych rozmiarów. Dochodzi do całkowitego chaosu, w którym wszyscy zwracają się przeciw wszystkim, a w atmosferze ogólnej nienawiści i żądzy przemocy zatracą się właściwy początek konfliktu. Niebezpiecznym efektem tak opisanego chaosu jest zanik wszelkich różnicowań, które zdaniem Girarda stanowią fundament wszelkiego ładu społecznego.⁵⁴

W czasie kryzysu wspólnoty, gdy więzi międzyludzkie ulegają rozkładowi, zbiorowość rządzi się nieświadomie określoną regułą postępowania. Ludzie usiłują za wszelką cenę szukać winnych kryzysu. Nie docieka się wtedy wątków przyczynowo-skutkowych, które wskazywałyby na przyczynę kryzysu – te są najczęściej zbyt oddalone

⁵¹ R. Girard, *Critique dans un souterrain*, Lausanne: L'Âge d'Homme 1976, s. 207. Tenże, „*To Double Business Bound*”: *Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1978, s. 16-17. Por. E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 1968.

⁵² R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, jw., s. 96.

⁵³ Por. H.J.L. Jensen, *Desire, Rivalry and Collective Violence in the 'Succession Narrative'*, *Journal for the Study of the Old Testament* 55 (1992) s. 39-59.

⁵⁴ Por. G. Sorman, *Powrót człowieka religijnego*, jw., s. 7.

i wykrycie ich wymaga pewnego dystansu emocjonalnego, o który w krytycznych chwilach dość trudno. (...) Winą za stan krytyczny obarcza się po prostu kogoś z wnętrza wspólnoty lub stykającego się z nią. Poszukiwanie winnego, który wkrótce stanie się ofiarą tłumu, jest automatyczne, tzn. ludzie są całkowicie nieświadomi, że podlegają pewnemu mechanizmowi społecznemu.⁵⁵

W wielu mitach i podaniach ludowych jest mowa o tym, że wszelkiego rodzaju potworom buchającym ogniem i siarką agresji rzucano na pożarcie ofiary zastępcze, aby uchronić społeczność przed zagładą. Wynika z tego, że nieokiełznana agresja jest to tego stopnia ślepa, że łatwo ją przechytrzyć, oszukać i skierować w żądanym kierunku.

Ta sama *mimesis*, która jest przyczyną konfliktów, zawiera w sobie również środek zaradczy. W ogólnym zamieszaniu nawet przypadkowy wybuch przemocy skierowany przeciw konkretnej ofierze może wzbudzić fascynację innych, którzy w sposób instynktowny go naśladowują i kierują swoją agresję w kierunku tej samej ofiary. Wzajemne przejawy przemocy i wewnętrzne spory mogą w najkrótszym czasie, nawet w momencie, zamienić się w kolektywną przemoc wszyscy przeciw jednemu. Zjawisko to nazywa Girard mechanizmem kozła ofiarnego albo kolektywnym skierowaniem rozproszonej przemocy na przypadkową ofiarę.⁵⁶

Następuje gwałtowna zmiana sytuacji, na miejsce opozycji: każdy przeciw każdemu, przychodzi opozycja: wszyscy przeciw jednemu. Wielość chaotycznych i anarchicznych konfliktów zostaje zamieniona w postać klarowną: wspólnota zjednoczona po jednej stronie, po drugiej stronie ofiara.⁵⁷ Zagrożony i zakłócony porządek społeczny powraca wtedy, gdy skumulowana wzajemna agresja znajduje ujście w przemocy grupy skierowanej przeciw jednemu. Grupowy mord, dokonany na przypadkowej ofierze, odprowadza nagromadzone agresje na zewnątrz i przywraca jedność i pokój wewnątrz grup.

Dopóki wewnętrzna rywalizacja zagrażała wspólnotcie, każdy dostrzegał w drugim wroga i uosobienie wszelkiego zła i wszyscy cierpieli z powodu panującego zamieszania. Nagłe przerzucenie całej agresji na przypadkową ofiarę dało wszystkim uczucie przywróconego ładu. Przywrócenie pokoju i porządku przypisuje wspólnota

⁵⁵ M. Grabowski, *René Girard – antropolog czy profeta?*, jw., s. 98.

⁵⁶ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, jw., s. 29.

