

# STUDIA GDAŃSKIE

TOM TRZYDZIESTY DRUGI

 **GDANSKIE  
SEMINARIUM  
DUCHOWNE**

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI OLIVAE 2013

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE  
TOM XXXII**

GDAŃSK OLIVA 2013

### **Komitet Redakcyjny**

*ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),  
ks. Maciej Bała (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),  
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański), ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna  
w Gdańsku), ks. Wojciech Cichosz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu),  
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne), Adam Drozdek (Duquesne University  
w Pittsburghu), ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku),  
Maximilian Paulin (Universität Luzern), ks. Jan Perszon (Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu), ks. Grzegorz Szamocki (Uniwersytet Gdański)*

### **Zespół redakcyjny**

Redaktor naczelny: *ks. Adam Romejko*

Redaktor tematyczny: *ks. Jacek Meller*

Redaktor językowy: *ks. Maciej Kwiecień*

Redaktor Tomu XXXII: *ks. Adam Romejko*

Korekta: *Alina Popławska*

### **Czasopismo recenzowane**

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

### **Recenzenci artykułów**

*prof. dr hab. Andrzej Chodubski*

*ks. dr hab. Robert Kaczorowski*

*dr hab. Jacek Knopek*

*dr hab. Grzegorz Piwnicki*

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. *Widok Gdańska z Biskupiej Górki* (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Fotografia René Girarda: *Herlinde Koelbl*

### **Deklaracja o wersji pierwotnej**

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.

Wersją pierwotną jest wydanie papierowe.

### **Adres redakcji**

ul. Bpa E. Nowickiego 3

80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: 58 552-00-50; fax: 58 552-42-68

e-mail: [studiagdanskie@diecezjagdansk.pl](mailto:studiagdanskie@diecezjagdansk.pl)

[www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl](http://www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl)

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: *Kamil Smoliński*

### **Druk i oprawa**

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.

83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11

tel./fax: 58 536-43-76

e-mail: [biuroobslugi@bernardinum.com.pl](mailto:biuroobslugi@bernardinum.com.pl)

### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne

Kuria Metropolitalna Gdańska

## Spis treści

Od Redakcji .....	9
Editorial .....	11

### Artykuły

MAXIMILIAN PAULIN Fallibilismus als Anwalt der Opfer. Der kritische Schlüssel René Girards und seine Parallelen im kritischen Rationalismus .....	15
MAREK ZAMBRZYCKI Homo Bioelektromimeticus. System pojęć i hipotez modelowych .....	39
CEZARY ZALEWSKI <i>Ojciec twój bogiem winien być dla ciebie. Ślub Gombrowicza między Freudem a Girardem (i Szekspirem) .....</i>	57
KATARZYNA WIELECHOWSKA Teatr ludzkich działań: <i>Hamlet</i> w zwierciadle i jako zwierciadło dwóch antropologii .....	69
MAXIMILIAN PAULIN Apologie Pawel Fjodorowitsch Karamasows. Schuld bei Dostojewskij und seinen Interpreten .....	91
AGNIESZKA BURAKOWSKA A Deadly Covenant: Mimetic interpretation of Acts 5:1-11 .....	109
Ks. JÓZEF NIEWIADOMSKI Victima versus Sacrificium. Ambivalenz des Opfers aus der Perspektive der Innsbrucker Dramatischen Theologie .....	119
Ks. WIEL EGGEN SMA The use and abuse of the scapegoat .....	141
Ks. JANUSZ SZULIST Teologia dramatyczna jako sposób interpretacji wiary na przykładzie nauczania Benedykta XVI .....	155

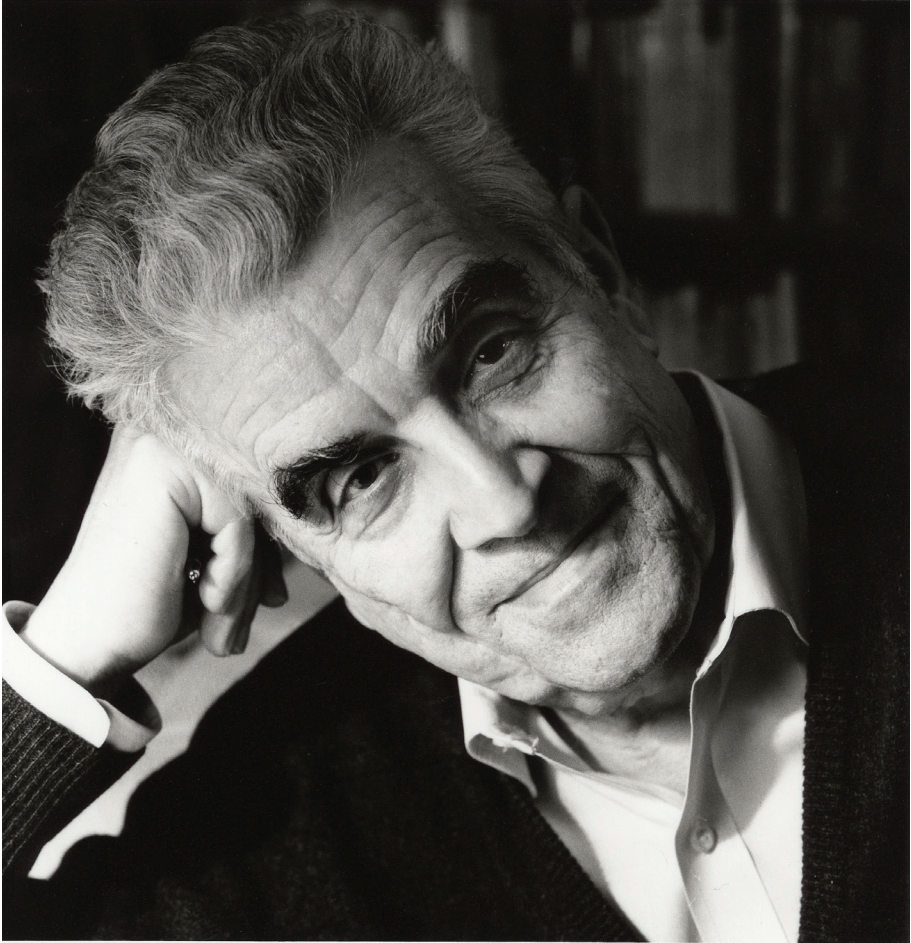
AGNIESZKA BURAKOWSKA	
Ks. WIEL EGGEN SMA	
Posługa duszpasterska a teoria mimetyczna: zarys kursu . . . . .	173
Ks. WIEL EGGEN SMA	
Girard's gender neutrality and faithful feminism . . . . .	189
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI	
O mimetycznym objaśnianiu rzeczywistości politycznej . . . . .	207
Ks. ADAM ROMEJKO	
Joseph Ratzinger jako „wdzięczny” kozioł ofiarny w świetle publikacji tygodnika „Der Spiegel” . . . . .	221

## Recenzje i omówienia

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI (REC.)	
Marceli Kosman, <i>Wojciech Jaruzelski. Mąż stanu w czasach przełomu</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 227. . . . .	257
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI (REC.)	
Maciej Hartliński, <i>Przywódcztwo partyjne w Polsce</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, ss. 395. . . . .	263
BP ANDRZEJ F. DZIUBA (REC.)	
Carlo Laudazi, <i>Dimensione Antropologica e Relazionale della Teologia     della Preghiera</i> , Teresianum, Roma 2011, ss. 220. . . . .	269
BP ANDRZEJ F. DZIUBA (REC.)	
Manuel Rosa, <i>Kolumb. Historia nieznaną</i> , Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2012, ss. 487. . . . .	273
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Katarzyna Fuksa, <i>Religijna kultura muzyczna parafii NMP Matki     Kościoła w Londynie 1950-2000</i> , Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym, Lublin 2013, ss. 290. . . . .	277
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Sławomir Zatwardnicki, <i>Ateizm urojony</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2013, ss. 228. . . . .	283
Ks. JANUSZ SZULIST (REC.)	
<i>Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef     Niewiadomskis</i> , red. Nikolaus Wandinger, Petra Steinmair-Pösel, Lit Verlag, Wien 2011, ss. 649. . . . .	287

---

Ks. MIROŚLAW TWARDOWSKI (REC.) Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, <i>Wielki Projekt</i> , Wydawnictwo Albatros A. Kuryłowicz, Warszawa 2011, ss. 232.....	293
Contents .....	297
Noty o Autorach .....	300



RENÉ GIRARD



## Od Redakcji

W czasie kazania wygłoszonego w minioną uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Bazylice Mariackiej w Gdańsku abp Sławoj Leszek Głódź nawiązał do słów papieża Franciszka wypowiedzianych w czasie Świątynych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro. Papież zwrócił uwagę na ujawniającą się w wielu środowiskach i krajach kulturę odrzucenia i wykluczenia. Konsekwencją jest to, że „...nie ma miejsca ani dla starca, ani dla niechcianego dziecka. Nie ma czasu, aby zatrzymać się z ubogim na skraju drogi...”, zaś panujące między ludźmi stosunki „...są regulowane przez dwa nowoczesne dogmaty: skuteczność i pragmatyzm”.

Abp Głódź odniósł papieskie nauczanie do sytuacji panującej w Polsce. Powiedział m.in.: „Kultury odrzucenia i wykluczenia doświadczamy także w naszym życiu wspólnotowym, społecznym, także politycznym. Mamy z nią do czynienia, kiedy z pola widzenia znika troska o dobro wspólne, o ład życia w ojczyźnie, o prymat wartości, które cementują naród w jego dziejowej drodze, tworząc klimat zaufania do państwa. Wtedy centralne miejsce zajmują działania skierowane przeciw politycznemu rywalowi. Tym, którzy nie są w naszej partii, nie grają w naszej drużynie... Odmawia się im wartości, deprecjonuje, szydzi, często pogardza...”.

Budowanie jedności w oparciu o odrzucenie i niechęć jest zjawiskiem, które towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Teoretyczne ramy fenomenowi „jednomysłności bez jednego” nadał René Girard, który wychodząc z badań o charakterze literackim wypracował teorię określoną mianem mimetycznej. Obok *mimesis* (naśladownictwa) inne ważne dla niej pojęcia to: przemoc, ofiara, kozioł ofiarny, sakralizacja, mity i rytuały. Teoria mimetyczna ma zastosowanie w wielu dziedzinach badań, szczególnie tych, które odnoszą się do zjawisk kulturowych. Potwierdzeniem tego jest niniejszy tom „Studiów Gdańskich”, który poświęcony jest osobie i myśli René Girarda. Okazją do jego wydania są zbliżające się 90. urodziny francuskiego uczonego. Zaprezentowane artykuły zostały napisane przez badaczy z kraju (Gdańska, Krakowa, Łodzi, Rumi, Torunia i Warszawy) i zagranicy (Austrii, Holandii i Szwajcarii). Uporządkowano je wg tematów, które pojawiają się w opracowaniach autorstwa René Girarda. Przede wszystkim chodzi tu o badania dzieł literatury światowej, Biblii oraz kwestie teologiczne, szczególnie zaś o wypracowaną na Uniwersytecie Innsbruckim *teologię dramatyczną*, która jest pod wpływem idei Girarda. Na koniec

zamieszczono nowsze zagadnienia, które pojawiają się w „mimetycznym kontekście” – to feminizm i badania politologiczne. Refleksja nad współczesnymi zjawiskami politycznymi w wyraźny sposób ujawnia się w ostatnim dziele René Girarda (*Achever Clausewitz*, Paris 2007), które poświęcono pruskiemu generałowi i teoretykowi wojny Carlowi von Clausewitzowi.

Do wydania niniejszego tomu „Studiów Gdańskich” przyczyniło się wiele osób. Pragnę w szczególny sposób podziękować dwóm: abp. Sławojowi Leszkowi Głódziowi i Herlinde Koelbl. Księdzu Arcybiskupowi wyrażam wdzięczność za finansowe wsparcie, bez którego nie byłoby możliwe wydawanie „Studiów Gdańskich”, oraz życzliwe zainteresowanie pracami redakcyjnymi. Herlinde Koelbl, światowej sławy fotografik z Monachium, dziękuję za umożliwienie opublikowania zdjęcia René Girarda. Fotografia ta zasługuje na uwagę ze względu na jej walory artystyczne oraz fakt, że jest bardzo popularna. Stanowi motyw graficzny pojawiający się na wielu publikacjach dotyczących myśli Girardowskiej.

*Ks. Adam Romejko*

## Editorial

During the sermon given on the past Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Saint Mary's Basilica in Gdańsk the archbishop Sławoj Leszek Głódź referred to the words of Pope Francis said at the World Days of Youth in Rio de Janeiro. The Pope paid attention to the culture of rejection and exclusion revealing itself in many circles and countries. The consequence is that „...there is no place either for an old man or an unwanted child. There is no time to stop with the poor at the edge of the road...”, whereas the relations ruling among people „...are regulated by two modern dogmas: effectiveness and pragmatism”.

The archbishop Głódź referred the papal teaching to the situation existing in Poland. He said among others: „We also experience the culture of rejection and exclusion in our community, social and political life. We deal with it, when the care for common good, for order in our country, for the primacy of values which cement the nation in its historic way, creating the climate to trust the state, disappear from the field of vision. Then activities directed against the political rival take central place. Those, who are not in our party, do not play in our team (...) they are deprived of values, depreciated, sneered at, often despised...”.

Building unity on the basis of rejection and exclusion is a phenomenon which accompanies mankind since the dawn of time. René Girard gave theoretical frames of the wonder of „unanimity minus one” who, coming out of research of literary character, worked out the theory defined as mimetic designation. Beside mimesis (imitation) other important ideas are: violence, victim, scapegoat, sacralisation, myths and rituals. The mimetic theory is applied in many fields of research, especially those, which refer to cultural phenomena. The confirmation of this is the present volume of „Studia Gdańskie”, which is devoted to the person and thoughts of René Girard. The opportunity for its publication is the coming 90<sup>th</sup> birthday of the French scholar. The articles presented were written by the researchers from our country (Gdańsk, Kraków, Łódź, Rumia, Toruń and Warsaw) and from abroad (Austria, the Netherlands and Switzerland). They were organized according to topics which appear in the studies by René Girard. First of all the point here is about the research of the masterpieces of world literature, the Bible and theological questions, particularly about the dramatic theology worked out at the University of Innsbruck

which is under the influence of Girard's idea. At the end, the newer problems were placed, which appear in the „mimetic context” – that is feminism and political science. Reflecting on contemporary political phenomena is shown in clear way in the last work by René Girard (*Achever Clausewitz*, Paris 2007) which was devoted to the Prussian general and theoretician of war Carl von Clausewitz.

Many people contributed to the edition of the present volume of „Studia Gdańskie”. I would like to thank two of them in a special way: the archbishop Sławoj Leszek Głódź and Herlinde Koelbl. I express my gratitude to the Archbishop for his financial support without which it would not be possible to publish „Studia Gdańskie” and his kind interest in the editing work. I thank Herlinde Koelbl, the world famous photographer from Munich for the possibility of publishing René Girard's photo. The photo deserves attention due to its artistic values and the fact it is very popular. It constitutes the graphic motif appearing in many publications dealing with Girard's thought.

*Fr Adam Romejko*

*Translated by Beata Kamińska*

# ARTYKUŁY



MAXIMILIAN PAULIN  
Theologische Fakultät  
Universität Luzern

## Fallibilismus als Anwalt der Opfer Der kritische Schlüssel René Girards und seine Parallelen im kritischen Rationalismus

„Religionen und Kulturen verbergen ihre Gewalttaten, um sich zu gründen und zu perpetuieren. Ihr Geheimnis zu entdecken heißt, das größte Rätsel der Humanwissenschaften, jenes von Natur und Ursprung des Religiösen, einer als *wissenschaftlich* zu bezeichnenden Lösung zuzuführen.“

*René Girard*

Zusammenfassung: Die mimetische Theorie René Girards mit ihrem Instrumentar zur Opferkritik einerseits und die von Karl Popper entwickelte Methodologie des kritischen Rationalismus, welche im heutigen wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Diskurs faktisch als allgemein akzeptiert gelten kann, andererseits weisen eine große systematische Affinität zueinander auf. Dies weist dieser Beitrag zunächst mit einer Analyse des Girard'schen Wissenschaftsverständnisses nach. Danach werden typische Missverständnisse und Engführungen der beiden Ansätze in ihrer Analogie betrachtet und ihr Zustandekommen aus der mimetischen Perspektive heraus erklärt. Dabei zeigt sich, dass auch die Mimetische Theorie einen – recht verstandenen – Fallibilismus impliziert, der theoretisch wie auch ethisch-praktisch motiviert ist.

Stichwörter: Hans Albert, Bekehrung, Dogma, Dramatische Theologie, René Girard, kritischer Rationalismus, Karl Popper, Relativismus, Sündenbockmechanismus, Totalitarismus, Wissenschaftstheorie.

### 1. Einleitung

Gewalt und Gewissheit stehen zueinander in einer ambivalenten Beziehung. Während weltanschaulich-ideologische resp. religiöse „Gewissheit“<sup>1</sup> und die ihr

---

<sup>1</sup> „Gewissheit“ steht hier unter Anführungszeichen, um anzudeuten, dass die Verfechter dieser Systeme häufig unterschwellig diese als gefährdet und damit gerade nicht gewiss wahrnehmen.

entspringenden Totalitarismen unter Generalverdacht stehen, die Gewalt zu befördern und Opfer zu produzieren, werden konkrete Gewalttaten von Individuen, aber auch Gruppen, unter einer psychologischen Perspektive ganz im Gegenteil meist als Ausdruck und Folge einer tiefgreifenden Verunsicherung erklärt. Mit Blick auf die Erkenntnisse René Girards lässt sich diese Ambivalenz noch präzisieren: Die existentielle Grundlage auch kollektiver Ausschreitungen liegt in einer Destabilisierung durch mimetisch-rivalistische und äußere Konflikte, die scheinbar perfekte Rechtfertigung der Tat aber (und damit die Basis für deren Perpetuierung) in der Unerschütterlichkeit einer sich selbst stabilisierenden kollektiven Illusion<sup>2</sup>.

Zugleich aber erfordert die Demaskierung der Illusion einen Standpunkt, der strukturell mit einem der möglichen Standpunkte innerhalb der Illusion nicht gleichwertig sein kann. Er muss die „relativen“, nämlich aus den wechselseitigen Beziehungen der Akteure und deren Krisen erfolgenden Zuschreibungen transzendieren, ihnen gegenüber also „absolut“ sein. Dementsprechend scheint ein weltanschaulicher Relativismus mit einem effizienten Eintreten für die Opfer, mit ihrer Demaskierung und Rehabilitierung unvereinbar zu sein<sup>3</sup>.

Wie also und von wo aus ist den Opfern zu helfen? Von einer unerschütterlichen Gewissheit aus, die mit den Illusionen aufräumt und zugleich noch Orientierung und Stabilität bietet? Dieser Weg stünde in Einklang mit einer bestimmten Auffassung (nicht nur) des Christentums. Gesetzt aber den Fall, auch diese Gewissheit wäre nur eine andere Spielart der – angstgeborenen – Illusion, die weitere, unbemerkte Opfer produziert? Ist dann nicht Skepsis und damit die Bereitschaft, mit Ungewissem zu leben, der einzige Weg, wenigstens nach und nach die Verblendungszusammenhänge aufzuhellen und – gerade vermöge der Einübung einer ganz bestimmten Versöhnung mit dem Ungewissen und, ja, dem Ungerechten – schrittweise zu einem menschlichen Miteinander zu kommen, das weniger von Gewalt geprägt ist?

<sup>2</sup> Zur verfolgungsspezifischen Monstroisierung und Sakralisierung des Opfers vgl. M. Paulin, *Sein und Streit. Die Strukturontologie Heinrich Rombachs im Lichte der mimetischen Theorie René Girards*, Freiburg i.B. 2013, S. 259–347; unter den Primärtexten Girards vgl. insbesondere: R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006; ders., *Der Sündenbock*, Zürich 1988; ders., *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990; ders., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.

<sup>3</sup> Józef Niewiadomski stellt mit Nachdruck heraus, dass die Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs – theologisch legitimiert etwa durch die Pluralistische Theologie der Religionen – nur den Weg frei macht für die Logik des Supermarktes, in der alles austausch- und verhandelbar erscheint und das Starke sich letztlich durchsetzt (vgl. J. Niewiadomski, *Einmaligkeit und Anspruch. Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt*, in: ders., *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster u.a. 1999, S. 101–114). Vgl. dazu auch F. Uhl, *Religion, Gewalt und Relativismus*, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hrsg. von N. Wandinger, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011, S. 316–331, der diese Frage mit Blick auf die Gianni Vattimo erläutert.



Girard scheint sich auf den ersten Blick eindeutig für den ersten Weg stark zu machen. Jede Art von Relativismus geißelt er mit Polemik, zuvorderst den ethnologischen Strukturalismus. Schon zu Beginn seiner Zusammenarbeit mit Raymund Schwager hat er zudem die Überwindung der Gewaltmechanismen sehr deutlich mit der biblischen Offenbarung, der Passion Christi und der Rolle der katholischen Kirche verknüpft<sup>4</sup>. Dennoch kann bezweifelt werden, dass die innere Logik seiner Theorie tatsächlich den absoluten, aus aller (Gewalt) verstrickung herausgehobenen Gottesstandpunkt voraussetzt oder auch nur ermöglicht. Dann bliebe nur noch der Weg ohne absolute Gewissheit. Dessen Rezeption durch die Theologie würde dem Glauben eine andere Färbung geben – eine christlichere, meine ich.

Die Warnung vor einer Gleichmacherei aller Standpunkte bleibt dennoch völlig berechtigt. Mehr noch: wo ein absoluter Anhaltspunkt fehlt, wird es umso wichtiger, im Rahmen des Möglichen sorgfältig zu differenzieren. Nur so erreicht man, wenn auch keine absolute, so doch *maximale* Gewissheit – als Basis für ebenso sorgfältiges Handeln. Dies aber führt uns zu jener Art und Weise des Sammelns und der Organisation von Wissen, die wir zu Recht für unser Leben – und zwar auch für die Bereiche der Religion und der Ethik – als höchst bedeutsam erachten: zur Wissenschaft.