⁵⁷ J.A. Kłoczowski, *Przemoc, sacrum, Ewangelia*, jw., s. 11.

instynktownie zabiciu ofiary. Przypadkowa ofiara zachowuje wprawdzie przypisywaną jej winę, z drugiej strony emanuje z niej blask sprawcy wybawienia z sytuacji ekstremalnego zagrożenia. *Tę nadprzyrodzoną i dobroczynną moc paradoksalnie przypisuje /wspólnota/ zabitej ofierze, gdyż to jej śmierć przyniosła zbawienne pojednanie (...) Paradoks owej sytuacji polega na tym, że wspólnota nie rozgrzesza zabitej ofiary z jakoby popełnionych przez nią przestępstw, ale łączy w jej osobie zarówno cechy zbrodnicze jak i dobroczynne. Tak, zdaniem Girarda, pojawiło się w ludzkich umysłach złowrogie i dobroczynne zarazem sacrum.*⁵⁸

Skoro wspólnota poprzez jednomyślne skierowanie rozproszonej przemocy na przypadkową ofiarę doznała uspokojenia dręczących ją napięć, jest rzeczą zrozumiałą, że w ten czy inny sposób będzie starała się powtórzyć czynność będącą źródłem tak zbawionego wpływu. Nowe przejawy agresji mogą w ten sposób zostać odprowadzone na zewnątrz. Mechanizm kozła ofiarnego okazał się tak zbawionny, że nie można z niego zrezygnować także w spokojniejszych czasach. Wspólnota jest skazana na jego dobroczynne działanie, aby nie zginąć pod naporem narastających rywalizacji i konfliktów. To powtórzenie dokonuje się zdaniem Girarda poprzez ofiary rytualne. Nie są one niczym innym, jak powtórzeniem pierwotnego wydarzenia, podczas którego przypadkowa ofiara została usunięta ze wspólnoty. Ofiarujący nie zdają sobie oczywiście sprawy z faktu powtarzania pierwotnej czynności, która znalazła trwałe miejsce w kolektywnej pamięci wspólnoty.⁵⁹

Tak więc, zdaniem Girarda, fundamentem wszystkich religii ustanowionych przez ludzi jest kolektywny mord. Mechanizm ukrywający ten fakt znajduje się u początku wszystkich instytucji ludzkiej kultury i działa w sposób zawołowany także po dziś dzień. Zdaniem Girarda nie ma społeczności, która bez reszty uwolniłaby się od złowrogiego wpływu *mechanizmu założycielskiego*. Jeżeli w społecznościach pierwotnych dominującą rolę odgrywała jednostka jako ofiara, to w społecznościach dzisiejszych daleko bardziej zróżnicowanych rolę kozłów ofiarnych przejęły całe grupy ludzi. Sprawia to, że mechanizm kozła ofiarnego coraz trudniej odkryć.

Świat współczesny roi się od szczątków upadłych bogów i zwyrodniałych tworów mitologicznych – odnajdujemy je w sztuce i w obyczaju

⁵⁸ M. Goszczyńska, *Postowie*, jw., s. 314.

⁵⁹ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, jw., s. 32.

*jowości codziennej, nieraz nie do poznania przebrane, a przecież przy wnikliwym badaniu odsłaniające swój rodowód sakralny, swoje pokrewieństwo ze schematami, które w postaciach autentycznych zapewniały ludziom stałą możliwość powrotu w beczasową rzeczywistość niewarunkową.*⁶⁰

IV. OFIARA CHRYSTUSA KOŃCEM WSZELKICH OFIAR

René Girard nie jest jednak pesymistą do końca. W tunelu napelnionym oparami ciemnych namiętności i krwawej przemocy dostrzeżga światło i drogę wyjścia. Ostatnie słowo nie należy do przemocy i zbrodni. Istnieje religia różniąca się istotnie od wszystkich innych systemów religijnych i w jednym punkcie diametralnie się im sprzeciwiająca. Podczas gdy wszystkie religie wymyślane przez człowieka i wszystkie wywodzące się z nich kultury przypisują winę ofiarom, usprawiedliwiając jednocześnie wspólnotę, w tradycji judeo-chrześcijańskiej dokonuje się proces odwrotny: wykazanie niewinności ofiary i przypisanie winy wspólnotcie. Ten przebiegający stopniowo proces obserwowac można na kartach Biblii, która staje po stronie niewinnych ofiar i demaskuje obłudę prześladowców. Stanowi to zdaniem Girarda o jej "planetarnej wyjątkowości".⁶¹

Początki wieloetapowego procesu demaskacji przemocy widoczną są już w Starym Testamencie, zaś jego dopełnienie dokonuje się w Nowym: *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.*⁶² Proces ujawniania przemocy dopełnia się w Nowym Testamencie w nauczaniu i w losie Jezusa Chrystusa. Nauka o Królestwie Bożym to apel o całkowite wyeliminowanie wszelkiej zemsty i wszelkiej represji w stosunkach międzyludzkich. Wydaje się nam na przykład słuszne, powie Girard w tym kontekście, odpowiadać dobrem na dobro i złem na zło. W powszechnej opinii wszystkich ludzkich wspólnot, aby uniknąć przemocy, wystarczy wyrzec się wszelkiej inicjatywy prowokującej przemoc. Ponieważ jednak *przemoc ma charakter*

⁶⁰ L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, jw., s. IV.

⁶¹ "Planetarische Einzigartigkeit der Bibel". M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, jw., 111.

⁶² R. Girard, *Koziół ofiarny*, jw., s. 152.

*mimetyczny, ponieważ nikt nigdy nie czuje się odpowiedzialny za pierwszy jej wybuch, tylko bezwarunkowe wyrzeczenie się jej może doprowadzić do upragnionego rezultatu.*⁶³

Szczytem ewangelicznej demaskacji przemocy i objawienia prawdy o niewinności ofiar, będącym jednocześnie oskarżeniem wywodzących się z religii ofiarniczych wszelkich instytucji społecznych, jest opis Męki Jezusa. Nie jest to, zdaniem Girarda, wydarzenie unikalne pod względem ogromu nagromadzonego w nim zła, jest jednak unikalne pod względem wagi dokonanego przezeń objawienia.⁶⁴ Na czym jednak polega ta niezwykła, objawicielska moc dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa? Co stanowi o istotnej różnicy pomiędzy opisem losu Chrystusa a opisami licznych mitologii opowiadających o cudownym odradzaniu się zabitych bohaterów i przypisywaniu im boskiej mocy? Czyż różni się chrześcijaństwo od setek innych systemów religijnych?

Wszystkie te pytania sprowadzić można do pytania o jedyność i niepowtarzalność chrześcijaństwa w stosunku do wszystkich innych religii. Girard odpowiada na to pytanie pozytywnie, co prowadzi go do frontalnej konfrontacji z charakterystycznym dla współczesnego religioznawstwa relatywizmem. Po fazie gorącego poszukiwania jednolitej teorii religii, panuje dziś w tej dziedzinie, zdaniem Girarda, przesadna tendencja do podkreślania różnic, przy czym przemilcza się zasadniczą różnicę, jaka istnieje między tym co prawdziwe i rzeczywiste, a tym co fałszywe i wymaginowane.⁶⁵

Jeżeli fakt, że chrześcijaństwo jest religią stającą po stronie ofiar i prześladowanych był dla Nietzschego powodem do odrzucenia chrześcijaństwa, to ten sam fakt jest dla Girarda decydującym o jego absolutnej wyższości w stosunku do wszystkich innych systemów religijnych. Chrześcijaństwo demistyfikuje kłamstwo, które legło u podstaw wszelkich instytucji ludzkiej kultury i odsłania prawdę o niewinności ofiar. Tradycyjna etnologia, dążąca do systematyzacji zjawisk religijnych i broniąca się przed uznaniem niepowtarzalności chrześcijaństwa, usiłowała zredukować je do mitu, czyli “wyjaśnić światło za pomocą ciemności.” Girard postępuje odwrotnie: pragnie zinterpretować mity posługując się hermeneutyką tradycji biblijnej.⁶⁶

⁶³ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, jw., s. 154.

⁶⁴ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, jw., s. 162.

⁶⁵ R. Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, w: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, red. J. Niewiadomski, W. Palaver, Thaur-Wien-München: Kulturverlag 1995, s. 17.

⁶⁶ *Tamże*, 21-22.

Cała nasza pseudo-nauka o religiach, pisze Girard w książce o Hiobie, opiera się na przekonaniu, że nie ma istotnej różnicy między religiami. To pomieszanie pojęć przejęło chrześcijaństwo historyczne i to je w pewnym stopniu ogranicza. W naszych czasach antychrześcijaństwo dąży usilnie do utrwalenia tego stanu rzeczy. Czepia się rozpaczliwie teologii najbardziej ofiarniczej, by nie stracić tego, czym się żywi, by zawsze wierzyć, iż ma prawo powiedzieć: chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu religii przemocy, nawet najgorszą z nich.⁶⁷