Mit der Wissenschaft aber ist ein Stichwort genannt, dem auch Girard selbst für sein Unterfangen eine eminente Bedeutung beimisst. Nicht nur tritt er Kritikern, die seine Wissenschaftlichkeit bestreiten, entschlossen gegenüber, er versucht zugleich, das, was Wissenschaft ist, selbst vor dem Hintergrund seiner Einsichten zu beleuchten und zu präzisieren. Im Folgenden wird daher in einem ersten Schritt das Wissenschaftsverständnis Girards herausgearbeitet und auf die spezifische Rolle und Eigenart der „Gewissheit“ darin befragt. Danach werden Parallelen des wissenschaftstheoretischen Ansatzes Girards zum kritischen Rationalismus und dem dort vertretenen prinzipiellen Fallibilismus aufgewiesen<sup>5</sup>. Daraus versuche ich dann, eine m. E. konzisere Lesart der opferkritischen Entschlüsselung zu entwickeln, eine, die sich explizit mit dem Fallibilismus verträgt, ja, ihn sogar voraussetzt.

---

<sup>4</sup> Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.B. 2009. Zur Chronologie der Begegnung zwischen Raymund Schwager und René Girard vgl. M. Moosbrugger, *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*, Diss. Innsbruck 2012.

<sup>5</sup> Die wissenschaftstheoretische Frage wurde von der Innsbrucker Dramatischen Theologie denn auch explizit in ihrem Positionspapier aufgegriffen, und zwar bezeichnenderweise im Anschluss an Karl R. Popper bzw. Imre Lakatos, der mit seinem Konzept der „Forschungsprogramme“ erfolgreich auch die irrationalistische Anfrage von Thomas S. Kuhn integrieren konnte, und in Auseinandersetzung mit deren Rezeption bei Wolfhart Pannenberg, Nancey Murphy und Philip Clayton; vgl. R. Schwager, J. Niewiadomski, *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1996, S. 317–344.

## 2. Zwischen maximaler aktueller Ungewissheit und maximaler potentieller Gewissheit: Zum Wissenschaftsverständnis René Girards

Es ist das erklärte Ziel Girards, das „Rätsel (...) von Natur und Ursprung des Religiösen einer als *wissenschaftlich* zu bezeichnenden Lösung zuzuführen“<sup>6</sup>. So ist es kaum ein Zufall, dass das kurze Kapitel „Die Wissenschaft der Mythen“ genau in der Mitte seines zentralen Werks *Der Sündenbock* steht. Geht es doch in diesem Abschnitt explizit darum, welchen Status die Sündenbocktheorie als eine Interpretation von Kulturphänomenen gegenüber jenen Interpretationen, die diese Phänomene selbst von sich geben, beanspruchen kann. Mit der Lösung dieser Frage steht und fällt die Theorie des Sündenbockmechanismus als *Aufdeckung des Sündenbockmechanismus* – und eben nicht bloß als eine weitere Selbstexplikation im Spiel der kulturellen Transfigurationen. Als engagierter Denker schreibt Girard auch hier, wie es auch sonst seine Art ist, *cum ira et studio*. So müssen seine Argumente zum Teil erst aus der Polemik rekonstruiert werden, um dann die Sache selbst, um die es ihm geht, nämlich die Kriterien von Wissenschaftlichkeit, in den Blick zu bekommen.

Zu Beginn des Kapitels paraphrasiert Girard ein im Rahmen der Wissenschaft „derzeit gültige[s] Dogma“, „wonach Wissenschaft im strengen Sinn im Bereich des Menschlichen unmöglich sei“. Wissenschaft *verbiete* also echte Wissenschaft in seinem Objektbereich; Girard sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, „übertriebene Ansprüche“ zu verfolgen<sup>7</sup>. Ebendiese Situation in den Humanwissenschaften oder, wie er ironisch sagt, „Humannichtwissenschaften“ charakterisiert er seinerseits als „ständig sich beschleunigenden Wirbel von ‚Methoden‘ und ‚Theorien““, als „Defilee der Interpretationen, die einen kurzen Augenblick lang in der Gunst des Publikums stehen“, sodass sich der Anschein ergebe, „es gebe keine Stabilität und keine Wahrheit könne sich *halten*“. Gipfel dieser Mode sei die Aussage, „die Zahl der Interpretationen sei unendlich und sie hätten alle den gleichen Stellenwert, keine sei richtiger oder falscher als alle übrigen“. Girard hat also den – als solchen durchaus dogmatischen – wissenschaftstheoretischen Relativismus im Auge; und dekonstruiert ihn sofort auf der Grundlage seiner eigenen Theorie: Der vorgebliche „Freudentaumel über die endlich errungene Freiheit“ sei nämlich – mimetisch durchschaut – vielmehr ein eitler Streit, in dem keine Interpretation je „den entscheidenden Sieg über ihre Rivalinnen davontragen“ wird, eine oberflächliche „wechselseitige ritualisierte Ausmerzungen“ sogenannter „Methodologien“<sup>8</sup>. Solche „Pseudo-Entmystifikatoren“, so Girard weiter, könnten „sich gegenseitig zerfleischen,

<sup>6</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 139; Hervorhebung i.O. Zum Wissenschaftsverständnis Girards und seinem „Ringem um Wissenschaftlichkeit“ vgl. auch M. Paulin, *Sein und Streit*, S. 240-251.

<sup>7</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 139.

<sup>8</sup> *Ebd.*, S. 140.

ohne das *kritische Prinzip*, dem sie sich trotz wachsender Untreue verpflichtet fühlen, wirklich zu schwächen”<sup>9</sup>.

Es ist also das „kritische Prinzip“, auf das Girard hinauswill. Und, mindestens für seinen Objektbereich, identifiziert er dieses kritische Prinzip mit dem Verfahren zur „Entschlüsselung der mit Verfolgung verbundenen Vorstellungen“ und setzt es so zugleich nochmals in eine besondere Beziehung zu der so prekär erscheinenden Anthropologie. Als das „älteste“ und „einzig wirklich beständige“ Entschlüsselungsverfahren des Abendlands erscheine es – jedenfalls im Kontext unserer Geschichte – als banal; es präge unsere Deutung so selbstverständlich, dass sie mit der unmittelbaren Wahrnehmung identisch zu sein scheine.

In Gefahr komme dieses Prinzip nun aber ausgerechnet dann, wenn die Verfolgungs-Entschlüsselung explizit durchgeführt wird. Dies geschähe nämlich allzu häufig in der Absicht, den ideologischen Gegner „der Verfolgungstendenzen zu bezichtigen“. Die explizite Anwendung des Entschlüsselungsverfahrens auf Dritte, d.h. auf den vorhistorischen und außereuropäischen Kontext und mithin den eigentlichen Gegenstand unserer Forschung, werde somit aber zugleich effektiv tabuisiert<sup>10</sup>. Würden nämlich Forschende es wagen, ernsthaft in fremden Kulturen Verfolgungen aufzuklären, würden sie von der Kollegenschaft sofort selbst der Verfolgungstendenzen gegenüber diesen Kulturen geziehen.

Für diese relativistische Verkennung von Bedeutung und Reichweite des kritischen Prinzips findet Girard sehr harte Worte: Die „endlosen Schikanen unserer textualisierten mimetischen Zwillinge“ hätten „keine Chance gegen die granitene Solidität der von uns analysierten Entschlüsselung“<sup>11</sup>. Er spricht von einer „Wahrheit“ der letzteren, die „keinen Kompromiß“ dulde; sie bleibe bestehen, „selbst wenn morgen niemand mehr auf der Erde leben sollte, um sie zu bezeugen“; es liege etwas vor, was „unserem kulturellen Relativismus und aller Kritik an unserem ‚Ethnozentrismus‘ entgeht“<sup>12</sup>.

Dies ist ohne Zweifel ein klares Plädoyer gegen den Relativismus. Doch in der darauf folgenden Schlüsselstelle, in der er nun, wohlgermerkt, seine „Wahrheit“ in eine explizite Beziehung zur Wissenschaftlichkeit stellt, argumentiert Girard differenzierter. Zunächst bekräftigt er im Sinne des klassischen Wissenschaftsverständnisses die praktisch absolute Gewissheit wissenschaftlicher Wahrheiten und erklärt die Wahrheit der Opfer für eine solche *par excellence*:

„Kann diese Wahrheit als wissenschaftlich qualifiziert werden? Viele Leute hätten dies zu einer Zeit bejaht, da der Ausdruck Wissenschaft sich vorbehaltlos auf die stärksten Gewißheiten anwenden ließ. Selbst wer heute die Menschen seiner Umgebung befragt, der wird von vielen ohne zu zögern die Antwort bekommen, allein die Wissenschaftlichkeit habe der Hexenjagd ein Ende bereiten können. Die magische Kausalität der Verfolgung stützt diese Jagd

<sup>9</sup> *Ebd.*, S. 140f.; Hervorhebung: M.P.

<sup>10</sup> *Ebd.*, 141.

<sup>11</sup> *Ebd.*

<sup>12</sup> *Ebd.*, S.142.

unterschwellig, und um von dieser abzulassen, muß gleichzeitig der Glaube an jene aufgegeben werden. Die erste wissenschaftliche Revolution findet im Abendland tatsächlich etwa gleichzeitig mit dem endgültigen Verzicht auf diese Hexenjagd statt. Um uns der Sprache der Ethnologen zu bedienen, sagen wir, eine entschiedene Ausrichtung auf die natürlichen Ursachen trage mehr und mehr den Sieg davon über die seit Menschengedenken herrschende Vorliebe der Menschen für die auf der Ebene der Beziehungen bedeutsamen Ursachen, die auch die der korrigierenden Einmischung unterworfenen Ursachen sind, mit anderen Worten: die Opfer.<sup>13</sup>

Es bleibt freilich die Anfrage zeitgenössischer Wissenschaftstheoretiker bezüglich der Möglichkeit „stabile[r] Gewissheiten“<sup>14</sup> – umgekehrt galt die durch diese „erste wissenschaftliche Revolution“ abgelöste „magische Kausalität“ *innerhalb ihres Horizonts* ja ebenso als mindestens so gewiss, dass sie eine „korrigierende Einmischung“ als aussichtsreich erscheinen ließ und so die Verfolgung rechtfertigte. Gewissheit kann also nicht das Kriterium von Wissenschaftlichkeit sein. Daher setzt Girard jetzt anders an: Nicht unangefochten Gewisses, ohne „Risiko“ und „Alternative“, bilde den Gegenstand von Wissenschaft<sup>15</sup>. So auch nicht die heute selbstverständliche und politisch geradezu alternativenlose aufgeklärte Lesart der Verfolgungstexte eines Guillaume de Machaut. Wissenschaft beginne dort, wo Dinge hinterfragt werden (müssen), wo kontrovers diskutiert wird, wo konkurrierende Theorien aufgestellt werden, wo also in diesem Sinn Gewissheiten instabil werden. In eben diesen Bereich will Girard mit seiner Unternehmung aber eintreten, indem er die im Rahmen der frühneuzeitlichen Verfolgungstexte bewährte Entmystifizierung nun „in den Bereich der Mythologie“ verschiebt. Dort mache „routinemäßige Evidenz (...) dem Abenteuer Platz, Unbekanntes tritt in Erscheinung. Die Konkurrenz weiterer Theorien ist groß, und zumindest zum jetzigen Zeitpunkt gelten sie als ‚seriöser‘ als meine“<sup>16</sup>. Nicht jedoch ihre Ungewissheit als solche mache Theorien wissenschaftlich. Sondern: „Um diesen Ehrentitel zu verdienen, muß eine Kombination von maximaler aktueller Ungewissheit und maximaler potentieller Gewißheit bestehen.“<sup>17</sup> Eine wissenschaftliche Hypothese muss also neben ihrem innovativen Gehalt („Ungewissheit“) das Potential haben, wieder in den Bereich „gesicherten Wissens“, von dem aus dann auch verantwortetes Handeln möglich ist, überzuführen.

Keinesfalls sei „eine solche Kombination (...) nur in mathematisch oder experimentell verifizierbaren Bereichen möglich“. Sie sei vielmehr auch im Bereich der *humanities* bereits mindestens einmal realisiert worden, namentlich bei der „Entmythifizierung der Hexerei und anderer Formen von verfolgungsspezifischem Aberglauben“, die, dazumal hoch kontrovers, heute, wie gesagt,

<sup>13</sup> *Ebd.*

<sup>14</sup> *Ebd.*, S. 142f.

<sup>15</sup> Vgl. *ebd.*, S. 144.

<sup>16</sup> *Ebd.*

<sup>17</sup> *Ebd.*, S. 145; Hervorhebung: M.P.

„eine unantastbare Gewißheit ist“<sup>18</sup>. Dasselbe Potential habe aber auch die Ausdehnung dieser Entmythifizierung vom Bereich des Historischen auf den Bereich der Mythologie. Sollte sich diese Erweiterung bewähren, so werde sie für die Interpretation der Mythologie einst eine analoge, ja banale, Gewissheit ermöglichen;<sup>19</sup> „in der Interimszeit jedoch zwischen der beinahe universalen Ablehnung von heute und der gleichermaßen universalen Zustimmung von morgen wird sie als *wissenschaftlich* gelten.“<sup>20</sup>

In diesem Zusammenhang, d.h. mit Blick auf jene „maximale *potentielle* Gewissheit“ – aber eben auch „maximale *aktuelle* Ungewissheit“ – spricht Girard nicht nur ausdrücklich von seiner Erkenntnis als einer „Hypothese“<sup>21</sup>, sondern auch davon, dass er „recht oder unrecht haben“ und „irren“ könne. Ja, – und dies ist für sein Wissenschaftsverständnis entscheidend – er müsse gar „nicht grundsätzlich recht haben, damit die Hypothese die einzig ihr angemessene Qualifikation erhält, nämlich wissenschaftlich zu sein“<sup>22</sup>. Und außerdem: „Würde sich diese Gewißheit [die der Entmythifizierung der Hexerei heute eignet] bereits morgen auch auf die Mythologie ausweiten, *wir würden dennoch keineswegs alles wissen*; aber wir hätten unwiderlegbare und *wahrscheinlich* endgültige Antworten auf eine Reihe von Fragen, die sich die Forschung zwangsläufig stellt oder stellen würde, hätte sie nicht *jede Hoffnung verloren*, sie jemals unwiderlegbar und endgültig beantworten zu können.“<sup>23</sup>

Hier bekräftigt Girard, dass Wissenschaft ein nicht abschließbares Unternehmen darstellt (wie meine Hervorhebungen verdeutlichen). Doch Resignation wäre darauf eine völlig falsche Reaktion. Daher die Polemik, mit welcher das Kapitel bedauerlicherweise schließt. Nimmt man sie zu wörtlich, ist es scheinbar wieder möglich, Girard im Sinne seines Beharrens auf der „Gewissheit“ über die „Wahrheit der Opfer“ für eine vorgeblich bessere Wissenschaft (bzw. in der Theologie: für eine versteifte Dogmatik) in Anspruch zu nehmen, die das herrschende Paradigma eines grundsätzlichen Fallibilismus, etwa Popper'scher Prägung, mutig hinter sich lässt. Dann hat man aber keineswegs den Kern der Girard'schen Argumentation erfasst.

Ist das Girard'sche Wissenschaftsverständnis im Kern aber gerade nicht starr und dogmatistisch, so ist es nicht schwierig, es mit dem derzeitigen Selbstverständnis der Wissenschaften in Verbindung zu bringen. Dieses heute faktisch allgemein akzeptierte Wissenschaftsverständnis hat sich im Laufe der Entwicklung der Naturwissenschaften immer weiter herauskristallisiert und ist, auf der Reflexionsebene, unter Vermittlung durch Kant, aus dem Antagonismus von Rationalismus und Empirismus hervorgegangen. Angesichts der offensichtlichen

<sup>18</sup> *Ebd.*

<sup>19</sup> *Ebd.*, S. 144.

<sup>20</sup> *Ebd.*, S. 145.

<sup>21</sup> *Ebd.*, S. 143 u.ö.

<sup>22</sup> *Ebd.*

<sup>23</sup> *Ebd.*, S. 145; Hervorhebungen: M.P.

Krise des Logischen Empirismus des Wiener Kreises hat schließlich Karl Popper mit seiner *Logik der Forschung*<sup>24</sup> in den 1930er Jahren einen adäquaten wissenschaftstheoretischen Rahmen geschaffen, der in der Folge zwar heftig und wortreich diskutiert, in seinen Grundzügen aber nicht mehr umgestoßen wurde<sup>25</sup>.

Entscheidend ist für diesen Vergleich, dass auch Popper seine Auffassungen unter einem entschiedenen ethischen Impetus ausgearbeitet hat. So hat Popper sich nicht nur in seinen jungen Jahren persönlich im Kampf gegen das soziale Elend im Wien der Zwischenkriegszeit engagiert, sondern auch sein wohl bekanntestes Werk, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*<sup>26</sup>, ursprünglich zur Frage des Historizismus ausgelegt, aus dem Exil in Neuseeland dann dezidiert sozialpolitisch und demokratieethisch ausgerichtet. Auch Hans Albert, der die Konzeption Poppers systematisiert und im deutschen Sprachraum als „kritischen Rationalismus“ verbreitet hat, verfolgt damit ein soziologisch-aufklärerisches, ja ein ethisches Programm, das die Wiederholung von politischen Katastrophen wie jener des Nationalsozialismus vermeiden helfen und das Individuum aus Fängen und Beteiligung an unterdrückenden Mechanismen, letztlich Opferzusammenhängen, freisetzen will.

Schließlich ist, ähnlich wie das Girard'sche, auch das Popper'sche Konzept einer Reihe von hartnäckigen Missverständnissen ausgesetzt, die vor allem aus plakativer Vereinfachung erwachsen<sup>27</sup>. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich aber wohl auch hier mimetisch-antagonistische Effekte. Nicht zuletzt das spricht für eine ähnliche Grundausrichtung der beiden Programme. Dies soll im Folgenden gezeigt werden. Es wird sich zeigen, dass dabei manch vordergründige Differenzen, die sich in der Polemik Girards artikulieren, aufgelöst werden können.

### 3. Grundzüge heutiger Wissenschaftstheorie und der kritische Ration

Es hat einiges für sich, den Beginn des Unternehmens Wissenschaft anzusetzen mit der systematischen Unterscheidung sicheren Wissens von bloßem Meinen

<sup>24</sup> K. Popper, *Logik der Forschung*, hrsg. von H. Keuth, Berlin 2013.

<sup>25</sup> Zu dieser Diskussion vgl. summarisch den ausgezeichneten Aufsatz von K.-H. Niemann, *70 Jahre Falsifikation. Königsweg oder Sackgasse?*, „Aufklärung und Kritik“ 2005, 2, S. 52-79.

<sup>26</sup> K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Tübingen 2003.

<sup>27</sup> Teils eklatanten Missverständnissen sieht sich auch die theologische Rezeption Girards ausgesetzt, wie jüngst das vernichtende Urteil Arnold Angenendts über die Deutung des christlichen Opfers durch die Dramatische Theologie zeigte. Vgl. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2011; dazu als Replik des Innsbrucker Forschungsclusters „Dramatische Theologie“: M. Moosbrugger, *Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2013, S. 91-104.

und Glauben<sup>28</sup>. Wissenschaftlich wäre demnach jenes Wissen, das sich auf sichere Grundlagen oder Prinzipien zurückführen lässt. Noch Descartes hat – gerade durch seinen methodischen Zweifel – versucht, alles auf einem „unerschütterlichen Fundament“ aufzubauen. Auch Girard hat mit seinem Hinweis auf die „Zeit (...), da der Ausdruck Wissenschaft sich vorbehaltlos auf die stärksten Gewissheiten anwenden ließ“<sup>29</sup>, dieses Wissenschaftsverständnis im Blick. Diese Zeit ist jedoch, wie er selbst sieht, vorbei. Anstatt sich feinsäuberlich abscheiden zu lassen, hat der Zweifel mittlerweile sozusagen in das Gebäude der Wissenschaft selbst offiziell Eingang erhalten. Absolut sichere Fundamente ließen sich wegen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, seiner Endlichkeit und Irrtumsanfälligkeit nicht halten. Keine Evidenz, die (sofern sie nicht rein formaler Natur ist, sondern inhaltlich eine Erweiterung unseres Wissens verbürgen soll) sich nicht hinterfragen lässt, keine „Letztbegründung“, die, soll sie aussagekräftig sein, nicht wiederum begründet werden müsste. Hans Albert bringt dies in seinem Bild vom „Münchhausentriemmas“ auf den Punkt<sup>30</sup>.

Um den Zweifel in seinen spezifischen Qualitäten und „Geltungsbereichen“ angemessen zu verstehen, ist es vielleicht hilfreich, sich in der allergrößten Kürze die Etappen seines Einzugs in die Wissenschaft in der neueren Geschichte zu vergegenwärtigen: Die sich herausbildenden historischen Wissenschaften haben im 19. Jahrhundert dem Menschen in bislang unerreichtem Ausmaß und Deutlichkeit vor Augen geführt, wie sehr alles menschliche Kulturwissen, damit aber auch Religion und Wertvorstellungen, auf spezifische historische Epochen und Kontexte bezogen (d.h. „relativ“) ist. Die Menschheit habe keineswegs immer und überall dasselbe als wahr, wertvoll und richtig erachtet; warum sollten also ausgerechnet die heutigen Vorstellungen (bzw. die eigenen Überlieferungen) für absolut und unfehlbar gehalten werden? Diese im sog. Historismus sich zuspitzende Problemstellung entfaltete eine einflussreiche Wirkungsgeschichte. Sie gipfelt in dem oben angeführten von Girard beklagten „Dogma“, „wonach Wissenschaft im strengen Sinn im Bereich des Menschlichen unmöglich sei“<sup>31</sup>. Wo aber dann? Ausschließlich im Bereich der Naturwissenschaften, das schien evident zu sein. Was also zu Beginn des 20. Jahrhunderts Wissenschaft bleiben oder werden wollte, musste empirische, mathematisch-exakte Wissenschaft werden. Dies auch für die Philosophie umzusetzen, hatte sich in den 1930er Jahren der Wiener Kreis vorgenommen. Aus dem Wiener Kreis ist unmittelbar die philosophische

---

<sup>28</sup> Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, S. 9f; ders., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000, S. 9; zum aristotelischen Wissensbegriff vgl. S. Herzberg, *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung* Berlin 2010, S. 18–47; K. von Fritz, *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte I*, 1955, S. 21.