Dotykamy tu interesującego punktu w wywodach autora *Rzeczy zakrytych od założenia świata*, mianowicie przewijającej się przez jego dzieła krytyki ofiarniczej interpretacji Ewangelii, zmodyfikowanej w ostatnim czasie w twórczym dialogu z dziełem innsbruckiego dogmatyka, R. Schwagera, stosującego od lat teorię mimetyczną w dziedzinie teologii.⁶⁸

Opowiadając się jednoznacznie po stronie prześladowanych ofiar, demaskuje Ewangelia ofiarniczy charakter kultury zbudowanej na religiach wyrosłych z założycielskiego mordu. Według Girarda ukrzyżowanie Chrystusa jest końcem wszystkich dotychczasowych ofiar, tą ostatnią ofiarą, która ukazuje i objawia absurdalność wszelkich innych ofiar.⁶⁹ Ewangelie obalają, zdaniem Girarda, system ofiarniczy, same więc nie mogą mieć charakteru ofiarniczego. Dlatego autor *Kozła ofiarnego* zdecydowanie odrzuca interpretację śmierci Chrystusa jako ofiary złożonej przez Chrystusa na żądanie Ojca. W *Rzeczach ukrytych od założenia świata* polemizuje z zawartą w *Liście do Hebrajczyków* a rozwiniętą przez teologię średniowieczną tezą o ofierze złożonej przez Chrystusa dla przebłagania zagniewanego Boga, który domaga się najcenniejszej i najdroższej dla niego ofiary ze swojego Syna.⁷⁰ Interpretacja ofiarnicza śmierci Jezusa stoi zdaniem Girarda w sprzeczności z nauką o Królestwie Bożym, w której Bóg przedstawiony jest jako wszechobejmująca miłość a Jezus jako jej ucieleśnienie i objawienie.⁷¹

⁶⁷ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, jw. s. 140.

⁶⁸ Por. S. Budzik, *Bóg i człowiek w dramacie zbawienia. Soteriologia Raymunda Schwagera*, Przegląd Powszechny 1995, nr 3 (883) s. 294-306.

⁶⁹ G. Sorman, *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, Warszawa: Czytelnik 1993, s. 315.

⁷⁰ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, jw., s. 147. Por. R. Le Galle, *La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez R. Girard*, Nova et Vetera 6 (1981) s. 40-50; P. Gardail, *Le christianisme est-il une religion de sacrifice?*, Nouv.Rev.Théol. 100 (1978) s. 341-358.

⁷¹ M. Goszczyńska, *Wstęp tłumacza*, jw., s. 179.

Girard podkreśla, że na kartach Ewangelii śmierć Chrystusa nigdy nie jest określana jako ofiara, a wszystkie fragmenty, cytowane tradycyjnie dla podparcia koncepcji ofiarniczej, powinny zostać zreinterpretowane. Autor *Kozła ofiarnego* nie ma wątpliwości, że Męka Chrystusa ukazana jest w Nowym Testamencie jakko akt przynoszący zbawienie, ale w żadnym wypadku nie można jej interpretować w sensie ofiary złożonej przez Chrystusa Ojcu. Śmierć Chrystusa nie jest, według Girarda, sakralną ofiarą, ale protestem przeciw wszystkim dotychczasowym ofiarom w historii. Jezus nie składa Bogu ofiary, ale ściąga dobrowolnie na siebie krwawą przemoc ze strony ludzi.

To, że Jezus umiera, nie jest ofiarą (w sensie łacińskiego słowa *sacrificium*), ale jest wydarzeniem sprzeciwiającym się wszelkiej ofierze, dzieje się po to, aby już nie było żadnych innych ofiar, jakie stanowiły charakterystyczną cechę społeczności uwikłanych w zakamufłowane mechanizmy przemocy.⁷² Takie stwierdzenie jest zdaniem Girarda uznaniem demistyfikatorskiej siły Ewangelii a równocześnie rozpoznaniem w Jezusie wcielenia Słowa Bożego: *Zamiast stać się sługą przemocy, czym stały się nasze słowa, Słowo Boga powiedziało przemocy «nie»*.⁷³