<sup>29</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 142.

<sup>30</sup> Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, S. 13–18; ders., *Kritischer Rationalismus*, S. 12f.

<sup>31</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 139.

Richtung des Neopositivismus hervorgegangen, unter Anknüpfung an den späten Wittgenstein etablieren sich andererseits – für die kultur- und sozialwissenschaftlichen Belange – der amerikanische Pragmatismus sowie die analytische Sprachphilosophie des „linguistic turn“. Darin erscheinen Religionen und Kulturen grob gesprochen als in sich jeweils geschlossene Sprachspiele, deren Unterstellung unter ein externes Wahrheits- oder ethisches Kriterium schlicht keinen Sinn ergebe bzw. aus transzendentallogischen Gründen unzulässig sei.

In kritischer Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis hatte aber auch, wie erwähnt, Popper seine *Logik der Forschung* entwickelt. Indem er dessen aporetisches „Sinnkriterium“ zusammen mit dem naiven Verifikationismus dekonstruiert, demaskiert er nicht nur die Illusion einer „reinen Empirie“, sondern schafft zugleich wieder eine gemeinsame wissenschaftstheoretische Grundlage für Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften.

Die zentralen Einsichten<sup>32</sup>: *Erstens*: Das Ideal absolut sicheren Wissens ist grundsätzlich nicht erreichbar, und zwar weder in Religion und Philosophie noch in den Naturwissenschaften. Das für die Absicherung solchen Wissens angestrebte Begründungsverfahren wird faktisch offenbar immer an irgendeiner Stelle abgebrochen, sei es bei einer nicht mehr weiter hinterfragbaren religiösen „Offenbarung“, bei unmittelbar „einleuchtend“ erscheinenden philosophischen ersten Prinzipien oder, im Fall der Naturwissenschaften, bei der „Evidenz“ empirischer Daten. Sieht man sich diese jeweiligen „Grundlagen“ aber genauer an, taucht regelmäßig eine Menge Fragen auf, die weiterer Klärung bedürfen. So z.B.: Woran erkennt man eine Offenbarung als Offenbarung? Worauf beruhen unsere Prinzipien? Was ist überhaupt ein reines empirisches Datum – ist es nicht immer schon „theoriegeladen“ und damit irrtumsanfällig? Man kommt also in die nächste Runde der Begründung. Und so weiter. Der jeweilige als letzter angegebene Grund bleibt immer ungeklärt. *Zweitens*: Eine „Verifikation“ von Theorien, Daten, Aussagen ist daher nicht möglich, nur die „Falsifikation“ von Aussagen-Gesamtsystemen, sofern in ihnen Widersprüche auftreten. Möchte man einen Erkenntnisgewinn erzielen, muss man also gezielt nach solchen möglichen Widersprüchen suchen, indem man sich z.B. Experimente ausdenkt, deren Scheitern auf einen Fehler in einem möglichst genau eingrenzbar Bereich des Gesamtsystems hinweisen würde. Freilich sind auch solche Widersprüche nur soweit aussagekräftig, soweit die übrigen am Gesamtsystem beteiligten Annahmen als (zurzeit) unproblematisch gelten können (z.B. das Funktionieren der Messinstrumente). Auch eine Falsifikation ist also nur so „gewiss“ wie deren Voraussetzungen.

Die ausgewiesene *Begründungsproblematik* einerseits und die gegenüber früheren Konzeptionen eher bescheiden anmutende Leistungsfähigkeit der Methode der *Falsifikation* andererseits führen zusammen zu einem *konsequenten Fallibilismus*.

<sup>32</sup> Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*.



#### 4. Der Fallibilismus und die Entschlüsselung der Verfolgerperspektive – analoge Missverständnisse und ihre Korrektur

Bei der Rezeption dieser – auf den ersten Blick – so einschneidend neuen Beurteilung der menschlichen Erkenntnislage kam und kommt es freilich, wie erwähnt, zu plakativen Vereinfachungen und teils hartnäckig sich haltenden Missverständnissen. Gerade auch bedeutende Denker der engeren Popper-Schule wie Thomas Kuhn, Paul Feyerabend und Imre Lakatos beanspruchen bekanntlich, wesentliche Defizite der Popper'schen Konzeption aufgezeigt und behoben bzw. ad absurdum geführt zu haben, eine Kritik, die proportional mit der einschlägigen Forschungsliteratur bis heute anwächst, sich aber relativ leicht richtigstellen bzw. widerlegen lässt<sup>33</sup>. Systematisch lassen sich hierbei die folgenden beiden zu einander komplementären Fehldeutungen aufweisen. Bezeichnenderweise sind es genau jene Fehldeutungen, die auch bei der (verweigerten) Rezeption Girards eine entscheidende Rolle spielen:

##### 4.1. *Übersteigter Relativismus: die vorgebliche Gleichwertigkeit und der gleiche Rang aller Interpretationen*

Zahlreichen Interpretationen liegt in der einen oder anderen Weise die Deutung zugrunde, aus dem prinzipiellen Fallibilismus folge ein Relativismus, der, konsequent durchgehalten, keinerlei Ordnungs- und Entscheidungskriterien mehr bereitstellen kann. Deutlich wird das etwa bei Thomas S. Kuhn, der den „Paradigmenwechsel“ als den entscheidenden Motor der Wissenschaft durch letztlich irrationale Faktoren ausgelöst sieht. Geradezu schrill zeigt es sich in Paul Feyerabends anarchistischem Programm<sup>34</sup>. Popper habe gleichsam die vom Historismus für die Geisteswissenschaften aufgezeigte Problemlage als unterschiedslos die gesamten Wissenschaften betreffend ausgewiesen. Kein Standpunkt scheint einem anderen gegenüber noch Überlegenheit beanspruchen zu können, da ja auch der ausgefeilteste seine Wahrheit nicht mehr garantieren kann. Mehr noch: in der Forschung scheint kein eigentlicher Fortschritt mehr

<sup>33</sup> Vgl. hier und im Folgenden H.-J. Niemann, *70 Jahre Falsifikation*, S. bes. 54-61. Niemann moniert zunächst die z.T. erstaunlich verengte Sicht der ersten Generation der Popperschüler und -kritiker (Kuhn, Feyerabend, Lakatos); der jüngsten Welle der Popperkritik (Henning Genz, Ernst Peter Fischer, Manfred Spitzer und, in Hinblick auf den angeblichen „Konventionalismus“ Poppers, auch Gunnar Andersson) muss er eine – wir können sagen: mimetisch gesteigerte – Leichtsinnigkeit, ja Unlauterkeit vorhalten. Zum Temperament Poppers, das Missverständnissen überdies nicht gerade entgegengewirkt hat, vgl. D. J. Edmonds, J. A. Eidinow, *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte. Eine Ermittlung*, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>34</sup> Vgl. E. Oeser, *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen. Die Grundlagendebatte der Wissenschaftstheorie*, Wien 2003.

möglich zu sein. Dabei wird aber übersehen, dass Popper wie selbstverständlich davon ausgeht, dass in der Wissenschaft keineswegs *alles zugleich* in Frage gestellt werden kann. Es werden vielmehr jeweils einzelne Theorieelemente aus einem gegebenen Anlass problematisiert – und an gegenwärtig weitgehend Unproblematischem gemessen. Ohne dieses Beständige, das freilich – theoretisch – auch immer nur vorläufig erhärtet ist, verliert man tatsächlich jeden vernünftigen Halt. Aber glücklicherweise sind die einzelnen Komponenten unseres Wissens faktisch gerade nicht im gleichen Maße unsicher.

Diese Fehlinterpretation des Fallibilismus im Sinne eines übersteigerten Relativismus hat Girard im Auge, wenn er sich beschwert, ihm würden „die ‚Falsifizierung‘ Poppers und weitere[r] Errungenschaften aus Oxford, Wien und Harvard entgegengehalten“; um, wie er es wolle, „auf Gewißheit zu setzen (...), müßten so drakonische Voraussetzungen erfüllt sein, dass selbst die exaktesten aller exakten Wissenschaften dieses Ziel vielleicht nicht erreichen würden“<sup>35</sup>. Girard kontert mit Gegenfragen, ob denn so auch etwa die Demaskierung des Hexenglaubens hinfällig sei.

Richtig verstanden, müssen wir gemäß dem Fallibilismus jedoch keineswegs auf die Entmythisierung eines Guillaume de Machaut verzichten<sup>36</sup>. Denn absolute Gewissheit ist dafür gar nicht erforderlich. Wenn man auch fallibilistisch kein absolut zweifelfreies Wissen erreichen kann, so verfügt man doch über zwar „weiche“, im jeweiligen Fall aber dennoch sehr konkrete Wahrheitskriterien<sup>37</sup>. Es gibt für verschiedene Aussagensysteme unterschiedliche Gewissheitsgrade oder, anders gesagt, Grade ihrer mutmaßlichen Wahrheitsnähe, die sehr wohl gegeneinander abwägbare sind. Kriterien dafür sind die „Bewährtheit“ einer Theorie, d.h. ob und wie konsequente Falsifikationsversuche sie überstanden hat, sowie ihre innere Widerspruchsfreiheit (Konsistenz) und auch der Umfang des Horizonts, innerhalb dessen sie eine Erklärungsleistung zu erbringen imstande ist (Kohärenz). So ist die Verfolger-Perspektive u.a. schon deshalb nicht haltbar, weil die für sie konstitutive Anklage, etwa Schadenszauber, sich durch Falsifikationsversuche (so man nur bereit ist, sie durchzuführen und ihr Ergebnis zur Kenntnis zu nehmen) kaum erhärten wird lassen. Auch ist sie von inneren Widersprüchen geprägt, nämlich von dem Ineinanderfließen von Bedrohlichkeit und Heilskraft des Opfers (welche erst durch die überlegene Perspektive ihrer Zurückführung auf den Opfermechanismus miteinander in Einklang gebracht werden können), um nur ein wichtiges Beispiel zu nennen. Schließlich ist der Horizont, in dem

<sup>35</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 146.

<sup>36</sup> Entgegen der Befürchtung Girards scheint diese Entmythisierung übrigens sehr wohl „falsifizierbar“ im Sinne Poppers“ (R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 146): Eine veränderte Datenlage aus der einschlägigen Geschichtsforschung könnte durchaus zu einer Revision bzw. einer Teilkorrektur oder ggf. Erweiterung der Theorie Girards Anlass geben, wenn man auch vermutlich kaum mehr ernsthaft zur wortwörtlichen Lesart der Verfolgungstexte zurückkehren wird können.

<sup>37</sup> Im Übrigen sind gerade auch die von Girard aufgewiesenen Kriterien der Opferselektion sowie die Stereotypen der Verfolgung solche *weichen* Kriterien.

sie zu funktionieren scheint, jeweils eng auf den Einzelfall und eine einzige Deutung (das Schuldigsein des Opfers und damit die Rechtmäßigkeit der Verfolgung) beschränkt. Die Stereotypie der Verfolgungsfälle tritt nicht zu Bewusstsein, konkurrierende Deutungen werden im Keim erstickt.

Unter jeder dieser Hinsichten ist die aufgeklärte Theorie des Sündenbockmechanismus der naiven Verfolger-Perspektive überlegen. Sie steht zudem schon deshalb nicht auf einer Linie mit der Perspektive der Verfolgung, weil sie als *Reflexion über* letzere ihr gegenüber immer schon eine Metaebene besetzt. Ebene und Metaebene sind nicht austauschbar, sondern letztere macht die erste zu ihrem Gegenstand und nicht umgekehrt. Sie tut dies, indem sie sie hinterfragt, also mit Irrtümern in ihr rechnet, alternative Erklärungen auf sie anwendet, die erst in ihrem, der Metatheorie, eigenen, weiteren Horizont denkbar sind. Sie tut es in der Absicht, bezüglich ihres Gegenstands Wissen von bloßem Meinen und Glauben zu unterscheiden, mithin Wissenschaft zu betreiben. Um formal im gleichen Rang zu stehen, muss die Verfolgerperspektive also erst noch ihre Selbstobjektivierung (und eo ipso die Konfrontation mit alternativen Erklärungshypothesen) überstehen – die Betroffenen werden kaum noch an ihr festzuhalten imstande sein, mögen die eingefleischten Relativisten ihnen auch noch so gut zureden. Und selbst wenn – immer von der Metaebene her gesehen – bestimmte Beschreibungen auf der untergeordneten Ebene als gleichwohl „wahr“, weil lediglich perspektivisch verschoben, gelten können, so können daraus gezogene Folgerungen doch „objektiv falsch“ sein, weil sie etwa einer perspektiventypischen Täuschung oder Irrannahme unterliegen<sup>38</sup>.

#### 4.2. *Vermeintliche Inkonsistenz: Fallibilismus und Dogma, Konvention, Entscheidung*

Die zweite Linie der Missverständnisse entspringt ebenfalls einer übersteigerten Anwendung des Fallibilismus auf sich selbst. Beklagt (oder feiert) man auf der Linie der ersten Fehldeutung den vermeintlich schrankenlosen Relativismus, so erscheinen jetzt die authentischen Vertreter des Fallibilismus bzw. des kritischen Rationalismus als ihrer eigenen Sache untreu, wenn sie etwa

<sup>38</sup> So kann zwar die unmittelbare Erfahrung, dass die Sonne aufgeht, verglichen mit der wissenschaftlich reflektierten Beschreibung, dass die Erde ihre den Beobachter tragende Seite der Sonne zuwendet, als „gleichermaßen wahr“ bezeichnet werden. Daraus folgt jedoch keineswegs, für die Meinung, die Sonne brauche für ihren anstrengenden Aufstieg die Kraft von Menschenopfern, verglichen mit der Hypothese, die Erde verdanke die periodische Sonnenausrichtung ihrer Hemisphären nur der Trägheit ihrer Eigenrotation, gelte dasselbe. Während es zur Widerlegung der ersten ausreicht, das Opfern versuchsweise auszusetzen, hat letztere beispielsweise einen Falsifikationsversuch, der einen Einfluss der Reibung (durch Winde, Gezeiten...) auf die Rotationsgeschwindigkeit und damit die Tageslänge postulierte und dessen Aufweis forderte, bisher tadellos bestanden: Die Erde verliert in der Tat Energie, und die Tage werden, verschwindend aber messbar, im Jahresmittel immer länger – völlig unabhängig davon, ob und wie viel geopfert wird.

auf die konstitutive Rolle von Konventionen<sup>39</sup> oder auch von „willkürlichen“ – im Sinne von (gemessen am klassischen Begründungsideal) nicht hinreichend durch Begründungen abzustützenden – Entscheidungen hinweisen<sup>40</sup>. So ist etwa Popper als Dezisionist oder gar als Dogmatiker bezeichnet worden<sup>41</sup>. Selbstverständlich gibt es auch in der fallibilistischen Wissenschaft Erkenntnisse, die so weit gesichert sind, dass sie (immer in einem bestimmten Kontext) als unumstößlich gelten können. Die Gesetze der Strömungslehre sind z.B. im Größenbereich der technischen Anwendung der Aerodynamik so sicher, dass man – was sie betrifft – bedenkenlos in ein Flugzeug einsteigen kann. Die Etablierung, Pflege und Weitergabe solcher Konventionen bezüglich des als unproblematisch Anzunehmenden ist ein unerlässliches Instrument zur Reduzierung der Komplexität, und zwar sowohl für die theoretische Forschung als auch für die praktische Lebensbewältigung<sup>42</sup>.

Interessant ist diese zweite Linie möglicher Missverständnisse freilich besonders für die Interpretation von Girard. Das ergibt sich zum einen daraus, dass Girard ganz offensichtlich gegen die erste Art des Missverständnisses, den Relativismus, polemisiert und dabei des öfteren eine dezidiert dogmatische Position einzunehmen scheint. Zum anderen scheint eine solche Position bestimmten theologischen Bedürfnissen auf der Seite der Rezipienten entgegenzukommen, gerade dann, wenn deren theologische Konzeptionen – unter den gegebenen Umständen in der katholischen Kirche – ihre Anerkennung durch das kirchliche Lehramt nicht noch zusätzlich gefährden wollen<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Mit „Konventionen“ sind jene Aspekte einer Theorie gemeint, die, wie oben erwähnt, als zurzeit unproblematisch erscheinen und daher nicht hinterfragt werden müssen, sondern umgekehrt als Grundlage zur Prüfung anderer, fraglicher, Aspekte herangezogen werden können.

<sup>40</sup> Welche Teile einer Theorie geprüft werden sollen und welche als unproblematisch gelten können, kann letztlich nur immer wieder neu aufgrund „weicher“ Kriterien bestimmt werden. Es bleibt also ein Moment einer „freien“ Entscheidung.

<sup>41</sup> H.-J. Niemann, *70 Jahre Falsifikation*, S. 54 u. 58f.; vgl. H. Keuth, *Die Philosophie Karl Poppers*, Tübingen 2000, S. 117 u. 127.

<sup>42</sup> „Man soll nie versuchen, exakter zu sein, als die Problemsituation es erfordert“ (K. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, München 2006, S. 28). Die Reduzierung von Komplexität, wo immer es nur möglich ist, stuft Popper als hoch bedeutsam ein; sie ist sogar Voraussetzung für kritisches Denken (vgl. ebd. 68, wo Popper von einer unerlässlichen „dogmatischen Phase“ in allem Lernen und Forschen spricht, die der „kritischen Phase“ vorangehen muss). Józef Niewiadomski ist grundsätzlich zuzustimmen, dass es auch eine unerlässliche Aufgabe der Theologie ist, inmitten der modernen Unüberschaubarkeit „die faktische Komplexität zu reduzieren und neue und einfache Orientierungsmuster für die Lebensbewältigung anzubieten“, um nicht der Ersatzbefriedigung dieses legitimen Bedürfnisses durch fragwürdige Fundamentalismen Vorschub zu leisten (J. Niewiadomski, *Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus*, in: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, hrsg. von J. Niewiadomski, B. Braun, Thaur 1988, S. 195–203).

<sup>43</sup> Hier ist darauf hinzuweisen, dass sich die Innsbrucker Dramatische Theologie zu einer der heutigen wissenschaftstheoretischen Situation entsprechenden hypothetisch verfassten Theologie bekannt hat, gleichzeitig aber an einer subjektiven Glaubensgewissheit – um des unbedingten Glaubensengagements willen – festzuhalten versucht (vgl. R. Schwager, J. Niewiadomski,

Es ist in der Tat verlockend, den Wahrheitsanspruch des Christentums (der wie die meisten religiösen Wahrheitsansprüche vielen heute lebenden Menschen keineswegs mehr plausibel ist) apologetisch durch eine als absolut verstandene „Wahrheit“ der Girard’schen Entschlüsselung (welche den meisten heute lebenden Menschen in der Tat sehr plausibel erscheint) gleichsam zu unterfüttern, indem man im Sinne eines modernen Gottesbeweises die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus mit dem Beistand des biblischen Gottes junktimiert. Versteht man diese Verbindung jedoch anders als prinzipiell hypothetisch, gelangt man schnell zu einem Triumphalismus, der sich nur schwer mit der Kenosis Gottes, mit dem Leiden und Sterben Christi am Kreuz verträgt. Anders gesagt, es treten hier – nicht nur vermeintliche, sondern tatsächliche – Inkonsistenzen auf, durch die die christliche Dogmatik in sich brüchig wird.

Aber auch der Entschlüsselung des Opfermechanismus und damit der Entschleierung und Rehabilitation, vielleicht sogar Rettung möglicher Opfer selbst tut eine dogma(tis)tische Fundierung keineswegs gut. Mit einem derartigen (scheinbar) geschlossenen weltbildlichen Rahmen, in dem es im Grunde für alles eine Erklärung gibt, nähert sie sich selbst in gefährlicher Weise dem Mythos an. Das heißt, sie neigt selbst dazu, Opfer zu produzieren und diese nicht mehr wahrzunehmen. Der Selbstanwendungstest der Girard’schen Theorie müsste dann in der Tat negativ ausfallen. Ähnlich wie ein Fallibilismus, der seiner selbst so sicher ist, dass er in diesem Punkt dogmatisch wird, walzt auch die felsenfeste Überzeugung, Opfer auf die einzig angemessene Art entschleiern zu können, diese (und viele andere Beteiligte) in Wahrheit nieder<sup>44</sup>. Ganz abgesehen von der drohenden Pervertierung zu einer Sündenbockjagd nach den Tätern, auf die Girard selbst nachdrücklich hingewiesen und die er bezeichnenderweise im apokalyptischen Kontext verortet hat<sup>45</sup>.

Nicht zuletzt führt ein dogmatisch-absolutes Verständnis der Theorie Girards auf die eine oder andere Weise auch tatsächlich zu einer „Ontologisierung der Gewalt“ – ein Einwand, der von der Gegenseite denn auch immer wieder mehr oder weniger explizit erhoben wird. Der Gewaltmechanismus gleitet dann unmerklich vom – unerklärten – *factum brutum* hinüber zum *factum necessarium*<sup>46</sup>. Auch wenn, etwa durch Eingliederung in die Erbsündenlehre, seine Ursprünglichkeit negiert werden soll, fällt die Gewalt irgendwo auf

---

*Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, S. 330–332). Die dort vertretene Lösung von einer persönlichen, intensiven, geschichtlichen Glaubenserfahrung her, der gegenüber jeder Zweifel nur noch Abstriche bedeuten könnte (ebd. S. 332, Anm. 50), erscheint mir allerdings nicht überzeugend zu sein.

<sup>44</sup> Etwa dadurch, dass sie sie „metaphysisch“ in der Opferrolle festmacht, statt bei und nach aller Aufdeckung sie wieder frei- und ihren eigenen Interpretationen zu überlassen.

<sup>45</sup> R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen*, S. 202–212; vgl. W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster u.a. 2003, S. 316f.

<sup>46</sup> Vgl. M. Paulin, *Sein und Streit*, S. 491f.

das zugrunde gelegte letzte Prinzip, auf Gott, zurück<sup>47</sup>. Auch um Gottes willen sollte man von allzu gewiss erscheinenden – d.h. geschlossenen – Gedankengängen Abstand nehmen.