Jezus w hipotezie Girarda jest ofiarą w sensie łacińskiego słowa *victima*, jako ten, przeciw któremu ześrodkowała się nienawiść tłumu. Został skazany i zabity nie tylko dlatego, że obnażył ducha kłamstwa i zemsty, ale przede wszystkim dlatego, że przełamał diabelski krąg zła. W tym sensie jest ofiarą systemu zbudowanego na mechanizmie kozła ofiarnego. Nie jest jednak jakąkolwiek ofiarą, lecz ofiarą niepodobną do żadnej innej. *Można tutaj użyć określenia «ofiara nieporównywalna» nie popadając w żaden pobożny sentymentalizm ani jakąkolwiek podejrzaną czułościowość. Ofiara jest nieporównywalna w tym sensie, że ani przez moment nie poddaje się prześladowczej perspektywie ani w sensie pozytywnym, szczerze aprobując punkt widzenia oprawców, ani w sensie negatywnym, przybierając wobec nich postawę mściciela, postawę, która jest tylko i wyłącznie odbiciem pierwszego prześladowczego przedstawienia, jego mimetycznym powtórzeniem*.⁷⁴

⁷² Girard nie wspomina nigdzie Eucharystii, która w Nowym Testamencie ujęta jest w kategoriach ofiarniczych. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* III, s. 288; M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, jw., 113, przyp. 32.

⁷³ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, jw., s. 168.

⁷⁴ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, jw., s. 185..

Jako ofiara odwiecznego mechanizmu przemocy jest Jezus kozłem ofiarnym, spotyka go los proroków i wielu innych niewinnych ofiar Starego Testamentu: Abła, Józefa, Sługi Pańskiego. *Jest kamieniem odrzuconym przez budowniczych, który stanie się kamieniem węgielnym. Jest także kamieniem obrazu, który sprawia, że upadają nawet najroztropniejsi, albowiem jego sens jest dwuznaczny i łatwo pomylić go z bogami starego porządku.*⁷⁵

Girard wprowadzić przyznaje, że Ewangelie nie używają wprost terminu “koziół ofiarny”, niemniej jednak treść tego pojęcia odnaleźć można w określeniu “Baranek Boży”, które także zawiera myśl o niewinności ofiary, o niesprawiedliwości wydanego na nią wyroku, o bezzasadnej nienawiści, której jest przedmiotem, a w dodatku pozbawione jest konotacji negatywnych *Jezus nie jest kozłem ofiarnym podobnym do innych. Jest on ofiarą niewinną i dobrowolną; sam siebie wyznaczył. Jego śmierć oznacza i objawia, że już odtąd sam mechanizm ofiary pojednawczej, tej jedności społecznej ustanowionej na przemocy, przestaje funkcjonować. Ukrzyżowanie jest ostatnim aktem ofiarniczym, który sprawia, że odtąd wszystkie ofiary stają się absurdem.*⁷⁶

Nie ulega więc wątpliwości, że Jezus był ofiarą, ale czy również złożył ofiarę? Przytoczone powyżej refleksje i cytaty z głównych dzieł francuskiego myśliciela wykazują wyraźnie, że odpowiedź Girarda na to pytanie brzmi jednoznacznie negatywnie. Z tym większym zainteresowaniem należy więc przyjąć jego wywody zamieszczone w wydanej pod koniec ubiegłego roku księdze pamiątkowej ku czci R. Schwagera⁷⁷, w których rewiduje swoje dotychczasowe stanowisko.

Dotychczasową niechęć w stosunku do ofiarniczego rozumienia Męki Jezusa uzasadnia Girard swoją obawą przed mityczną interpretacją chrześcijaństwa, którą jego teoria zwalcza. Używanie terminów ofiarniczych dla opisu wydarzeń związanych z Męką mogłoby sugerować, że mamy tu do czynienia z jeszcze jednym przypadkiem zabicia kozła ofiarnego i jego późniejszej sakralizacji, tak jak się to działo w w religiach archaicznych.

⁷⁸ R. Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, jw., s. 25.

⁷⁹ Girard nie ukrywa, że decydujący dla zmiany jego poglądów na problem ofiary impuls pochodzi od R. Schwagera: “In *Des choses cachées* gibt es einige Ideen, die in diese, von mir nun angezeigte Richtung gehen, doch andere – vor allem die Kritik des Hebräerbriefes – stehen dieser Logik entgegen. Rückblickend erkenne ich hier ein gewisses Zögern und sehen auch den Mangel ein. Dies erlaubt mir heute, im Gegensatz dazu, den entscheidenden Vorstoß von Schwager zu würdigen.” *Tamże* s. 29.