Ein wirklicher Rückfall hinter den Fallibilismus täte also gerade der christlichen Lehre und ebenso dem Girard'schen Programm alles andere als gut. Aber ebenso wie in Poppers kritischem Rationalismus gibt es auch hier mit allem Recht Momente, ja unerlässliche Momente, die aus einer übersteigerten Perspektive heraus den Anschein erwecken können, dogma(tis)tisch zu sein. So ist daran festzuhalten, dass man in einer gegebenen Situation, die man aufgrund von (im Sinne der Theorie Girards „konventionellen“) Indizien als Sündenbocksituation erkannt hat, das eigene Wissen über diesen Mechanismus als unproblematisch vorauszusetzen hat, um von diesem „festen“ Boden aus die Auffassungen der Verfolger zu dekonstruieren. Wenn es aber etwa darum geht, zu prüfen, ob das Phänomen des religiösen Opfers – um die Theorie zu erweitern bzw. zu verdichten – *ausschließlich* aus dem Sündenbockmechanismus erklärt werden kann, wird man alternative und ergänzende Erklärungen zulassen und abwägen müssen, denn in einer solchen Reflexion sind ja die mimetische Theorie und ihre Reichweite gerade nicht unproblematisch.

Auch ist nichts dagegen einzuwenden, schwierige Lebenssituationen aus dem Glauben zu deuten und so zu meistern, solange dieser Glaube der betroffenen Person selbst ehrlicherweise als unproblematisch erscheint. Sieht sich die betroffene Person persönlich Zweifeln ausgesetzt, so kann und soll sie mit Recht in der Gemeinschaft der Kirche, in der „Tradition“ bzw. im „Dogma“, eine stabilisierende Instanz suchen. Gerade in einer fallibilistischen Anthropologie wird die soziale Gemeinschaft in ihrer synchronen wie diachronen Dimension zu einem unersetzlichen erkenntnistheoretischen Ort – m. a. W. zu einem unverzichtbaren Ort, an dem Lebensprobleme (bis auf weiteres) gelöst werden. Von daher kommt, unter fallibilistischem Vorzeichen, der Ekklesiologie eine eminente Bedeutung zu. Auf einer weiteren Ebene hat jedoch auch die Kirche sich selbst und ihre Tradition kritisch zu prüfen. So hat u.a. die akademische Theologie gerade das, was in der Pastoral den „festen Boden“ bildet, explizit zu problematisieren und einer systematischen und kritischen Prüfung auszusetzen, etwa angesichts von Einwänden, die in der Praxis der Seelsorge durchaus zurecht zunächst ausgeklammert oder mit ad hoc-Annahmen neutralisiert werden.

Auch innerhalb des akademischen Forschens wird es selbstverständlich Konstanten geben, die eine konstitutive Rolle im Erkenntnisprozess oder, mit leicht verschobenem Akzent, der Selbstfindung der Gemeinschaft der Gläubigen (und jeglicher Gemeinschaft) spielen, z.B. die Texte der Heiligen Schrift

<sup>47</sup> Z.B.: Warum hat Gott dem als mimetisch geschaffenen Menschen nicht ausreichend Fülle in seine Welt mitgegeben, so dass die Mimetik faktisch im Sündenbockmechanismus kollabiert ist? – Solange Fragen bleiben, steht man diesbezüglich freilich – um es paradox zu sagen – auf der „sicheren Seite“, denn die Fragen erhalten die Offenheit, fixieren gerade kein „Dogma“, verbleiben qua Fragen im besten Sinne performativ im Fallibilismus.

oder dogmatische Formulierungen der ökumenischen Konzilien. Doch werden diese „dogmatischen“, „konventionalistischen“, ja „dezernistischen“ Momente im Fallibilismus nie einfach aus sich selbst das letzte Wort haben können. Sie unterliegen als solche ja schon, wie weithin anerkannt wird, unhintergehbaren hermeneutischen Prozessen (die faktisch den Fallibilismus implizieren) und damit vielfachen, auf die jeweilige Problemlage bezogenen Modifikationen. Es gälte jedoch noch, die Scheu vor der offenen Widerlegung<sup>48</sup>, wo diese begründet erscheint, abzulegen. Dies wäre vor allem ein Schritt in der Mentalität, viel weniger in der Sache selbst. Aber er würde die Forschungsdiskussion und überhaupt den politischen Diskurs entspannen und darüber hinaus der Tradition (wie auch dem weltanschaulichen „Gegner“) weniger Anbiederung und mehr echten Respekt entgegenbringen<sup>49</sup>.

Diese in einem wohlverstandenen Sinn durchaus gegebene Konsistenz mit, ja Angewiesenheit des Fallibilismus auf bewährte Konvention, ja „Dogmatik“, zeigt nicht zuletzt, dass mit dem kritischen Rationalismus weder die Wissenschaft noch unsere Erkenntnispraxis neu erfunden werden, sondern dass in ihm lediglich ein Aspekt dieser Praxis explizit wird, der immer schon entsprechend der jeweiligen Situation gleichsam automatisch praktiziert wurde, weil menschliches Erkennen und Problemlösen eben so funktioniert. Allerdings wurde und wird die damit verbundene Infragestellung in bestimmten sozialen Konstellationen sanktioniert resp. unterdrückt, was auch zu erkenntnismäßigen Fehlleistungen führt(e), die aus der Sicht derer, die diese Blockaden hinter sich lassen konnten, wenigstens in einigen ihrer Aspekte als lebens- und freiheitsfeindlich erscheinen<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Eine Widerlegung, die fallibilistisch freilich ebenso wenig absolut zu verstehen ist, obwohl sie in einer gegebenen Erkenntnislage möglicherweise keinen vernünftigen Zweifel mehr zulässt.

<sup>49</sup> Die These Raymund Schwagers, wonach die biblischen Texte einen „Mischtext“ darstellen, der Elemente der Aufklärung des Sündenbockmechanismus enthält, aber auch solche, die ihm verhaftet bleiben (vgl. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*, Thaur 1994, S. 54-142; ders., *Dramatik der heutigen Weltsituation und Dramatik der Offenbarung. Zur Problematik der biblischen Texte als ‚Mischtexte‘*, in: Online Leseraum des Forschungsprogramms RGKW, <http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/christologie/32.html>), kommt einer solchen offenen Widerlegung (des in den betreffenden Texten auf der Textebene ausgesagten) durchaus nahe.

<sup>50</sup> Genauso fängt die Überwindung des Sündenbockmechanismus nicht erst mit Girards Werk *Der Sündenbock* an und auch nicht mit dem Leiden und Sterben Jesu Christi. In letzterem ist nach christlicher Überzeugung alles zu seiner Überwindung, ja Heilung Nötige Wirklichkeit geworden, in ersterem ist es theoretisch expliziert worden. Aber schon lange davor gibt es Ansätze zu seiner Entschleierung und Überwindung (die nach christlichem Glauben seit Christus in der Kirche, wenn auch implizit, voll wirksam werden konnten), wie antike, u.a. biblische Schriften sowie geschichtliche Erfahrungen und deren Deutungen bezeugen. Der traditionelle Vorbehalt gegen „Neuerer“ kann von daher weder gegen Popper wissenschaftstheoretisch noch gegen Girard theologisch aufrecht erhalten werden. Darin freilich, dass sowohl in der fallibilistischen Entzauberung des Wissens als auch in der Entschleierung des Mimetischen menschliche Eitelkeiten berührt und dabei mitunter schmerzhaft Prozesse der Selbsterkenntnis induziert werden, zeigt sich eine weitere Dimension der Affinität zwischen dem kritischen Rationalismus und der mimetischen Theorie.

Es wäre interessant, im Einzelnen zu erforschen, inwieweit auch die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus sich gerade gegen solche Blockaden durchsetzen musste und muss. Sie wäre dann in dieser Hinsicht ein spezielles Beispiel für den allgemeinen menschlichen Erkenntnisprozess, vermutlich ein paradigmatisches und jedenfalls eines seiner dramatischsten. Der Sündenbockmechanismus wäre *das* Beispiel dafür, wie der Erkenntnisprozess – wenn auch nicht unangefochten – in eine Sackgasse geraten kann, aus der er sich nur unter bestimmten Konstellationen – die theologische Rezeption nimmt einen Beistand von außen durch Gott selbst an – wieder mühsam befreien kann.

Nun wird diese Blockage-Situation in der Sackgasse, abgesehen von der tätlichen Gewalt, insbesondere dadurch ausgezeichnet, dass in ihr das System des „Gebens und Nehmens von Gründen“ (um mit Habermas zu sprechen)<sup>51</sup> geschlossen erscheint oder, anders gesagt, ein mythisch-geschlossenes Weltbild sich durchsetzen kann. Möchte man aus dieser Erfahrung strukturell etwas lernen, so ist festzuhalten, dass zur Rehabilitation von Menschen im Opferstatus resp. zur Prophylaxe weiterer Opfer folglich die Offenheit des *Begründungssystems* und somit des Weltbilds wo immer nur möglich zu stärken und seine Selbstverschließung, seine Tendenz, sich als abgeschlossen und absolut zu betrachten, zu bekämpfen ist. Eine Berufung auf Gott erscheint in Hinblick darauf nur insofern als möglich und förderlich, soweit Gott gerade als Garant dieser Offenheit verstanden wird bzw. sich selbst zu diesem Garant macht – was logisch impliziert, dass er sich selbst relativiert<sup>52</sup>. Ein absoluter

<sup>51</sup> Vgl. J. Habermas, *Die Lebenswelt als Raum der Gründe*, in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, S. 19–94.

<sup>52</sup> Dies könnte sich geradezu als der Kern der theologischen Lehre von der absoluten Transzendenz Gottes sowie, christlich, von der Selbstentäußerung Gottes erweisen. Denkansätze in diese Richtung scheinen mir sehr produktiv zu sein, z.B. der Ansatz Gianni Vattimos (vgl. J. H. Deibl, „Glauben zu glauben“. *Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*, „Communio“ 2011, 40, S. 284–300; ders., *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Wien 2013; F. Uhl, *Religion, Gewalt und Relativismus*, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hrsg. von N. Wandering, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011, S. 316–331). Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Theologie hat Ansgar Kreutzer vorgelegt (A. Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i.B. 2011). Inwiefern sich das Absolute als die Kategorie Gottes bei Habermas und Kierkegaard noch im nachmetaphysischen Denken, in der Ironie und im Paradox durchhält, hat Vagn Andersen im Detail durchdekliniert (V. Andersen, *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*, Aarhus 2008). In Hinblick auf die Dramatische Theologie ist freilich auch an Raymund Schwagers Ansatz von der Geschichtlichkeit des Dogmas und der damit notwendig mitgegebenen „Bedingtheit von Glaubensformulierungen“ zu erinnern, den er bereits anlässlich der Auseinandersetzung mit Hans Küng formuliert hat (vgl. R. Schwager, *Wahrheit und Gesellschaft*, in: *Fehlbar? Eine Bilanz*, hrsg. von H. Küng, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, S. 163–183). Zur Kriteriologie bezüglich der Offenheit resp. Geschlossenheit ontologischer Systeme vgl. M. Paulin, *Sein und Streit*, bes. S. 125–190 u. 499–502.



Gott(esstandpunkt) hingegen macht sich, ganz abgesehen davon, dass er hermeneutisch als uneinholbar erscheint, unversehens selbst zum Schlussstein des mythischen Systems<sup>53</sup>.

## 5. Deutung der Missverständnisse aus der Perspektive der mimetischen Theorie und ein möglicher Ausweg

Kommen wir zurück zu Girards Polemik gegen den „Zustand extremer Dekadenz“<sup>54</sup>, in dem sich das kritische Denken gemäß seiner Diagnose zurzeit befindet. Diese steht, wie wir gesehen haben, mit einem sehr bestimmten Missbrauch des kritischen Prinzips *par excellence* in Zusammenhang, nämlich der fragwürdigen Verwendung der Verfolger-Entschlüsselung, um missliebige Mitbewerber im gesellschaftspolitischen Diskurs zu diskreditieren<sup>55</sup>. Damit wehrt sich Girard nicht nur gegen den Komplex der oben erwähnten Missverständnisse, er versucht auch, von seiner Position aus zu erklären, wie sie zustande kommen. Nun kommt er damit zwar in Verdacht, eine Art Selbstimmunisierung zu betreiben. Dass es sich hier nicht um eine ad hoc-Hypothese handelt, sondern um eine Folgerung, die sich aus dem Kern seiner Theorie ergibt, macht die Sache, für sich genommen, noch nicht besser. Eine mögliche Verallgemeinerung einer solchen These zur Genese von Missverständnissen und ihre Anwendung auf unterschiedliche Kontexte könnte die Skeptiker aber veranlassen, ihr jedenfalls eine gewisse Objektivität und Unabhängigkeit zuzugestehen. Und dies scheint in der Tat möglich zu sein.

Es scheint nämlich im Falle der von Girard aufgezeigten Verkehrung wie auch im Fall der missverstandenen Popper'schen Prinzipien und in anderen ähnlich gelagerten Fällen jeweils ein Missbrauch bzw. eine Missleitung unserer Fähigkeit zur Selbstkritik vorzuliegen. Kritik ist selbstverständlich immer auch als Selbstkritik auszulegen, d.h. jedes kritische Forschungsprogramm hat auch seine Selbstanwendung zu ermöglichen und zu bestehen. Allerdings entsteht durch diese Selbstanwendung bzw. die von außen geforderte Rückanwendung des Programms auf seine Vertreter wiederum eine spezifische soziale Konfiguration. Prekär wird es nun, wenn das Forschungsprogramm diese Konfiguration

---

<sup>53</sup> Allerdings wird selbst dort, wo man in aller Eindeutigkeit mit Gott für die Entschleierung und Rettung der Opfer eintritt, die Geschlossenheit dieses „Rettungssystems“ spätestens an der trotz allem verbleibenden Theodizeefrage brüchig. Und vielleicht ist das gut so. – Zur Theodizeefrage im Rahmen der Dramatischen Theologie vgl. N. Janovsky, *Actio und Reactio Gottes angesichts des Leids der Menschen. Theodizee im Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Diss. Innsbruck 2013.

<sup>54</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 147.

<sup>55</sup> Vgl. *ebd.*, S. 141.

selbst im Blick hat. Dies aber ist bei der mimetischen Theorie und, in etwas anderer Weise, beim Fallibilismus der Fall. Die Theorie bewahrheitet sich so gleichsam performativ<sup>56</sup> und scheint den (skeptischen) Diskurspartner in eine Zwangslage zu bringen, in der dieser die fragliche Theorie häufig übernimmt, sie aber zugleich – radikalisiert – gegen ihren ursprünglichen Vertreter wendet. So wird dann gerade mittels der Entschlüsselung der Verfolgung deren Entschlüsseler der Verfolgung bezichtigt und mittels des Fallibilismus dem Fallibilisten sein Dogmatismus nachgewiesen.

Auf den ersten Blick ist dies einfach ein Problem schlechter Logik. Die mimetische Theorie stellt aber einen Schlüssel bereit, der Phänomene dieser Art auf einer sehr spezifischen Ebene erklären kann, nämlich als Kampf der sog. feindlichen Brüder. Dessen Charakteristikum ist es, dass die Kontrahenten unbewusst einander spiegeln, jedoch in einer jeweils gesteigerten Form, um den Sieg zu erringen, sodass eine Spirale der Gewalt entsteht, in der – auch im philosophischen Diskurs – Rationalität dann keineswegs mehr das letzte Wort hat.

Nun ist es eine wichtige und durchaus legitime Argumentationsfigur, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen oder besser – um den polemischen Jargon zu verlassen –, ihm die Implikationen seiner eigenen Position aufzuzeigen. Die eigentliche Kunst dabei ist aber die Art und Weise, in der man es tut. Und auch hier bietet die mimetische Theorie (jedenfalls einen möglichen) Schlüssel an. Der angezeigte Weg führt über die Selbsterkenntnis und hat, wie Girard eminent hervorhebt, eine spirituelle, geradezu geistliche Dimension<sup>57</sup>. In einem „Sieg über die ‚Eigenliebe‘“, der „Absage an die Faszination und den Haß“ und damit eine echte „Bekehrung“ ist, erkennt das Subjekt sich als dem faszinierenden Andern, dem Rivalen gerade in der Kontroverse *gleich*<sup>58</sup>. Von dieser – auch existentiellen – Einsicht her wird im Idealfall eine Lenkung der Argumentation möglich, die nicht mit weiteren Überbietungen den Partner in die Enge treibt und sich selbst auf Abwege bringt<sup>59</sup>.

Essentiell für die Möglichkeit einer solchen Lenkung scheint nun zu sein, wenn auch nicht unbedingt theoretisch, so doch praktisch und „performativ“

<sup>56</sup> Ähnliches geschieht auch bei diskurstheoretischen Letztbegründungen.

<sup>57</sup> Vgl. R. Girard, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Thaur u.a. 1999, S. 295–322. In der Erfahrung der hier dargestellten „Bekehrung“ aus der Nicht-tüchtigkeit der Rivalität hat Girards Hinwendung zum Christentum ihren Sachgrund.

<sup>58</sup> Ebd., S. 306; zum Kern einer solchen „Bekehrung“ vgl. M. Paulin, *Toleranz als mimetische Kategorie. Warum Bekehrung im religiösen Dialog ein Reizwort bleibt*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2010, S. 445–461, bes. 455–460.

<sup>59</sup> In diesem Sinn liest etwa Gianni Vattimo Nietzsches Philosophie des Todes Gottes so, dass im dort verkündeten Ende der Metaphysik nicht wieder ein neues Prinzip ein altes ablöst, was die (Gewaltherrschaft der) Metaphysik ja wieder nur perpetuieren würde (vgl. G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München – Wien 2004, S. 23 u.ö.). Im Sinne des kritischen Rationalismus ist allerdings gerade nicht gefordert, auf die Leitidee einer objektiven Wahrheit zu verzichten. Es genügt, dass wir alle die Erkenntnis dieser Wahrheit nicht abschließend beherrschen.

die Position eines nüchternen Fallibilismus zu beziehen. Mit dem Irrtum, der Inkonsequenz, den Fehlern, die ich beim Anderen zu erkennen meine, muss ich aufgrund unserer mimetisch induzierten Gleichheit, die ich in der „Bekehrung“ anerkannt und positiv integriert habe, potentiell immer auch auf meiner Seite rechnen. Zu diesem mimetisch-theoretischen Sachgrund für den Fallibilismus kommt noch ein strategischer: Er ermöglicht dem Gegenüber eine „aktive“ Einsicht im Sinne einer „Wahl“ des ihm richtig Erscheinenden. Damit wird seine Fixierung auf meine Person bzw. Position, die ihm, mimetisch gesehen, zugleich Vorbild und Hindernis ist, aufgebrochen.

Die Einsichten, die sich durch die mimetische „Bekehrung“ erschließen, begründen also genauso praktisch eine besondere Verantwortlichkeit anderen gegenüber, wie sie auch theoretisch eine „absolute“ Selbstsicherheit zerschlagen. Das führt natürlich zu der paradoxen Situation, dass, je mehr die mimetische Theorie und die Entschlüsselung des Sündenbockmechanismus – und, wenn man dies hinzunehmen möchte, deren Verbindung mit dem biblisch bezeugten Gott – für mich an Plausibilität gewinnen (eine Plausibilität, die unter Umständen entscheidend gerade aus dieser spezifischen „Bekehrung“-Erfahrung gespeist wird), desto mehr werde ich auch mit der eigenen Irrtumsanfälligkeit konfrontiert (und desto weniger ist es mir möglich, mich von der allgemein menschlichen Irrtumsanfälligkeit abzusetzen). So kann die Theorie Girards, genauso wie der Fallibilismus, und mit ihr das Eintreten für die Opfer und die Überwindung von Unterdrückungsstrukturen, selbstredend nie zu einer absoluten Gewissheit werden. Eine solche Gewissheit würde sich, theoretisch wie ethisch, selbst aushebeln.

Anstatt zu „lernen, die Bombe zu lieben“, sollten wir also lernen, die – relative – Ungewissheit zu lieben, gerade bei allem und in allem „unbedingten Engagement“<sup>60</sup>, das aus dem Glauben, oder auch einer allgemein lebensbejahenden Einstellung, erwächst. Sie ist es, die uns die letzte Erklärung der Welt – wohl – bleibend entzieht, die Welt aber auch gerade dadurch offenhält auf – echte – Transzendenz hin; und uns unsere Freiheit erhält. Bezogen auf die mimetische Theorie bedeutet dies, dass wir bei aller augenscheinlichen Bewährung nicht aufhören, sie zu hinterfragen: bezüglich ihrer psychologischen und soziologischen, vor allem aber auch religionsphänomenologischen und religionstheoretischen Ergänzungsbedürftigkeit, bezüglich der Exklusivität ihrer biblischen Fundierung und ihrer systematisch-theologischen, auch dramatisch-theologischen Sekundierung, um nur einige Problemfelder zu nennen. Gerade hinsichtlich des Modus unseres – und des recht verstandenen – christlichen Glaubens sind wohl noch lange nicht alle ihrer Schätze gehoben.

---

<sup>60</sup> Wie es, um es zu wiederholen, im Positionspapier der Dramatischen Theologie zurecht gefordert wird (R. Schwager, J. Niewiadomski, *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, S. 330).

## Literaturverzeichnis

- Albert H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991.
- Albert H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000.
- Andersen V., *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*, Aarhus 2008.
- Angenendt A., *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2011.
- Deibl J. H., „Glauben zu glauben“. *Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*, „Communio“ 2011, 40.
- Deibl J. H., *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Wien 2013.
- Edmonds D. J., Eidinow J. A., *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte. Eine Ermittlung*, Frankfurt a.M. 2003.
- von Fritz K., *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte I*, 1955.
- Girard R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.B. 2009.
- Girard R., *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006.
- Girard R., *Der Sündenbock*, Zürich 1988.
- Girard R., *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Thaur u.a. 1999
- Girard R., *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.
- Girard R., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.
- Habermas J., *Die Lebenswelt als Raum der Gründe*, in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Herzberg S., *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung* Berlin 2010.
- Janovsky N., *Actio und Reactio Gottes angesichts des Leids der Menschen. Theodizee im Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Diss. Innsbruck 2013.
- Keuth H., *Die Philosophie Karl Poppers*, Tübingen 2000.
- Kreutzer A., *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i.B. 2011.
- Moosbrugger M., *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymond Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*, Diss. Innsbruck 2012.
- Moosbrugger M., *Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2013.
- Niemann K.-H., *70 Jahre Falsifikation. Königsweg oder Sackgasse?*, „Aufklärung und Kritik“ 2005, 2.
- Niewiadomski J., *Einmaligkeit und Anspruch. Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt*, in: ders., *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster u.a. 1999.

- Niewiadomski J., *Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus*, in: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, hrsg. von J. Niewiadomski, B. Braun, Thaur 1988.
- Oeser E., *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen. Die Grundlagendebatte der Wissenschaftstheorie*, Wien 2003.
- Palaver W., *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster u.a. 2003.
- Paulin M., *Sein und Streit. Die Strukturontologie Heinrich Rombachs im Lichte der mimetischen Theorie René Girards*, Freiburg i.B. 2013.
- Paulin M., *Toleranz als mimetische Kategorie. Warum Bekehrung im religiösen Dialog ein Reizwort bleibt*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2010.
- Popper K., *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, München 2006.
- Popper K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Tübingen 2003.
- Popper K., *Logik der Forschung*, hrsg. von H. Keuth, Berlin 2013.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*, Thaur 1994.
- Schwager R., *Dramatik der heutigen Weltsituation und Dramatik der Offenbarung. Zur Problematik der biblischen Texte als ‚Mischtexte‘*, in: Online Leseraum des Forschungsprogramms RGKW, <http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/christologie/32.html>).
- Schwager R., *Wahrheit und Gesellschaft*, in: *Fehlbar? Eine Bilanz*, hrsg. von H. Küng, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973.
- Schwager R., Niewiadomski J., *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1996.
- Uhl F., *Religion, Gewalt und Relativismus*, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hrsg. von N. Wandering, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011.
- Vattimo G., *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München – Wien 2004.

## Fallibilism appears for the victims. René Girard's critical key and its analogies to Critical Rationalism

### Summary

Providing a critical instrument to identify structures of victimization, René Girard's program is in fact very affine to Critical Rationalism methodology as developed by Charles Popper and widely assented in contemporary epistemology. In order to proof this thesis, in a first step, Girard's understanding of epistemology is reconstructed. His occasionally very strict objection to any form of relativism thereby is shown to be due to an obviously polemic context. In claiming his theory to be scientific, Girard indeed knows very well that it is the specification of science to approach things not apodictically, but hypothetically, and he clearly assents this principle. In a second step, typical

misunderstandings of both the Mimetic Theory and Poppers fallibilism are analysed and parallelized. They properly consist in an exaggeration of some aspects, while complementary aspects are suppressed. With the Mimetic Theory, just this uneven exaggeration can be explained as happening precisely in constellations of rivalry, as among the „hostile brothers”, and yet as happening unintentionally and therefore being so hard to detect. Therefore, the claim of showing this connection, as raised by the Mimetic Theory, itself cannot be presented in an apodictic manner because it so would force the counterpart into rivalry about the alleged truth, which would so again deform it, NB on both sides of the disputation. Besides this rather „ethical” reason, there also is a strongly „epistemic” reason why Mimetic Theory and the uncovering of scapegoat mechanism should consider themselves to be hypothetical and fallible: Without a continuous rising of this self-critical attitude, the self-vindicatory and self-enclosing spell of myth would have never been broken.

Keywords: Hans Albert, conversion, Critical Rationalism, dogma, Dramatic Theology, epistemology, René Girard, Charles Popper, relativism, scapegoat mechanism, totalitarianism.

MAREK ZAMBRZYCKI

Rumia

## Homo Bioelektromimeticus. System pojęć i hipotez modelowych

*Życie jest światłem,  
które przez mrok  
ku ŚWIATŁU światła  
Kieruje wzrok*

Sergiusz Riabinin<sup>1</sup>

*Spójrz, prawdziwym blaskiem  
witraż świeci dopiero wewnątrz kościoła.*

Ryszard Krynicki<sup>2</sup>

Streszczenie: Artykuł stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie, od którego powinien zaczynać się każdy traktat z dziedziny nauk społecznych: kim jest człowiek? Droga do uzyskania odpowiedzi wiedzie dwutorowo: poprzez wykorzystanie perspektywy biofizycznej i antropologicznej. „Dramat” ludzkiego życia naświetlony został bowiem dzięki metodzie mimetycznej René Girarda, a także bioelektronicznej teorii autorstwa ks. Włodzimierza Sedlaka. Niniejszy tekst jest klasyczną rozprawą teoretyczną, której efektem jest system pojęć i hipotez modelowych, opisujących zależności między poszczególnymi elementami. Ogólna hipoteza zawarta w artykule brzmi następująco: człowiek jest istotą bioelektromimetyczną. Hipoteza ta posłużyła autorowi jako przesłanka m.in. do rozważań nad implikacjami dla ładu społecznego.

Słowa kluczowe: bioelektronika, Chrystus, homogenizacja, kozioł ofiarny, ład społeczny, mimetyzm, Sedlak, światło, życie.

### Wstęp

Jednym z kryterium podziału nauk jest zakres ich badań. Zastosowawszy go otrzymujemy dychotomiczny podział na nauki społeczne i przyrodnicze. Przedmiotem badań pierwszych jest człowiek i wytworzona przez niego

<sup>1</sup> Cyt. za: W. Sedlak, *W pogoni za nieznanym*, Lublin 1990, s. 324

<sup>2</sup> R. Krynicki, wiersz *Wewnątrz* z tomiku *Niepodlegli nicości*, Kraków 1989, s. 81.

kultura. Drugie natomiast zajmują się badaniem przyrody martwej i ożywionej, w tym i człowieka, lecz od strony materialnej.

Podział ów nie jest w pełni ścisły. Istota ludzka, funkcjonując jednocześnie w przestrzeni przyrody, jak i kultury – co sprawia, iż jest przedmiotem zainteresowania obu wspomnianych nauk – jest najlepszym przykładem na sztuczność takiego podziału.

„Rozgraniczenie humanistyki od wiedzy ścisłej jest absurdem dzielenia umysłowości człowieka na dwie nieprzystające części”<sup>3</sup>. Absurdem, który stanowi blokadę dla wypracowania wiedzy integralnej, będącej sumą relacji nauk przyrodniczych i dorobku *humaniora*<sup>4</sup>.

Twórczość naukowa ks. Włodzimierza Sedlaka (1911-1993) potwierdza, iż oba „pola” mają na tyle dużą część wspólną, iż stanowią nierozzerwalną całość. Jest ona także potwierdzeniem, że nauka, poprzez swój specyficzny związek z praktyką życia, nie musi być substytutem wiary, nie musi jej wypychać, być dla niej konkurencją, czy też podwalać pod laicki odpowiednik chrześcijańskiej nadziei (wiary w postęp jako zerwanie wszelkich zależności<sup>5</sup>), lecz może być niezależnym i neutralnym względem *fides*, przypisem do tejże wiary, przypisem ze strony Rozumu, który nie stawia sobie za zadanie stać się *Sotterem* (Max Weber mówi w tym kontekście o naukowcach-prorokach tworzących swoje prywatne religie)<sup>6</sup>.

„Oстрыm klinem”, który wchodzi między, łącząc je w nierozzerwalną całość, ale także intrygującym wyzwaniem nie tylko dla rozumu, ale także dla wiary, jest bioelektronika – teoria „pograniczna”.

Ogólny cel niniejszego artykułu można określić, trzymając się metafory Sedlaka, jako wbicie „klina” pomiędzy nauki przyrodnicze i humanistyczne jeszcze głębiej<sup>7</sup>. „Sedlak zmniejszył odległość między biofizyką i metafizyką”<sup>8</sup>. Cel artykułu to redukcja owej odległości do jeszcze mniejszej skali, a precyzyjniej „wciągnięcie” teorii bioelektronicznej w obręb nauk społecznych, poprzez odnalezienie ząbów z teoriami „po drugiej stronie muru”, filozofią i – przede wszystkim – antropologią.

Ścisłej rzecz ujmując, celem pracy jest odpowiedź na pytanie, od którego powinien zaczynać się każdy traktat z dziedziny nauk społecznych: kim jest człowiek? Aby ją uzyskać spojrzymy na przedmiot badań jednocześnie z dwóch perspektyw: biofizycznej i antropologicznej. Niniejszy tekst będzie

<sup>3</sup> W. Sedlak, *W pogoni...*, s. 319.

<sup>4</sup> F. Koneczny, *O ład w historii*, Krzeszowice 2011, s. 5

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007, s. 16-18.

<sup>6</sup> Dobrym przykładem naukowca-proroka, o którym mówi Weber, jest socjolog Émile Durkheim, stawiający przed socjologią zadania *stricte* ideologiczne. („Musimy znaleźć racjonalne substytuty dla motywów religijnych, które przez długi czas służyły jako źródła najistotniejszych idei moralnych”; cyt. za: Z. Bauman, *Sztuka życia*, Kraków 2009, s. 61). Zob. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, Kraków – Warszawa 1998, s. 136-138.

<sup>7</sup> W. Sedlak, *W pogoni...*, s. 319.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 180.



klasyczną rozprawą teoretyczną, jedynie incydentalnie okraszona wzmiankami empirycznymi. Jego rezultatem będzie system pojęć i hipotez modelowych, opisujących zależności między poszczególnymi elementami. Ów system będzie naświetleniem *dramatu* ludzkiego życia przy pomocy dwóch „reflektorów”: bioelektronicznego i mimetycznego<sup>9</sup>.

Pierwszy „reflektor” pozostaje domeną wspomnianego już W. Sedlaka, księdza katolickiego i jednocześnie cenionego badacza przyrody. Jego teoria to poligon wielu dziedzin: od chemii, poprzez biologię, fizykę, aż po nauki społeczne. Natomiast drugi „reflektor” stanowi efekt prac René Girarda (1923-) – francuskiego naukowca, który do wiary doszedł za pośrednictwem własnej pracy badawczej, *ergo*: rozumu<sup>10</sup>, zgłębiając tak różnorakie dziedziny, jak: literatura, etnologia i antropologia.

Ogólna hipoteza brzmi następująco: człowiek to istota bioelektromimetyczna. Wykorzystawszy dwie wspomniane wcześniej perspektywy badawcze, zilustrujemy sposoby pojmowania „życia”. Zaczynamy *ab ovo*, od dychotomicznego spojrzenia na „życie” (poprzedzi je jedynie krótka prezentacja pojęć niezbędnych dla dalszych rozważań). Następnie spróbujemy zastanowić się, czy istnieje płaszczyzna „porozumienia” między obiema teoriami na poziomie sposobów jego definiowania. Jeżeli odpowiedź będzie twierdząca, to uzyskamy w ten sposób „pomost”, pozwalający na wypracowanie integralnego systemu bioelektromimetycznego. Ów syntetyczny aparat wykorzystamy jako pryzmat, przez który spojrzymy na istotę ludzką i jej zdolności do budowania ładu we wspólnocie politycznej (*polis*).

## 1. Kluczowe przesłanki

### A. Hierarchia dobra.

Nadrzędnym celem jest pragnienie zachowania życia, pozostałe dobra, to jedynie dobra-środkii. Tomiści wyróżniają dobra przyjemne (pożądane ze względu na wykonywaną czynność, która sama w sobie jest przyjemna), użytkowe (służące innym dobrom), a także dobra godziwe. Tym ostatnim, zwanym także *bonum honestum* jest cel sam w sobie, czyli człowiek. Żadne z dóbr nie jest złe. Może się takim

---

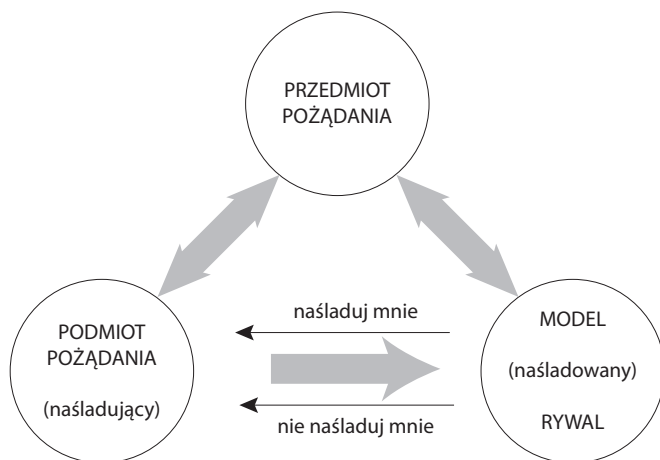
<sup>9</sup> „Dramat”, w odróżnieniu od „narracji”, określa to, co się dzieje, jest zatem zaprzeczeniem subiektywnego opisu przedmiotu.

<sup>10</sup> „Moja praca nawróciła mnie na chrześcijaństwo. Obie te rzeczy są ze sobą powiązane i splecione”. René Girard *com Teologos da Libertaco, Um dialogo sobre idolom e sacrificios*, red. H. Assmann, Petropolis 1991, s. 46; cyt. za: R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006, s. 58. Wiara chrześcijańska utrudniała i wciąż utrudnia Girardowi rozpowszechnianiu własnego dorobku naukowego. Z drugiej strony ów dorobek był wykorzystywany – wbrew woli autora – do szerzenia antychrześcijańskiej propagandy (por. recepcja książki *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978; w niniejszym opracowaniu korzystamy z angielskiego wydania: *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford 1987).

stać wówczas, gdy dochodzi do naruszenia dobra godziwego. Inny podział dóbr mówi o dobrach zewnętrznych (będących poza człowiekiem, jak np. majątek) oraz wewnętrznych (będących realną częścią człowieka, np. zdrowie, a także cnoty moralne, które należy uznać za odpowiedniki zdrowia od strony duchowej)<sup>11</sup>.

### B. Mechanizm kozła ofiarnego.

Jak zauważa Arystoteles, „człowiek odróżnia się od innych zwierząt swoją wielką zdolnością do naśladownictwa”<sup>12</sup>. Jednak zdolność ta prowadzi człowieka do rywalizacji (mimetycznej) z innymi ludźmi i ostatecznie do konfliktu<sup>13</sup>. Ponieważ ludzkie pożądanie nie jest spontaniczne, a właśnie mimetyczne, każda rzecz, której pragniemy, jest przedmiotem, którego pożądamy dlatego, że pragnie go ktoś inny. Słowem: pragniemy tego, czego pragną inni. Model, czyli osoba naśladowana, wysyła wstronę podmiotu pożądania dwa, sprzeczne ze sobą, sygnały: „naśluduj mnie!” (jako naśladowany model) oraz „nie naśluduj mnie!” (jako rywal w walce o przedmiot)<sup>14</sup>.



Rysunek 1. „Trójkąt mimetyczny” – międzyludzkie relacje w koncepcji René Girarda.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie R. Girard „Kozioł ofiarny”.

<sup>11</sup> P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1996, s. 23-39.

<sup>12</sup> Arystoteles *Poetyka*, 4; przeł. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1983. Cytat ów René Girard umieścił na początku książki *Rzeczy ukryte od założenia świata (Things Hidden...)*, s. 1).

<sup>13</sup> Wyróżniamy dwa rodzaje naśladownictwa: pierwsze dotyczy sytuacji, gdy podmiot zanurzony jest w tym samym świecie, co wzorzec (exemplum dwóch sąsiadów) – pośrednictwo wewnętrzne, drugie natomiast, gdy naśladowany wzorzec jest częścią innego środowiska (exemplum fan i ulubiony aktor) – pośrednictwo zewnętrzne. R. Girard, *Początki kultury*, s. 62.

<sup>14</sup> Teorię mimetyczną, której fundamentem jest mechanizm kozła ofiarnego przybliży wiele artykułów, m.in. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16; M. Zambrzycki, *Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2001, t. 29.

Zdobycie pożądanego przedmiotu nie kończy rywalizacji. Żaden przedmiot nie jest w stanie nasycić ludzkiej żądzy. Tym bardziej, że celem nie jest tylko sam przedmiot, ale przede wszystkim prestiż związany z faktem wejścia w posiadanie. Ważniejsze zatem od przedmiotu jest samo zjawisko jego zdobycia. Ludzkie pożądanie rodzi sytuację, w której prowadzące rywalizację osoby przestają dostrzegać przedmiot żądzy. Wtedy na plan pierwszy wysuwa się wzajemna nienawiść, wspólna z silną zazdrością. Nagromadzenie się wielu takich konfliktów ze sfery micro (konflikt osoba-osoba) owocuje dużo poważniejszymi konsekwencjami niż mogłoby się wydawać. Chaos i kryzys kulturowy, do którego dochodzi, objawiają się odrzuceniem tradycyjnych struktur społecznych i ról, które poszczególne jednostki pełnią w społeczeństwie. Wówczas dochodzi do aktywacji panaceum, które niesie ze sobą przyczyna owego chaosu, czyli *mimesis*. Kieruje ona przemoc w stronę jednej, wytypowanej ofiary. W stronę kozła ofiarnego<sup>15</sup>.

Jednostka (lub grupa społeczna), wytypowana na kozłaofiarnego, staje się personifikacją kryzysu całej wspólnoty. Nienawiść parcelowana dotychczas w różnych kierunkach, zostanie teraz skierowana w jednym. Amnezja pochłonie wszystkie animozje w jeden zbiorowy szal. „Tam gdzie jeszcze przed chwilą były tysiące drobnych konfliktów, tysiące skłóconych braci, oddzielonych od siebie – znów pojawia się wspólnota całkowicie pojednana w nienawiści, którą wzbudza tylko jedna osoba”<sup>16</sup>. Kolektyw zostanie doprowadzony z nienawiści wprost do *katharsis*. I tak porządek społeczny znów zostanie przywrócony.

Mechanizm kozła ofiarnego to fundament z którego wywodzi się cała ludzka kultura, przede wszystkim rytę, mity, prawo, tabu, kapłaństwo, i w dalszej konsekwencji następane instytucje: teatr, sztuka, etc.

## 2. Główne założenia

### A. *Życie jest światłem* (Sedlak)

Sedlak dowodzi swymi badaniami, że esencją życia jest światło. Kwantowe życie to „problem cząstek elementarnych – elektronów i fotonów na substracie materialnym, którym są popioły krzemowe i wodorowe, czyli krzemionka i woda”<sup>17</sup>. Każda istota żywa posiada – na poziomie kwantowym – dwa zależne od siebie podukłady: chemiczny (metaboliczny) oraz elektroniczny (półprzewodzący). Na tym niewidocznym dla ludzkiego oka mikropoziomie dochodzi

<sup>15</sup> Termin *kozioł ofiarny* nawiązuje do opisanego w *Księdze Kapłańskiej* rytuału prześlągania, który polegał na wypędzeniu kozła na pustynię, wraz z którym odejść miały grzechy i spowodowane nimi bólączki trapiące ludzkość (Kpł 16,21-22).

<sup>16</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1, s. 110.

<sup>17</sup> W. Sedlak, *W pogoni...*, s. 297

do zjawisk świetlnych<sup>18</sup>. Wiążą się one z fotonami – przenośnikami elektromagnetycznymi, które – co ciekawe – pozbawione są masy<sup>19</sup>. Powstanie życia – zdaniem uczonego – związane jest z dwoma zjawiskami spalania, którym siłą rzeczy towarzyszyły efekty świetlne. Pierwszy „pożar” dotyczył spalania krzemu (pierwiastek występuje tylko w postaci spopielonej, czyli dwutlenku krzemu – piasek, gleba, kwarcyty, etc.; nie ma krzemu pierwiastkowego). Wszechświat to głównie piasek i gleba, czyli spalony krzem<sup>20</sup>. Drugi „pożar” dotyczył spalania (utleniania) wodoru, którego owocem było powstanie wody<sup>21</sup>.

### B. Chrystus jest życiem (Girard)

Koncepcja Boga przed pojawieniem się Chrystusa była koncepcją surowego Najwyższego – karzącego każde przewinienie. Czytając Psalmy niejednokrotnie można natknąć się na prośby kierowane pod adresem Boga, w których autor domaga się pomsty na przeciwnikach (tę subiektywną wizję Boga dobrze oddaje idea *vox populi, vox dei*<sup>22</sup>). Bóg objawienia chrześcijańskiego stopniowo przygotowuje swych wyznawców na ukazanie prawdy o sobie samym. Ślady przeciwieństwa koncepcji „Boga-oskarżycieli” odnajdujemy już w Księdze Hioba. Jak zauważa Girard, w księdze tej pojawia się inny obraz Boga, obraz „Boga-ofiar”. Hiob wołający „Wybawca mój żyje”, nie szuka zemsty, lecz wyłącznie obrony. Bóg-ofiar odrzuca pomstę.

Szanując wolną wolę człowieka nie może go do niczego zmusić. „Musiłby uciec się do przemocy znacznie brutalniejszej niż przemoc złoczyńców”<sup>23</sup>. Nic takiego nie czyni. Co może zrobić?

Chrystus odkryje przed człowiekiem funkcję mechanizmu kozła ofiarnego w ich życiu, mechanizmu, który nieustannie prowadzi człowieka do śmierci<sup>24</sup>. Poleci im, aby miast siebienia wzajem, naśladowali właśnie Jego, aby miast przedmiotów, które pragną ich bliźni, pożąдали właśnie Jego.

Poprzez objawienie prawdy, Jezus zagraża dominacji Oskarżyciela – Szatana<sup>25</sup>. Ten uruchomi przeciwko niemu swoją największą broń: „jednomysłny mechanizm oskarżenia” – mechanizm kozła ofiarnego<sup>26</sup>. Będąc niewinnym zostaje skazany na śmierć. Staje się w tenże sposób, jak Abel, prorocy i wielu innych, ofiarą władzy Szatana.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 171–172.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 226.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 294–295.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 296.

<sup>22</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992, s. 118.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 136.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 138.

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> *Tamże*.

Jak widzimy, Paraklet (Obrońca), jak nazywa siebie Chrystus w Ewangelii św. Jana, nie przeciwstawia się złu przemocą, ale jej ulega. Nie znajdzie się w kręgu prześladowców, ale będzie z ofiarami aż do końca, w pełni dzieląc ich los.