Tymczasem pod wpływem dialogu z dorobkiem teologicznym R. Schwagera Girard dochodzi do pogłębionej interpretacji ofiary Chrystusa, która pozwala rozproszyć jego uprzednie wątpliwości. W tej pogłębionej interpretacji należy uwzględnić Jezusowe nauczanie o królestwie Bożym, w którym ukazana jest droga eliminacji przemocy polegająca na unikaniu wszelkiej rywalizacji mimetycznej, przez co można zdusić w samym zarodku niebezpieczny mechanizm kozła ofiarnego. Tej centralnej regule postępowania pozostał Jezus wierny aż do końca. Zdenuncjowana przez niego przemoc odwróciła się przeciw niemu. Wiernie wypełnienie posłannictwa i konsekwentna demaskacja prawdy o ludzkiej kulturze doprowadziła do śmierci, której Jezus wprawdzie nie pragnął, ale której nie mógł uniknąć, jeżeli nie chciał się poddać logice kozła ofiarnego będącej logiką tego świata.⁷⁸

Między tak rozumianą ofiarą Chrystusa a archaicznymi ofiarami ludzkości istnieje różnica tak wielka, że większej od niej nie można sobie wyobrazić. Aby chronić się przed własną przemocą, ludzie kierują ją przeciw innym. Chrystus czyni coś wręcz przeciwnego. Rezygnując z oporu, wydaje się na ofiarę, aby odsłonić prawdę o wszystkich ludzkich ofiarach i obnażyć zbrodnicze mechanizmy przemocy. Girard odkrywa, iż użycie tego samego terminu *ofiara*, na określenie dwóch tak diametralnie różnych rzeczywistości charakteryzujących dwa odmienne typy religii: chrześcijańską i mityczną, ma tę zaletę, że wskazuje również na paradoksalną jedność wymiaru religijnego w dziejach świata. Wszystkim niedoskonałym ofiarom ludzkiej historii musiała zostać przeciwstawiona jedna doskonała ofiara Boga-Człowieka stanowiąca koniec dotychczasowego systemu i odtwierająca przed ludźmi nowe perspektywy przewyciężenia najważniejszego problemu, jaki przed nimi niezmiennie stoi, problemu przemocy.⁷⁹

Ks. Stanisław Budzik – dr teol., wykładowca teologii dogmatycznej w Tarnowie. Pozytywną recenzję artykułu przedstawił prof. dr hab. Jacek Salij OP.

WAR JESUS EIN SÜNDENBOCK? Zum Opferbegriff bei René Girard

Zusammenfassung

Das weltweit vieldiskutierte Werk von René Girard fand in Polen ein eher zurückhaltendes Interesse, besonders was seine theologische Rezeption betrifft. Der vorliegende Beitrag stellt zuerst das Hauptanliegen Girards dar, der die Religionen im

Kontext der menschlichen Gewalt betrachtet. Die Hauptthese der Girardschen Anthropologie besagt, daß der Mensch ein begehrendes Wesen ist. Da aber das Objekt seiner Begierde unbestimmt bleibt, wird sie von der Nachahmung gesteuert. Der für den Menschen typische Drang zur Nachahmung führt oft zu Rivalitäten, welche das soziale Gefüge, besonders in den primitiven menschlichen Gesellschaften aufs äußerste bedrohen. Das Überleben einer Gruppe ermöglicht der sogenannte *Sündenbockmechanismus*, der die Gewalt nach außen ableitet und gegen ein zufälliges Opfer richtet. Weil dadurch der Friede in die verfeindete Gemeinschaft einkehrt, entsteht die Notwendigkeit, den Vorgang in der Form eines *Sündenbockritus* zu wiederholen, wobei das schauererregende und zugleich segensbringende *sacrum* entsteht. Girard ist überzeugt, den Ursprung aller Religionen und daraus ableitbaren gesellschaftskulturellen Institutionen entdeckt zu haben. Seiner Meinung nach ist die Verschleierung der gewalttätigen Ursprünge der menschlichen Kultur ist für die meisten Übel der Welt verantwortlich. Den Ausweg aus dem Kreislauf der Gewalt bietet die jüdisch-christliche Tradition, welche die Wahrheit über die Unschuld der Opfer offenbart und die Lüge der auf dem Opfersystem aufgebauten Gesellschaft denunziert. Girard verfocht in seinen Hauptwerken eine nichtsakrifizielle Deutung der in den Evangelien beschriebenen Passion Christi. Allerdings hat er in der letzten Zeit, unter dem dem Einfluß von R. Schwager, der die mimetische Theorie in der Theologie weiterentwickelt, seine Auffassung des Opfersbegriffes entscheidend korrigiert. Demnach ist Christus freiwillig zum Sündenbock geworden, um die Sakralisierung der menschlichen Sündenböcke für alle Zukunft zu verhindern.

Stanisław Budzik