Tam, gdzie pojawia się śmierć Jezusa na Krzyżu, świat widzi jedynie porażkę. Tymczasem śmierć zamienia się w Zmartwychwstanie – to jest ta subtelna różnica, której nie zauważają osoby trudniące się komparatystyką systemów religijnych. Słowo, którym wzgardził świat, daje teraz wszystkim moc stania się dziećmi Bożymi, moc życia. Wszystkim, czyli tym, którzy je przyjmą, każdej ofierze tego świata.

Od czasu Chrystusa Bóg nie jest już fałszywie postrzegany jako oskarżyciel, ale jako obrońca i odkupiciel.

### C. Chrystus jest światłem

Kolejne założenie jest logicznym wnioskiem, jaki wypływa z zestawienia dwóch poprzednich. Jeżeli ich koniunkcja jest prawdziwa, to znaczy że Chrystus jest nie tylko życiem, ale także Światłem.

Bóg-Światło, lecz nie Apollon czy też Dionizos, którzy są tożsami – jak zauważa Girard – z „prześladowczym ogniem, jaki trawi ludzką grupę i mimetycznie przenosi się z jednego człowieka na drugiego”<sup>27</sup>. Bóg-Światło to dawca i opiekun życia.

Światłem nazywają Chrystusa pisma Nowego Testamentu oraz Ojcowie Kościoła. Utożsamienie to wielokrotnie występuje na kartach *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK). Światło towarzyszy objawieniom, których doznają mistycy, kontemplujący Boga. Najbardziej znanym przykładem są objawienia siostry Faustyny Kowalskiej. Innym ciekawym przykładem jest o. Joachim Książę Badeni OP, który „światło” umieszcza w centrum swoich nauczania i posługuje się nawet kategoriami „grzechu przeciwko światłu” tudzież „lenistwu w dążeniu do światła”<sup>28</sup>. Wzmianki o świetle można także odnaleźć w relacjach dotyczących śmierci osób uchodzących za święte za życia, jak np. Li-bańczyk św. Charbel Makhluף (1828-1898)<sup>29</sup>.

## 3. Hipotezy badawcze

### A. Hipoteza dychotomii światła

Jeżeli światło ma konstytuować życie osobowego bytu, to znaczy, iż tak jak ono musi mieć swój pierwiastek materialny, jak i duchowy (widzialny i niewidzialny).

<sup>27</sup> Tamże, s. 117.

<sup>28</sup> F. Kowalska, *Dzienniczek siostry Marii Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1987; J. Badeni, J. Syrek, *Wyjdz do światła. Przesłanie świętego grzesznika*, Kraków 2011, s. 118

<sup>29</sup> J. Cielecki, *Cuda świętych maronitów*, „Egzorcysta” 2013, nr 3, s. 26-31.

Za myślą tomistyczną moglibyśmy wówczas stwierdzić, iż materia światła to możliwość do istnienia przez formę, natomiast duch światła, nie mając możliwości do nieistnienia, jest niezniszczalny. Zniszczenie życia polegałoby wówczas, jak chce Akwinata, na oddzieleniu od formy: oddzielenie materii od światła-ducha oznacza jej unicestwienie, niebyt<sup>30</sup>.

Jak podkreśla Sedlak, światło jest w każdym żywym organizmie, konstytuuje materialny aspekt życia każdego bytu: człowieka, zwierząt i roślin (doświadczalne w bioluminescencji), jednak jedynie człowiek posiada światło ducha, które jest fundamentem jego życia duchowego (teologia katolicka mówi, iż jest to przyczyna, dla której tylko on ulega zbawieniu)<sup>31</sup>. Co ciekawe, przeżycia światła wewnętrznego (duchowego) doznawane są niezależnie od religii, przez osoby bez predyspozycji ascetycznych, mistycznych, a nawet bez motywacji religijnej. Jest to zatem rzecz obiektywna. Doświadczenia światła wewnętrznego „to rzeczywiste zjawisko psychiczne, a nie wymyślone rozumowo na potrzeby konstrukcji danego systemu”<sup>32</sup>. Związki obu wymiarów światła są przedmiotem badań wielu naukowców<sup>33</sup>.

### B. Hipoteza dystansu człowiek-Bóg

Zasadniczo człowiek ma do wyboru dwie drogi: naśladownictwa Boga-Światła (Chrystusa), czyli pragnienia i wyboru dóbr wyższych w obiektywnej hierarchii, albo – przeciwnie – podstawiania w miejsce Boga dowolnego przedmiotu/abstrakcyjnej idei/osoby i pragnieniu/wyborze dóbr niższego rzędu<sup>34</sup>. Wybierając dobra niższego rzędu, człowiek dokonuje brakowania swego bytu, co na diadzie Bóg – niebyt, rysuje się oddalaniem od Boga.

Wybór dóbr wyższych prowadzi człowieka w przeciwnym kierunku, w stronę Boga-Światłości. W stronę swego naturalnego celu.

<sup>30</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, 74, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 32.

<sup>31</sup> W. Sedlak, *W pogoni...*, s. 230.

<sup>32</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary i mody kulturalne. Eseje*, Kraków 1992, s. 112. Uświadomieniu tożsamości światła wewnętrznego ze światłem pozakosmicznym (transcendentalnym) towarzyszą – zdaniem Mircea Eliade (1907–1986) – tzw. zjawiska „subtelnej fizjologii”: rozgrzewanie ciała i słyszenie mistycznych dźwięków. Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, s. 172.

<sup>33</sup> Najlepszym przykładem jest Janusz Sławiński – poznański chemik, autor koncepcji analogii między promieniowaniem elektromagnetycznym, będącym „dynamiczną jednością pól wektorowych”, a chrześcijańską koncepcją Trójcy Świętej. Urodzony w Samborze na Kresach naukowiec zajmuje się ponadto badaniem promieniowania nekrotycznego – zjawiska ultrasłabego świecenia, które towarzyszy zanikowi czynności życiowych. Zdaniem autora może dochodzić wówczas do kodowania informacji o bycie na elektromagnetycznym (światlistym) nośniku, który po materialnej śmierci człowieka przenosi informacje o nim w wymiar pozaczasowy. Zob. M. Wnuk, J. Zon, *Światło jako cień Boga*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2009, nr 2, s. 118–119. Zob. J. Sławiński, *Cień Boga – światło. Elektromagnetyzm a niektóre problemy ontologiczne i eschatologiczne* (Poznań 2007).

<sup>34</sup> Por. Pwt 30,15.

Hipoteza „oddalenia od Boga” stoi w całkowitej sprzeczności z poglądem manichejczyków, dzielących *a priori* ludzi na dobrych i złych, czego echa można odnaleźć przede wszystkim w ideologiach totalitarnych. Podkreśla, że wszystkie byty – jako stworzone przez Boga – są dobre, jedyna różnica między nimi polega na stopniu oddalenia od Boga, na które pozwala im skażona natura, dająca człowiekowi potencjał do wyboru dóbr niższego rzędu<sup>35</sup>. Zerowy dystans to stan permanentnej komunii<sup>36</sup>.

### C. Hipoteza mimetycznego opróżniania ze światła

Człowiek jako byt spotentjalizowany i jednocześnie suwerenny podmiot ma możliwość kształtowania siebie poprzez podejmowanie autonomicznych decyzji. „Na mocy decyzji rzeźbimy samych siebie”<sup>37</sup>. Wybór dóbr niższegorzędu, związany z niewłaściwym naśladownictwem i ludzkim potencjałem do pożądania niekoniecznie właściwych rzeczy, ale zawsze tych, których pragną także inni, prowadzi do zła. Zła, które należy rozumieć negatywnie: jako wybrakowanie i niebyt. Przenosząc dychotomię z rozdziału 3A, należy uznać, iż owo wybrakowanie jest niczym innym jak brakiem światła na poziomie duchowym (zjawiska „psychicznego” w sensie, o którym mówi Eliade). Tak niewłaściwy mimetyzm oddala człowieka od Boga-Światła i opróżnia go ze światła.

Należy podkreślić procesowość zjawiska opróżniania. Wyklucza to manichejski obraz świata, autorytatywnie grupujący ludzi na dobrych i złych. Ludzie mogą różnić się między sobą stopniem oddalenia od Boga, ale nie można ich podzielić na dobrych i złych, można podzielić w ten sposób – co najwyżej – ludzkie zachowania. Zło to tylko i wyłącznie „pozbawienie bycia doskonałym”, opróżnienie ze światła<sup>38</sup>.

Człowieka, przed opróżnianiem ze światła, chroni tzw. syndereza, prasmusienie ludzkości, intuicyjne rozumienieprawa naturalnego niezależne od wyznawanej religii, a także pielęgnowanie cnót, które nie są ani przyzwyczajeniem, jak chce psychologia, ani wytresowaniem do przykrego obowiązku (szkoła pruska),

<sup>35</sup> Zob. M. Zambrzycki, *Chleb i totalitaryzm*, „Rycerz Niepokalanej” 2013, nr 3, s. 36-37.

<sup>36</sup> Za zerowy dystans można przyjąć, jak chciał o. Joachim Badeni, chrzest. „Nazywamy go (...) oświeceniem – ponieważ jest jaśniejszym światłem...” (św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratioes*, 40,3-4: *Patrologia graeca* 36,361 C). „Obmycie to nazywane jest oświeceniem, ponieważ ci, którzy otrzymują pouczenie (katechetyczne), zostają oświeceni w duchu...” (św. Justyn, *Apolo-giae*, 1,61,12). „Ochrzczony, otrzymawszy w chrzcie Słowo, «światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka» (J 1,9), «po oświeceniu» (Hbr 10,32) staje się «synem światłości» (1 Tes 5,5) i samą «światłością» (Ef 5,8)” (KKK, nr 1216). „Jeśli jesteśmy w komunii z Duchem Świętym, to On daje nam powrót do raju (...), On daje nam uczestnictwo w łasce Chrystusa i sprawia, że stajemy się synami światłości. On również jest zadatkiem przyszłej chwały”. Zob. św. Bazyle Wielki, *Liber de Spiritu Sancto*, 15,36, *Patrologia graeca*, 32,132.

<sup>37</sup> P. Jaroszyński, *Etyka...*, s. 41.

<sup>38</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, 114, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 51.

ale usprawnieniem człowieka (konkretnie ludzkich władz), w taki sposób, aby jego działania były zgodne z obiektywnym dobrem rozpoznany przez rozum<sup>39</sup>.

#### 4. Relacje między osobami, zasadami i pojęciami dramatu

##### A. Osoby

Chrystus – Bóg-Światło, Nowy-Adam, Osoba, która chcąc uwolnić człowieka od zgubnych skutków mechanizmu kozła ofiarnego, wskazuje nam nowy wzór do naśladowania, zastępujący wszystkie te, które prowadzą do rywalizacji i w konsekwencji do przemocy; wskazując człowiekowi Siebie jako wzór do naśladowania, chce nas przemienić w Siebie. Każdy człowiek jest w takim stopniu doskonały, w jakim – poprzez naśladownictwo – zbliża się w swym podobieństwie do Boga-Światła<sup>40</sup>.

Człowiek – (hebr. Adam), byt osobowy, spotencjalizowany, stworzony na obraz i podobieństwo Boga-Światła, i jako taki, mający na celu upodobnienie się do swego Stwórcy. Wyposażony w zmysły, ale też rozum (który pozwala rozumieć) i (wolną) wolę (która pozwala pragnąć). Rozum i wola, ze względu na funkcjonowanie różne od funkcjonowania zmysłów, uznawane są za władze duchowe (niematerialne). Człowiek to prześladowca i zarazem ofiara, każde jego działanie odbywa się ze względu na jakiś zamierzony cel (dobro)<sup>41</sup>. Motywem ludzkiego działania nigdy nie jest zło, gdyż zło „nie jest czymś”, a jedynie brakiem, brakiem dobra-światła. Człowiek może pragnąć tylko tego, co jest, a nie niebytu (zło-brak-niebyt). Pełnię swojego bytu (światła) może osiągnąć poprzez skracanie dystansu do Boga-Światła, co jest równoznaczne z właściwym naśladownictwem.

Szatan – upadły anioł, będący w stanie rywalizacji mimetycznej z Bogiem-Światłem, sprzeciwiając się władzy Boga, w swym akcie pychy (wybór

<sup>39</sup> Do cnót, o których mowa, filozofia klasyczna zalicza: roztropność, która pozwala rozumowi odczytywać dobro i środki prowadzące do celu; składniki roztropności to: pamięć, umiejętność odczytywania rzeczywistości, otwartość na radę innych, domyślność i odgadywanie związków między różnymi sprawami, umiejętność rozumowania, umiejętność przewidywania, elastyczność i przygotowanie na nieprzewidywalne okoliczności, zapobiegliwość, czyli umiejętność przygotowania się na potencjalne trudności); umiarkowanie – pozwala panować nad uczuciami przykrymi i przyjemnymi, męstwo – pozwala panować nad strachem i bólem, sprawiedliwość – pozwala na kształtowanie woli nie tylko ze względu na własne dobro, ale także na dobro drugiego („oddawanie tego, co komu się należy”). P. Jaroszyński, *Etyka...*, s. 54-106. Św. Paweł w *Liście do Galatów* (5,22) wymienia następujące cnoty (dary Ducha Świętego): „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie”.

<sup>40</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, 74, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 32.

<sup>41</sup> Celem działania człowieka jest zawsze dobro. Zło nigdy nie jest centralnym motywem działania. „Jeżeli złodziej kradnie, to nie dlatego, że kradzież jest czymś złym, ale dlatego, że przysporzy mu ona jakiegoś zysku, czy to w formie pieniędzy czy dzieł sztuki, a to już jest coś dobrego”. Zob. P. Jaroszyński, *Etyka...*, s. 16-17.



dobra niższego rzędu) doprowadził się do stanu wybrakowania ze światła<sup>42</sup>. Za H. G. Gadamerem (1900–2002) można byłoby zatem nazwać go „duchem antyboskości”<sup>43</sup> lub podmiotem opróżniającym ze światła, ergo: wciągającym w niebyt. Jak chce R. Girard: Pan mechanizmu oskarżycielskiego (mechanizmu kozła ofiarnego) i rywalizacji mimetycznej, Oskarżyciel człowieka. Niekiedy porównywany do mitologicznego Prometeusza (motyw buntu), który próbował wykraść bogom ogień (światło).

### B. Pojęcia

Ontologiczna dychotomia: (1) Dobro = Byt = Światło *versus* (2) Zło = Niebyt = Brak Światła [ciemność].

Zazdrość – pożądanie przedmiotu, będącego w dyspozycji modelu, który naśladujemy, tzw. grzech „mimetyczny” prowadzący do rywalizacji i w konsekwencji do mechanizmu kozła ofiarnego, naczelną nie-cnota człowieka, KKK (nr 2539) określa ją jako wadę główną; jej destrukcyjna rola została podkreślona już w Starym Testamencie (Pwt 5,21). Św. Augustyn nazywa zazdrość „grzechem diabelskim”<sup>44</sup>.

Życie – 1. fizyczne funkcjonowanie bytu, 2. duchowe funkcjonowanie bytu osobowego. W obu przypadkach życie jest w korelacji ze światłem (odpowiednio materialnym i duchowym). Jak było już stwierdzone powyżej: oddzielenie materii-światła od światła-ducha oznacza jej unicestwienie.

## 5. Implikacje dla ładu społecznego. Zarys

„To wielki paradoks, i wielka tajemnica świata, że pomimo istnienia miliardów różnic, jesteśmy tacy sami. Nieskończoność różnic i jedno podobieństwo je przykrywające. Nasza natura. Najbardziej wyróżnia się ten, kto zrozumiał, że wcale nie różni się od innych. Ten, kto zdaje sobie sprawę, że każdy człowiek posiada tę samą naturę skażoną grzechem pierworodnym i skłaniającą nas do naśladowania innych”<sup>45</sup>. Podobnych do nas. Do czego wiedzie nas mimetyzm? Do unicestwienia miliardów różnic.

„Demokratyzujemy się. Ujednolicamy. Wszystko jest wszystkim. A każdy może zostać każdym”<sup>46</sup>. Zacierają się różnice między narodami, obszarami geograficznymi, rolami społecznymi, płciami, gustami, człowieka zrównuje się

<sup>42</sup> Por. KKK, nr 391.

<sup>43</sup> H. G. Gadamer, *Prometeusz i tragedia kultury*, w: H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979.

<sup>44</sup> Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w: św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952.

<sup>45</sup> M. Zambrzycki, *Małpy, media i sztuczny tłok*, Rycerz Niepokalanej nr 12 (679) 2012, s. 28–30.

<sup>46</sup> M. Zambrzycki, *Babel bis*, Rycerz Niepokalanej nr 4 (683) 2013, s. 34–35.

ze zwierzęciem, prawdę z fałszem, piękno z brzydotą, etc. Corazwiększa ilość przestrzeni społecznych ulega homogenizacji. A ta powiększa jedynie rywalizację mimetyczną.

Wolność nierespektująca prawa ustanowione przez Boga nie jest wolnością. Odrzucając fundament najwyższego prawa (*summum ius*), czyli różnicę i hierarchię, wiedzie wprost do równości absolutnej: do perwersyjnej realizacji twierdzenia M. Lutra, że „wszelki byt jest częścią absolutu”. Ta szalona homogenizacja powiększa rywalizację mimetyczną do niespotykanych rozmiarów. Maksymalna homogenizacja to maksymalna rywalizacja. Czy jest jakieś wyjście z tej absurdalnej sytuacji? Czy można odbudować ład?

Mechanizm kozła ofiarnego, czyli rezultat rywalizacji mimetycznej, cyklicznie odbudowuje to, co samo niszczy: porządek prawno-administracyjny współ z pokojem publicznym; Nie jest jednak w stanie zaprowadzić ładu, który przekracza nowożytne mniemania o tym, czym w rzeczywistości ład powinien być, ładu, który przekracza pozytywizm prawniczy, nakazujący „przestrzeganie prawa stanowionego przez człowieka”<sup>47</sup>, wreszcie ładu, który jest ponad jakimkolwiek mordem. Słowem: ładu absolutnego opartego o wertykalną relację człowiek-Bóg. Nie może go odbudować, bo fundamentem prawdziwego ładu nie jest przemoc.

Człowiek chcąc żyć bez Boga wybiera Anychrysta i jego pseudomesjanistyczne obietnice. Zarzuca swoje powołanie do naśladownictwa Mesjasza, na rzecz wyścigu o dobra tego świata. Rywalizacja mimetyczna prowadzi go do przemocy. Tak wyzbywa się światła duchowego. Konsekwencją mimetycznego opróżnienia ze światła musi być zanik życia. Materia światła pozbawiona swego ducha nie może istnieć. możliwość do istnienia posiada wyłącznie przez formę. Utraciwszy ją egzystować nie może. Jak wygląda to w skali globalnej?

Dotychczasowe kryzysy przywoływały nam na myśl stan znany z hobbesowskiego *Lewiatana*. Nie były nim. Przynajmniej nie w pełni. Dopiero maksymalna homogenizacja przyniesie światu rzeczywistą rywalizację wszystkich ze wszystkimi. Tego typu stan długo się nie utrzyma. Królestwo wewnętrznie skłócone „nie może się ostać”: „Jeśli więc szatan powstał przeciw sobie i wewnętrznie jest skłócony, to nie może się ostać, lecz koniec z nim” (Mk 3,24). System rywalizacji mimetycznej osiągając swój szczyt zabija sam siebie. Dokona autodestrukcji. „Szatan wypędzi szatana.” Wszystko w świecie w pełni zdemokratyzowanym.

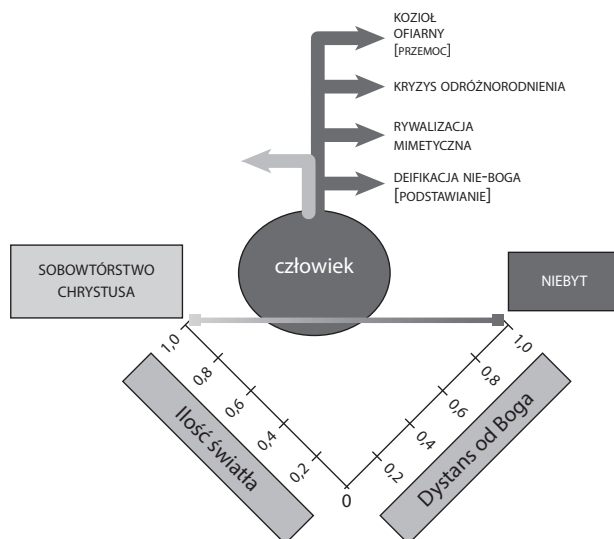
Tak nastąpi koniec historii. Wieża Babel-bis, czyli konstrukt ludzkiej pychy zostanie ostatecznie ukończony. Będzie on dopominać się interwencji przywracającej zróżnicowanie. Czy ktoś to wszystko przetrwa? Przetrwają tylko naśladowcy. Chrystusa. Czyli ci, którym uda się zachować resztki światła. Oni zostaną zbawieni. Koniec ziemskiego czasu, to przecież czas spełnienia nadziei mesjańskiej. Czas zbawienia. To punkt, który osiągnie dantejska strzała, przynosząc nam Paruzję. Z pogromcą mechanizmu ofiarniczego. Zapanuje wówczas ład absolutny. Zapanuje Światło. Zapanuje Chrystus.

<sup>47</sup>A. Wielomski, *Ład*, [w:] Encyklopedia Polityczna, t. I, red. J. Bartyzel, Radom 2007, s. 212.

## 6. Homo bioelektromimeticus w historii zbawienia. Periodyzacja

- I. Istnienie Boga-Światła;
- II. Pierwsze opróżnienie bytu ze światła;
- III. Stworzenie świata i funkcjonowanie człowieka w Raju (zerowy dystans między człowiekiem a Bogiem-Światłem);
- IV. Grzech pierworodny w raju, pierwszy wybór dobra niższego rzędu przez człowieka, początek opróżniania ze światła;
- V. Mord założycielski ludzkiej kultury (Kain), człowiek wtłoczony w logikę przemocy (mechanizmu kozła ofiarnego);
- VI. Stary Testament przygotowuje człowieka na przyjście Sotera: Jezusa Chrystusa;
- VII. Centralny moment: Krzyż (odtworzenie pierwotnego mordu założycielskiego na kozle ofiarnym, dobrowolna ofiara samego Boga-Światła), człowiek otrzymuje wiedzę o metodzie powiększania dystansu między nim a Bogiem-Światłem, początek wyzwania z logiki przemocy;
- VIII. Punkt Omega: Paruzja i ostateczne wyzwolenie człowieka z mechanizmu kozła ofiarnego i logiki przemocy (zerowy dystans między człowiekiem a Bogiem-Światłem). Przywrócenie ładu absolutnego.

## 7. Reasumpcja



Rysunek 2. Homo Bioelektromimeticus. Proces prowadzący od deifikacji nie-boga do przemocy, ukazany na tle zależności między ilością posiadanego światła a dystansem do Boga.

Źródło: Opracowanie własne.

We wstępie postawiliśmy tezę, iż człowiek jest istotą bioelektromimetyczną. Koncepcja „Homo Bioelektromimeticus” to koncepcja człowieka, uwzględniająca dwa bardzo ważne aspekty ludzkiego życia: wymiar świetlny (Sedlak) i mimetyczny (Girard), na fundamencie myśli Doktora Anielskiego, o celowości ludzkiego życia i negatywnym traktowaniu zła (zło-niebyt). To koncepcja bliska przekazowi Pawłowego Listu do Efezjan, w którym znajdujemy oba wymiary poruszone w niniejszym tekście: mimetyczny (o nakazie naśladownictwa Boga) i jednocześnie iluminacyjny (o Bożym świetle). Zestawiając oba wymiary rysuje nam się koncepcja człowieka, który poprzez właściwe korzystanie ze swej skłonności do mimetyzmu może zbliżyć się do życiodajnego Światła, którego żadna ciemność ogarnąć nie może (J 1,5). Koncepcja ta, to obraz, w jaki sposób „naśladowcy Boga” (Ef 5,1) stają się „dziećmi światłości” (Ef 5,8).

W. Sedlak nie zajmował się mimetyzmem, za to R. Girard w swych rozważaniach wspominał o świetle. Miało to miejsce pod koniec „Dawnej drogi”. „Świetlista” wzmianka pojawiła się w kontekście opowieści o uczniach, będących w drodze do Emaus, uczniach, którzy rozmawiają o zawiedzionych nadziejach po śmierci Mesjasza: „światło, w pewnym sensie zimne, a nawet nieubłagane racjonalne, a równocześnie w oczach świata nie do przyjęcia, szalone, dosłownie bezrozumne, albowiem mówi o Chrystusie, albowiem Chrystus mówi poprzez nie, albowiem ono w pełni uprawomocnia nadzieje, które wydają się najabsurdalniejsze, a nawet – w naszych oczach – wręcz karygodne”<sup>48</sup>.

Fragment ten stanowi wielki łącznik z myślą Sedlaka. Jest punktem łączącym mimetyzm z bioelektroniką. A w jego centrum znajduje się Chrystus – pomost między obiema koncepcjami. R. Girard podkreśla w tym fragmencie, iż Chrystus nie działa tak, jak moglibyśmy przypuszczać, że przekracza nasz umysł i nasze wyobrażenia o Mesjaszu. A to, co w nim wyjątkowe na poziomie czysto ludzkim – spoglądając na Niego wyłącznie jako jedną z postaci historycznych, to fakt, iż nie tworzy On ideologii stygmatyzującej jakichkolwiek wrogów, którzy jako uosobienie zła i braku spistości we wspólnocie-przeznaczeni byliby do wyeliminowania. Nie chce pomścić naszych krzywd, nawet jeżeli tego od niego wymagamy. Nie jest „soterem”, który obiecuje – jak każda IDEOLO – przetrwania społeczeństwu/narodowi/klasie/rasie/etc., poprzez eliminację „winnych” osób. Nie utożsamia zła z człowiekiem, ale z jego działaniami wybrakowującymi własny byt. Przedstawia poza tym lekarstwo: własne Światło – najlepszą receptę na zgubną stronę mimetyzmu, nowy przedmiot pożądania, który nie może stać się przedmiotem rywalizacji mimetycznej, którego nie można sprywatyzować, który jest przeznaczony dla każdego.

Człowiek może jednak z tej oferty nie skorzystać. Droga wskazana w „Liście do Efezjan”, o której wspomniano powyżej, nie jest jedyną drogą, którą

<sup>48</sup> R. Girard, *Dawna droga...*, s. 146.

może wybrać. Istnieje jeszcze droga druga. Podstawiając w miejsce Boga dowolny z przedmiotów pożądania (które właściwie można sprowadzić do trzech podstawowych: kratos, eros i pecunia), człowiek kroczy prostą drogą do rywalizacji i w konsekwencji do przemocy<sup>49</sup>. Pielgrzym, błędzący tą drogą, staje się w ten sposób kapłanem oddającym ofiarę bożkom: władzy, erosa i bogactwa. Niewłaściwe naśladownictwo wespół z pożądaniem nie tego, co trzeba, wybra-kowuj ze światła. Oddala od Boga. Od Tego, który jest źródłem „nasylenia”, Byt staje na prostej ścieżce do niebytu. Ilość światła, które posiada, staje się – przy tym – odwrotnie proporcjonalne do dystansu do swego Stwórcy. Duża dawka światła, to krótki dystans. I odwrotnie – mała ilość światła, to dystans długi (vide: rysunek nr 2). Pełny dystans, to z kolei absolutny niebyt, pełne wybrakowanie ze światła, nieistnienie, to coś więcej nawet niż przekroczenie *Porta Inferi*<sup>50</sup>.

Całkowite zaprzeczenie tego, co widzimy dotykając wzrokiem „Kolor przeczucia miłości” – instalację Eleny Tkachenko. Artystki, która przekonana o tożsamości barw i uczuć, spróbowała zobrazować w materialnej postaci ŚWIATŁODUCHOWE. Inspirowana malarstwem Rembrandta (1606-1669) i Salomonową *Pieśnią nad Pieśniami*, dotknęła niedotykalnego<sup>51</sup>. Otarła się o wielkość blasku Światła.

Wystarczy takie chwilowe spotkanie ze Światłem, aby doszło do swoistego „pęknięcia w życiu człowieka” – „pęknięcie, które objawia mu (lub odsłania jaśniej niż uprzednio) Ducha, świętości, wolności, jednym słowem istnienie jako dzieło boskie bądź świat uświęcony obecnością Boga”<sup>52</sup>.

Zrozumieć wielkość tego blasku, spotkać go na swej drodze, „dotknąć kawałka świata uświęconego obecnością Boga”, to zrozumieć sens poświęcenia Światła na Krzyżu. Jawi się to, jako rzecz nieprawdopodobna. A właśnie to jest pierwszy krok do ziszczenia odwiecznego marzenia każdej istoty bioelektromimetycznej: do upodobnienia się do owego Światła, czyli formy Stwórcy. Owo upodobnienie, to cel każdego potomka Adama. Ani cele plemienne, narodowe, klasowe, ni pojęcia abstrakcyjne (związane równością, wolnością, sprawiedliwością, etc.), ale żywe osobowe Światło. Celem życia człowieka nie może być istnienie dla pojęć, nawet tych najbardziej szlachetnych, ale realne osobowe dobro. Światło i Jego życiodajny blask. Chrystus

<sup>49</sup> Pobrzmiwają w tym miejscu echa norwidowskiego utworu *Sfinks*; zob. C. K. Norwid, *Vade-mecum*, Wrocław 2003, s. 40-41.

<sup>50</sup> M. Rożek, *Idee i symbole sztuki chrześcijańskiej*, Kraków 2010, s. 25.

<sup>51</sup> Prace można podziwiać w Muzeum Włókiennictwa w Łodzi (czerwiec 2013). Dziełem, które zainspirowało autorkę, jest obraz olejny pt. *Portret dwóch postaci ze Starego Testamentu (Izaak i Rebeka)*, 1667, Rijksmuseum, Amsterdam.

<sup>52</sup> M. Eliade, *Okultyzm...*, s. 112-113.

## Literatura

- Arystoteles, *Poetyka*, Wrocław 1983.
- Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001.
- Badeni J., Syrek J., *Wyjdź do światła. Przesłanie świętego grzesznika*, Kraków 2011.
- Bauman Z., *Sztuka życia*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.
- Cielecki J., *Cuda świętych maronitów*, „Egzorcysta” 2013, nr 3.
- Dostojewski F., *Dostojewski. Aforyzmy*, Warszawa 1976.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Okultyzm, czary i mody kulturalne. Eseje*, Kraków 1992.
- Encyklopedia polityczna*, t. 1, *Mysł polityczna: główne pojęcia, doktryny, formy ustroju*, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2007.
- Gadamer H. G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979.
- Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.
- Girard R., *Początki kultury*, Kraków 2006.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1.
- Girard R., *Things Hidden Since the foundation of the World*, Stanford 1994.
- Jaroszyński, P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Krzeszowice 2011.
- Kowalska F., *Dzienniczek siostry Marii Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1987.
- Krynicky R., *Niepodlegli nicości*, Kraków 1989.
- Norwid C. K., *Vade-mecum*, Wrocław 2003.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000 („Biblia Tysiąclecia”, wyd. 5).
- Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002–2003, t. 15–16.
- Rożek M., *Idee i symbole sztuki chrześcijańskiej*, Kraków 2010.
- Sedlak W., *Inną drogą*, Warszawa 1988.
- Sedlak W., *Na początku było jednak światło*, Warszawa 1986.
- Sedlak W., *W pogoni za nieznanym*, Lublin 1990.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, Kraków – Warszawa 1998.
- Wnuk M., Zon J., *Światło jako cień Boga*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2009, nr 2.
- Zambrzycki M., *Chleb i totalitaryzm*, „Rycerz Niepokalanej” 2013, nr 3.
- Zambrzycki M., *Babel bis*, „Rycerz Niepokalanej” 2013, nr 4.
- Zambrzycki M., *Małpy, media i sztuczny tłok*, „Rycerz Niepokalanej” 2012, nr 12.
- Zambrzycki M., *Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2011, t. 29.

## Homo Bioelectromimeticus. The system of concepts and model hypotheses

### Summary

The aim of this work is to answer the question which should begin every treaty in the social sciences: Who is a man? The author has used two perspectives: biophysical and anthropological. Because the area of research was studied by two “spotlights”: bioelectronic and mimetic. The first method was created by Włodzimierz Sedlak, a Polish scientist from Catholic University in Lublin, a physicist, an expert in research about light and its connection with human life, creator of Polish Bioelectronic School. The second method was started to exist thanks to the French anthropologist René Girard. This text is a classic theoretical treatise. Its result is a system of concepts and model hypotheses describing the relationship between the individual elements. The main hypothesis is simple: the man is bioelectromimeticus person whose life connected with spirit light and material light, and last but not least, with mimetic nature. Wrong mimicking is – generally speaking – the fact which explains why human beings could use violence, how they could dispose of light and how they could walk away from God-Light to non-existence (term from St. Thomas’s philosophy). The hypothesis was made as a helpful factor to consider – among other things – social order.

Keywords: bioelectronics, Christ, homogenization, life, light, mimetism, scapegoat, Sedlak, social order.





CEZARY ZALEWSKI

Wydział Polonistyki

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

*Ojciec twój bogiem winien być dla ciebie.*  
**Ślub Gombrowicza między Freudem a Girardem  
(i Szekspirem)**

Streszczenie: Artykuł jest mimetyczną interpretacją *Ślubu* Witolda Gombrowicza. Zastosowanie teorii René Girarda w funkcji metajęzyka pozwala na zauważenie częściowej dekonstrukcji, jakiej polski pisarz dokonuje względem koncepcji mordu pierwotnego (i buntu syna przeciwko ojcu) stworzonej przez Zygmunta Freuda. „Poprawka” Gombrowicza (zapożyczona od Szekspira) polega na prezentacji przekonania, zgodnie z którym rywalizacja (oraz jej efekt – morderstwo) jest specyficznym, naśladowczym modusem międzyludzkich relacji, a jej aspekt przedmiotowy (m.in. erotyczny) pozostaje kwestią drugorzędą.

Słowa kluczowe: Zygmunt Freud, René Girard, kozioł ofiarny, pragnienie mimetyczne w literaturze, William Szekspir.

Gdy Zygmunt Freud odkrył genezę pierwotnego *sacrum*, natychmiast – i dość autorytarnie – zapewniał, iż:

„Nie powinniśmy być zdumieni stwierdzając, że pojawia się także częściowo bunt syna, często w najdziwniejszych przebraniach i maskach, w tworzeniu się późniejszych religii”<sup>1</sup>.

Witold Gombrowicz nie bez powodu określany jest mianem pisarza filozoficznego, a wszelka filozofia wpływa ze zdziwienia. Nie inaczej jest również w przypadku dramatu, który rozpoczyna dojrzały okres jego twórczości. Pierwotne *sacrum* wciąż napawa go zdumieniem, dlatego niezwykle trafna pozostaje uwaga Zdzisława Łapińskiego, który dostrzegł, iż:

„*Ślub* to nie tylko parabola o kształtowaniu się osobowości, ale i przypowieść o powstawaniu religii. Tworzenie się jej wyprowadzone zostało z potocznych wydarzeń, jej załączki odkryte w codziennych faktach psychicznych, które pod piórem autora wybujały do potęgi mitu”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Z. Freud, *Totem i tabu*, w: tenże, *Człowiek, kultura, religia*, Warszawa 1967, s. 131.

<sup>2</sup> Z. Łapiński, „*Ślub w kościele ludzkim*” (*O kategoriach interakcyjnych u Gombrowicza*). „*Twórczość*” 1966, nr 9, s. 93. Temat ten podjął także R. Fieguth, ale jego analizy nie wykraczają

Spostrzeżenie to należy uzupełnić o ważny element; zanim bowiem Gombrowicz zajmie się genezą religii, dokona rozpoznania w obrębie dyskursu teoretycznego. Napotka w nim przede wszystkim wspomnianą już teorię Freuda, która, jak sądzę, wydała mu się wielce nieoczywista. Gombrowicz będzie miał z nią wiele kłopotu, dlatego jej dekonstrukcja jest tu zaczęta, ale niedokończona, a ów brak konsekwencji wart jest głębszej refleksji.

Pisarz wielokrotnie stwierdzał, iż abstrakcyjne dociekania nie są w stanie uchwycić materii życia, z którą tak dobrze radzi sobie literatura. Krytyczny namysł nad Freudem, a co za tym idzie sformułowanie innej genezy *sacrum*, został więc przeprowadzony przy pomocy Szekspira. Jego obecność w *Ślubie* jest tyleż oczywista, ile problematyczna – zwłaszcza w aspekcie funkcjonalnym. Sam Gombrowicz uważał, iż jego sztuka jest parodią Szekspira, ale – jak należałoby powtórzyć za Michałem Głowińskim<sup>3</sup> – jest to parodia konstruktywna, czyli taka, która nie polega wyłącznie na degradacji, lecz na krytycznej adaptacji wzoru dostarczonego przez tradycję. Twierdzę zatem, że wprowadzenie motywów szekspirowskich w drugim i trzecim akcie *Ślubu* ma ścisły związek z sytuacją zaistniałą w akcie pierwszym; sytuacją, która z kolei posiada wyraźne zbieżności z tym, co przedstawia Freud w pracy *Totem i tabu*.

Orientacja oraz interpretacja tej gry, jaką między tekstami prowadzi w tym dramacie Gombrowicz, byłaby niemożliwa bez dodatkowych koncepcji. Spośród wielu propozycji najbardziej efektywna jest tu niewątpliwie ta, której twórcą jest francuski badacz – René Girard. Wynika to zarówno z faktu, iż jej perspektywa jest w stanie ogarnąć wszystkich uczestników tej interakcji, jak i z powodu bardziej zasadniczego. Prace Girarda podejmują bowiem ten sam temat – genezy pierwotnego *sacrum* – proponując jego rozwiązanie, które zakłada przekonujące i udokumentowane przejście od kwestii antropologicznych do kulturowych, związanych z mechanizmem ofiarniczym. Zbieżność między propozycjami pisarskimi Gombrowicza a teorią Girarda dostrzegano dotąd niemal wyłącznie w tym pierwszym aspekcie, którego istotą jest funkcjonowanie zapośredniczonego, mimetycznego pragnienia<sup>4</sup>. Wszelako nie jest możliwe, aby to podobieństwo nie prowadziło jeszcze dalej, sięgając zagadnień religijnych. Określenie zakresu tejsze analogii jest jednym z zadań niniejszego szkicu.

---

poza wstępne rozpoznania (por. R. Fieguth, *Słowo, sacrum i władza. Komentarze do Ślubu Gombrowicza i jego tradycji romantycznych*, w: *Literatura i władza*, red. B. Wojnowska, Warszawa 1996).

<sup>3</sup> M. Głowiński, *Komentarze do Ślubu*, w: tenże, *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002, s. 121.

<sup>4</sup> Zob. E. Thompson, *Witold Gombrowicz*, Katowice 2002, s. 159-161; J.-P. Salgas, *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*, Warszawa 2004, s. 70, 144; M. Chrzanowski, *Pragnienie a kultura – perspektywy wykorzystania koncepcji antropologicznych René Girarda i Witolda Gombrowicza do budowy teorii podmiotu kultury*, „Melée. Kwartalnik Filozoficzno-Kulturalny” 2008, nr 2-3.

— I —

Freud wieńczy swoje dociekania tezą, wedle której początkiem religii totemicznej był mord dokonany na ojcu, przywódcy tzw. hordy pierwotnej. Jej pojęcie jest wprawdzie zapożyczone od Darwina, ale wyjaśnienie dalszego rozwoju wydarzeń jest zasługą Freuda:

„...koncepcja hordy pierwotnej (...) mówi jedynie o gwałtownym, zazdrośnym ojcu, który zachowuje wszystkie samice dla siebie i wypędza dojrzewających synów. (...) Pewnego dnia wyrzuceni bracia złączyli swe siły, zabili i zjedli ojca i w ten sposób położyli kres hordzie ojcowskiej. Razem ośmielili się wykonać to, co w pojedynkę było dla nich niemożliwością. (...) Gwałtowny ojciec pierwotny był z całą pewnością budzącym zazdrość i lęk wzorem dla każdego z braci”<sup>5</sup>.

Paralele pomiędzy tak przedstawionym scenariuszem a pierwszym aktem *Ślubu* rysują się – przynajmniej do pewnego momentu – całkiem wyraźnie. Do ojca przychodzą bowiem dwie grupy osób: syn i jego przyjaciel oraz pijak wraz z towarzyszami. Początkowe zróżnicowanie gości szybko zostaje zniwelowane, a ich zachowanie staje się identyczne. Za tę metamorfozę odpowiada ojciec, który nie jest wprawdzie gwałtownikiem, ale strzegąc kobiet natychmiast wywołuje zazdrość. Jego postępowanie za każdym razem jest podobne: najpierw pozwala im rozpoznać i matkę, i Mańkę, a następnie surowo zakazuje jakichkolwiek kontaktów z nimi. Staje się rywalem, wokół którego krystalizuje się konflikt. Ojciec zresztą doskonale wyczuwa zagrożenie i ostrzega syna Henryka przed działaniami dążącymi do eskalacji przemocy:

„A kto by na Ojca swojego rękę świętokradczą, ten zbrodnię tak okropną, tak niewymowną, tak ach piekielną, diabelską, nieludzką, że z pokolenia na pokolenie w krzyku strasznym, w jęku, we wstydzie, w udręczeniu od Boga i Natury wykłenty, przekłenty, wyrzucony, pozostawiony, opuszczony...” (111)<sup>6</sup>.

Zakłęcia stabilizują sytuację tylko do momentu przybycia pijaków, dla których ojciec znowu jest przeszkodą, ale proporcje są już dla niego zdecydowanie niekorzystne. Henryka i pijaków połączył wspólny cel, zatem powtarzają te same obelgi i groźby, czekając tylko na kogoś, kto pierwszy odważy się zaatakować ojca.

Wszystko w tej scenie konsekwentnie prowadzi do zbiorowego morderstwa, a jednak fakt ten nie następuje. Sądzę, iż konieczna jest odpowiedź na pytanie zarówno o przyczynę, jakie skłoniły Gombrowicza do przerwania ataków, jak i o postawę syna, który dość niespodziewanie ratuje swojego ojca.

Prześladowanie zakłada – i wymusza – absolutną jedność w grupie, zatem żaden wyłom nie jest możliwy. Dlatego wprowadzając takie rozwiązanie Gombrowicz dyskretnie podważa sens tych poczynań; przyjęcie, iż kolektywną

<sup>5</sup> Z. Freud, *Totem i tabu*, s. 127.

<sup>6</sup> W ten sposób odsyłam do: W. Gombrowicz, *Ślub*, w: tenże, *Dramaty. Dzieła*, Kraków 1986, t. 6; cyfra w nawiasie oznacza stronę.

opresję można zatrzymać niemal w kulminacyjnym momencie, całkowicie bowiem kwestionuje jej istnienie. W perspektywie genetycznej oznacza to, iż sam początek religii wcale nie tkwi w mrokach zbrodni, której najpewniej nie było. Zamiast niej nastąpiło pojednanie ofiary z prześladowcami: syn uznał ojca, ojciec syna – i obaj uzgodnili zasady dalszego, pokojowego współżycia. Takie zażegnanie konfliktu może być, jak sądzę, aluzją do teorii umowy społecznej, która wyklucza morderczą walkę, przyjmując osiągnięcie powszechnej zgody za pomocą negocjacji.

Nieprzypadkowo ojca wybawia właśnie Henryk, którego – skądinąd – trudno posądzać o tego typu zachowanie. Gombrowicz czyniąc ową więź rodzinną motywem ratunku, równie dyskretnie podważa edypalny charakter ofiary. Bycie ojcem nie jest zatem warunkiem ani koniecznym, ani wystarczającym do tego, aby dana jednostka znalazła się w centrum przemocy.

Ścisłe mówiąc owo sztuczne, czyli nieprawdziwe, niezgodne z właściwym biegiem wydarzeń, zakończenie pierwszego aktu sugeruje dwie, wykluczające się, hipotezy. Albo morderstwa nie było, i rację ma teoria umowy społecznej, albo – owszem – było, tylko że przebiegało inaczej niż przedstawił to Freud. W akcie drugim i trzecim dramatu Gombrowicz bliski jest – jak sądzę – tej ostatniej, Girardowskiej hipotezie.

— II —

Rozwiązanie konfliktu – wiarygodne lub nie – zawsze przywraca porządek. Pisarz podkreśla ten fakt, nadając *Ślubowi* szekspirowską scenerię. Dzięki niej wprowadzona zostaje równocześnie i różnica, i hierarchia: ojciec jest królem, syn – księciem, pijacy – dostojnikami. Zaczyna funkcjonować system kulturowy, którego głównym zadaniem jest ochrona jednostek przed zgubnymi skutkami rywalizacji. Hierarchia (tzn. szekspirowska Kolejność) zakłada, jak zauważa René Girard, pośrednictwo zewnętrzne, w którym ludzie nadal się naśladują, ale tak iż – ze względu na dzielące ich różnice – nie pragną identycznych obiektów. Dlatego:

„W przypadku rodziny tradycyjny porządek, Kolejność, nie oznacza więc braku mimetycznego pragnienia, lecz wyzłabianie go w kierunku określonym przez wyższy autorytet<sup>7</sup>.”

Tak również zaczyna funkcjonować świat w sztuce Gombrowicza: Henryk zgadza się na ślub z Mańką nie dlatego, aby był w niej bardzo zakochany, ale ponieważ wybór został podjęty i zatwierdzony przez ojca-króla.

Nowoczesny pogląd stwierdza, że pojawienie się różnicy i hierarchii nieuchronnie implikuje opresję, przeciw której jedyną, moralnie właściwą postawą jest bunt. Gombrowicz weryfikuje jednak ten przesąd, odkrywając jego ukryte

<sup>7</sup> R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996, s. 215.

podłoże. Henryk nie podlega naciskowi ze strony ojca, a jednak zachowuje się tak, jakby owa silna opresja miała miejsce. Pijak (*vel* ambasador) kusząc syna, osiąga niewielkie rezultaty dopóki poprzestaje na wykazaniu konwencjonalnego i zarazem kruchego charakteru każdego systemu. Dopiero gdy ten rozmówca wzbudzi w nim zazdrość o tron – czyli władzę – wówczas osiągnie cel. Henryk nie buntuje się zatem przeciw samemu porządkowi, domaga się jedynie zamiany ról: z podległego (i uciskanego) zamierza stać się panującym. Mówi wyraźnie:

„Ja stwarzam królów!  
Ja powinienem być królem!  
Jestem najwyższy! Nic wyższego ode mnie!  
Ja jestem Bogiem!” (165).

Modyfikacje w obrębie hierarchii są dopuszczalne, ale zawsze za jakąś cenę. Im bardziej gwałtowne, nieoczekiwane są te zamiany, tym trudniej jest utrzymać właściwe funkcjonowanie porządku. Henryk stając się nowym królem, musi też stać się tyranem, gdyż tylko w ten sposób „zalegalizuje” przejście władzy, jak również odstraszy innych od podobnego czynu. Ktoś, kto nie podlegał silnej opresji, teraz zatem stosuje ją w stopniu maksymalnym.

Gombrowicz jednak nie poprzestaje na pokazaniu buntu, ale stara się odkryć jego mechanizm. Opresja jest (czy też może być) jedynie skutkiem, który wynika z konieczności naśladowania autorytetu. Henryk, zajmując jego miejsce, jest przekonany, że teraz to on będzie imitowany, pozostając poza jakimkolwiek wpływem. Dumnie ogłasza więc manifest, w którym najważniejsze miejsce zajmuje zaimek – „ja”; sądzi bowiem, iż jako król jest już całkowicie autonomiczny, samoistny. Absurdalny pomysł udzielenia sobie ślubu wynika z tego właśnie założenia: Henryk zamierza naśladować samego siebie – i nikogo więcej.

Największym osiągnięciem Gombrowicza w trzecim akcie jest totalna dekonstrukcja takiego przekonania. Nowy władca zostaje więc umieszczony w tak silnym polu oddziaływań, iż jego samodzielność błyskawicznie zmierza ku niemości. Henryk nie jest bowiem w stanie pragnąć czegokolwiek bez aktywnego udziału innych.

Gombrowicz ilustruje tę regułę jedynie dwoma przykładami, ale sądzę, iż funkcjonują one na zasadzie *pars pro toto*. Henryk staje się niezwykle próżny, więc potrzebuje hołdów i wyrazów uwielbienia, których oczekuje szczególnie od ludzi z teje próżności słynących. Oznacza to, iż pragnie siebie samego dopiero dzięki zainteresowaniu, jakie budzi – lub raczej powinien budzić – u odpowiednich „ekspertów”. Patrząc na siebie ich oczami, czuje się naprawdę bosko.

Drugi przykład jest znacznie wyraźniejszy. Henryka zupełnie nie interesuje – jako kobieta – jego przyszła żona; ślub będzie tylko formalnością, która utwierdzi niezależność króla. Jednak na skutek pewnych okoliczności ten

przyszły mąż zostaje opętany przez zazdrość. Formułuje nawet jej teorię – i to w prawdziwie Girardowskim stylu:

„Któż wie jednak czy mężczyzna... czy mężczyzna w ogóle może zakochać się w kobiecie bez współudziału, bez pośrednictwa, że się tak wyrażę, innego mężczyzny. Być może mężczyzna w ogóle nie odczuwa kobiety inaczej, jak tylko poprzez innego mężczyznę. A może to jakaś nowa forma miłości? Dawniej było we dwoje, a dziś jest we troje?” (193)<sup>8</sup>.

Pragnienie Henryka zwraca się ku Mańce tylko dlatego, że wiernie podąża za „pierwotnym” pragnieniem Władzia. Sytuacja wydaje się paradoksalna, jeżeli uwzględni się wcześniejszą relację obu przyjaciół, w której to Władzio zdradzał tendencje do naśladowania Henryka – a nie odwrotnie. Swą pozycję w trójkącie król zawdzięcza jednak Pijakowi, który błazeńskim gestem „połączył” Władzia i Manię. Henryk natychmiast ulega owej sugestii, podobnie jak wcześniej szybko został przekonany, iż to właśnie jemu należy się tron. Im silniej krzyczy on zatem:

„... ja jestem królem! Ja panuję!” (194)

– tym wyraźniej staje się marionetką w rękach Pijaka. Gombrowicz wskazuje na niewątpliwe podobieństwo pozycji ojca i Pijaka, którzy – kolejno – występują w roli autorytetu. Analogia okazuje się jednak pozorna, ponieważ metody ich działania są zupełnie odmienne. Ojciec tak wybiera synowi „cel”, aby jego osiągnięcie nie prowadziło do konfliktu; Pijak – przeciwnie: aranżuje sytuacje w ten sposób, że zdobycie władzy lub kobiety nieuchronnie wciągnie Henryka w otwartą rywalizację, która destabilizuje (i tak niezbyt trwałą) porządek.

### — III —

Czy istnieje zatem element wspólny, łączący „freudowski” pierwszy akt z „szekspirowskimi” dwoma następnymi? Sądzę, że tak, ponieważ w perspektywie synchronicznej obie „części” zajmują się tym samym problemem: upadkiem porządku i panowaniem chaosu, czy – jak powiedziałby Szekspir – Kolejnością i jej kryzysem. Pierwszy akt przedstawia ten proces dość lakonicznie, natomiast dwa pozostałe są jego ponowną, znacznie dokładniejszą reinterpretacją.

Porządek w pierwszym akcie należy do jego prehistorii, dlatego pozostaje obecny jedynie we wspomnieniach (głównie ojca i Henryka). Charakteryzuje się obecnością form sprawiających, iż różnice były wyraźne, a układ hierarchiczny – pewny i niekwestionowany. Dwie kolejne próby ustanowienia ładu,

<sup>8</sup> Andrzej Falkiewicz niezwykle trafnie skomentował powyższy cytat: „Być może dążenia człowieka – które jemu same wydają się «prawdziwe», «spontaniczne» – muszą zostać mu udzielone z zewnątrz przez rywala (pośrednika? mediatora?), przez «kogoś drugiego»” (A. Falkiewicz, *Polski kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu*, Kraków 1981, s. 103; zob. też M. Żółkoś, *Ciało mówiące. Iwona, księżniczka Burgunda Witolda Gombrowicza*, Gdańsk 2001, s. 149-150).

które podejmuje i ojciec (drugi akt), i syn (trzeci akt), już nie sprostają takim wymaganiom. Przynoszą tylko okres względnej stabilizacji, która ciągle jest zagrożona. Wynika to z faktu, iż rozkład jest tu ewidentnie silniejszy, ale nie oznacza to, iż restytucja porządku jest niemożliwa. Gombrowicz daje wyraźną wskazówkę w klamrowym układzie: skoro najlepszy system jest „już” nieobecny, a dwa kolejne są za słabe, to być może czwarty, który „dopiero” nastanie, okaże się zadowalający.

Przypuszczenie takie potwierdzają opisy kryzysu, które zostały tu skonstruowane w oparciu o – jak określa to Girard – stereotypy prześladowcze<sup>9</sup>. Pierwszy z nich francuski antropolog nazywa zanikiem różnic. Gombrowicz przedstawia ten proces dynamicznie, w miarę jak unifikacja staje się coraz bardziej dominująca. Obejmuje ona podstawowe kategorie: przestrzeń, tożsamość osób i język, którym się posługują. Nie można tu ustalić, czy wydarzenia dzieją się w karczmie, w domu rodzinnym czy na królewskim dworze. Nie wiadomo także, czy np. ojciec jest wiejskim dziedzicem, karczmarzem lub królem, gdyż styl jego wypowiedzi sugeruje, iż jest (może być) każdym z nich. Ten fenomen Gombrowicz nazywa „dostrajaniem”, podkreślając jego imitacyjny aspekt. Pod koniec pierwszego aktu wszyscy zgodnie stwierdzają:

„Niech każdy do każdego się dostraja! Wówczas  
Wybuchnie koncert!” (109).

Gdy zacieranie odrębności osiągnie poziom maksymalny, autor zmienia metaforę: bohaterowie będą „upijać się” sobą, gdyż wzajemne upodobnienie jest tyleż nieoczekiwane, ile gwałtowne i natychmiastowe.

Zanim nastąpi „wybuch”, pojawiają się mniejsze „eksplozje”. Tworzą je pary antagonistów, gdyż unifikacja natychmiast wywołuje konflikty. W pierwszym akcie stają naprzeciw siebie syn z ojcem oraz Pijak z ojcem, w drugim ponownie: syn z ojcem, a w trzecim: syn z przyjacielem. Przewaga par „szekspirowskich” nad „freudowskimi” polega na – po pierwsze – wyraźnej ekspozycji Girardowskiego mimetyzmu: rywalizacja o tron (drugi akt) czy kobietę (trzeci akt) nie wynika tu z nadzwyczajnych właściwości tych „przedmiotów”, ale z naśladowczego pragnienia. Nie tylko jednak geneza jest dokładniej naświetlona, gdyż – po drugie – o wiele trafniej przedstawiona została pozycja rywala. I ojciec, i Władzio znaleźli się na niej dzięki manipulacjom Pijaka, ale sens tych działań nie sprowadza się do jakiejś spiskowej teorii. Gombrowicz pokazuje w ten sposób, iż w układzie symetrycznych antagonistów poszczególni ludzie są „wymienialni”, byleby tylko zachowana została sama rywalizacja. Cel tego „podstawiania” Girard wyjaśnia następująco:

„Jeżeli w rzeczywistości przemoc uniformizuje ludzi, jeżeli każdy staje się odbiciem lub „bliźniakiem” swego przeciwnika, jeżeli wszystkie odbicia są takie same, każdy może w każdej chwili stać się odbiciem kogokolwiek innego, to znaczy obiektem fascynacji

<sup>9</sup> Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987 (rozdz. II).

i powszechnej nienawiści. Jedna ofiara może zastąpić wszystkie potencjalne ofiary wszystkich skłóconych braci, których każdy chciałby wygnać – to znaczy zastąpić wszystkich ludzi bez wyjątku wewnątrz wspólnoty”<sup>10</sup>.

Proces wymiany doprowadza więc do sytuacji, w której jedna osoba staje się antagonistą całej grupy. Na tym polega owo niebezpieczne położenie ojca, który – pod koniec pierwszego aktu – skupił na sobie agresję niemal wszystkich postaci. Gombrowicz wraca do tej kwestii, gdyż poprawiając Freuda, zamierza pokazać arbitralny charakter przemocy, dla której „posiadanie kobiet” nie jest żadnym kryterium wyboru.

Wedle Girarda o tym, kto zajmie owo niebezpieczne miejsce, decydują natomiast oskarżenia (drugi stereotyp) oraz stygmaty (trzeci stereotyp). Kandydatów do tej roli jest dwóch: ojciec i Władzio, ale pisarz tak symetrycznie rozdzielił między nich owe wyobrażenia, że nasuwa się przypuszczenie, iż obie te postacie wzajemnie się dopełniają.

Ojciec i Władzio oskarżani są o to samo, tyle że pierwszy bezpośrednio, a drugi – nie wprost. Zbrodnie, które rzekomo mieli popełnić, mieszczą się w grupie czynów popełnianych na tle seksualnym. Pijacy i Henryk, obrzucając ojca wyzwiskiem „świnia”, sugerują niedozwolone relacje z Mańką. Dokładnie o tym samym będzie mówił ojciec, matka oraz Pijak na temat Władzia, gdy będą odradzali Henrykowi ślub.

Stygmaty są cechami, które wzmagają prześladowania. Narażone są na nie przede wszystkim mniejszości, w sensie etnicznym, fizycznym i socjologicznym. Władzio spełnia pierwszy i trzeci warunek: jest tu obcy, niezakorzeniony, przychodzi znikąd; później zaś staje się służącym Henryka, plasując się w niższych rejonach drabiny społecznej. Natomiast ojciec reprezentuje drugie i trzecie kryterium: ułomność fizyczna sprzyja agresji, a on od początku jest „stary, sztywny, sklerotyczny”; zajmuje też, jako król, szczyt hierarchii, należy zatem do ekstremalnej mniejszości, tyle że tej uprzywilejowanej.

Czwartym – i ostatnim – stereotypem jest obecność zbiorowej przemocy. „Koncert” wybucha w *Ślubie* aż trzykrotnie (na koniec każdego z aktów); za każdym jednak razem Gombrowicz dokładniej naświetla inne elementy, dlatego – znowu – dopiero synchroniczne zestawienie wszystkich trzech prób tworzy spójny, całościowy obraz.

Przedstawiając atak na ojca (akt pierwszy), autor podkreśla kolektywny wymiar agresji. Żaden z mężczyzn nie może pozostać obojętny wobec tego, co dzieje się z ojcem; przemoc – jeśli ma być skuteczna – nie toleruje postawy neutralnej. Zbiorowe zaangażowanie jest zatem podobne w scenie detronizacji króla (akt drugi), najsłabiej zaś zostanie zaznaczone w przypadku Władzia, który zabija się sam, i to „za plecami” tłumu. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę fakt, iż są to identyczni ludzie, wówczas okaże się, iż Gombrowicz przedstawia

<sup>10</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1, s. 109.



tu – symbolicznie – proces wypierania i usuwania własnej agresji, do której grupa nie zamierza się przyznać.

Zestawienie pierwszego i drugiego aktu pokazuje, iż kolektywny charakter przemocy oparty jest na *mimesis*: wystarczy, iż ktoś zacznie prześladowanie, a pozostali natychmiast się przyłączają. I odwrotnie: wystarczy, że znajdzie się choćby jedna osoba, która przeciw niemu zaprotestuje, a wywoła w ten sposób powszechną dezorientację.

Jedność grupy jest więc krucha, dlatego należy usuwać wszelkie okoliczności, które mogłyby nią zachwiać. Jeżeli Henryk ratuje ojca, to nie czyni tego z altruizmu, ale ponieważ został przekonany o niewinności „skazanego”, a tym samym o niesłusznym prześladowaniu. Ojciec bowiem do końca broni swojej godności, nie ulegając perswazji oskarżeń. Ten błąd popełni później, gdy jako król uzna siebie samego za zdrajcę – ułatwiając rebeliantom przejście władzy.

Innymi słowy: *mimesis* wewnętrzna nie tylko jest bardzo nietrwała, ale wręcz uzależniona do swoistej homeostazy między zbiorowością a wybraną jednostką. Dopóki ta ostatnia nie zgadza się na ofiarnicze postępowanie, jego sukces wciąż jest niepewny. Dobrze wie o tym Henryk, dlatego jego ostatnia rozmowa z Władziem przypomina kuszenie, w którym stawką jest owo przekonanie o winie. Gombrowicz trafnie pokazuje, iż jakakolwiek zgoda – nawet tymczasowa, „na próbę” – wystarczy, aby uruchomić i utrwalić złowrogi mechanizm.

Dopiero osiągnięcie tej podwójnej jedności (wewnętrznej i zewnętrznej) stwarza warunki do funkcjonowania przemocy. Jej sukces zależy teraz wyłącznie od intensyfikacji: dotykanie ojca jest gestem tylko symbolicznym, który ujawnia samą możliwość ataku; sposobem znacznie bardziej konkretnym okazuje się więzienie, do którego trafiają niemal wszyscy. Wszystkie te metody są jednakże zbyt powierzchowne; dopiero ów nóż wbity w ciało Władzia przynosi ostateczny i niekwestionowany tryumf przemocy.

Kiedy Henryk ogłasza, iż Władzio zabił się z jego rozkazu, wszyscy natychmiast uznają moc królewskiego autorytetu. Śmierć jest zatem punktem granicznym, w którym kończy się kryzys i zaczyna ustanawianie porządku. Bezpieczeństwo powstaje w wyniku stosowania przemocy – i na ten paradoksalny związek zwrócił uwagę, chociaż go nie wyjaśnił, Andrzej Falkiewicz, pisząc:

„I oto *Ślub*, który miał bronić prywatności bohatera; utwór powołany ku obronie jednostki ludzkiej, mający uchronić przed gwałtem, jakiego na niej dopuszczają się inni, jest także – i jednocześnie – gorączkowym domaganiem się tego gwałtu”<sup>11</sup>.

Korzystając z uniwersalnych struktur, Gombrowicz pokazuje, iż to właśnie prześladowanie zakończone śmiercią zapewnia pokój i bezpieczeństwo. Dokładnie tak przebiega argumentacja Girarda, który przekonuje, że zbiorowe morderstwo kozła ofiarnego nie tylko uspokaja wspólnotę, ale pozwala na jej dalszy rozwój, stwarzając religię i kulturę.

<sup>11</sup> A. Falkiewicz, *dz. cyt.*, s. 259.

## — IV —

Pozostaje jeszcze problem owego pierwotnego *sacrum*. Jaki jest zatem związek religii z tego typu przemianą chaosu w kosmos? Otóż ścisły, zasadniczy. Początki religii tkwią, jak słusznie podejrzewał to Freud, w pierwotnym zabójstwie, które położyło kres powszechnemu zamętowi. Tyle tylko, że – jak dopowiada Girard – niekoniecznie zostało ono popełnione na ojcu, gdyż edypalny dogmat jeszcze nie istniał, a zamiast niego funkcjonowały inne kryteria doboru ofiary. Gombrowicz tak równomiernie wikła i ojca, i Władzia w wir kolektywnej przemocy, iż śmierć tego ostatniego nie może nie być znacząca. W słynnej wypowiedzi Pijaka problem ten w ogóle nie jest postawiony, jakby autor zdawał sobie sprawę z arbitralnej selekcji:

„Między nami  
 Bóg nasz się rodzi i z nas  
 I kościół nasz nie z nieba, ale z ziemi  
 Religia nasza nie z góry, lecz z dołu  
 My sami Boga stwarzamy i stąd się poczyna  
 Msza ludzko ludzka, oddolna, poufna  
 Ciemna i ślepa, przyziemna i dzika” (155).

Ważniejsze od tego, kto będzie zabity, są zarówno procesy, które do morderstwa prowadzą, jak skutki, które z niego wynikną. Oba aspekty są tutaj – w sposób niezwykle gęsty – ujęte; wszystko zaczyna się w międzyludzkich konfliktach, a ich samoczynna eskalacja prowadzi do takiego chaosu, iż tylko dziki, bezwiedny mord może zakończyć ów kryzys. Dlaczego jednak ten, kto został uznany za najbardziej winnego – i został zabity – będzie potem powszechnie czczony jako bóg? Gombrowicz ma rację: to ludzie wytwarzają *sacrum*, ale wedle jakich reguł? Odpowiedź przynosi Girardowska teoria kozła ofiarnego: jedna i ta sama osoba jest – najpierw – największym złem, gdyż sprowadza kryzys, a – potem – największym dobrem, ponieważ jej morderstwo przynosi zupełne pojednanie. Girard zauważa, iż:

„Począwszy od pewnego progu wiary efekt kozła ofiarnego całkowicie odwraca układ pomiędzy prześladowcami a ich ofiarą i to właśnie to odwrócenie produkuje *sacrum*, „przodków-założycieli” oraz bóstwa. Czyni z ofiary, w gruncie rzeczy biernej, jedyną przyczynę działającą i wszechmocną w stosunku do grupy, która uważa się za całkowicie poddaną owemu działaniu”<sup>12</sup>.

Podobny scenariusz sugeruje końcówka *Ślubu*; ofiara doczeka się więc uroczystego pogrzebu, który zarówno uczyni ją nieśmiertelną, jak i będzie pierwszą formą jej spontanicznego kultu. Henryk wystąpi jako „kapłan Władzia”, ponieważ to dzięki jego śmierci zostanie naprawdę „niedotykalnym” królem.

<sup>12</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 68.



Podobną funkcję – wcześniej – miał spełnić ceremonia ślubny. Henryk zamierzał uczynić z niego fakt powszechnie znany; teraz zaś pogrzeb zostaje zaledwie zasygnalizowany. Ten rytuał jest bowiem bezwiedny: sam dla siebie nieprzejrzysty i – z tego powodu – niemożliwy do przeniknięcia. Jego sekretem jest – w przeciwieństwie do ślubu – morderstwo, o którym nikt nie może się dowiedzieć, chociaż to dzięki niemu funkcjonuje kulturowy porządek.

Gombrowicz w *Ślubie* jest – bez wątpienia – autorem odważnym, który nie boi się zajrzeć w te najbardziej mroczne dziedziny ludzkich zachowań, zwłaszcza w ich wymiarze zbiorowym. Z drugiej jednak strony trudno oprzeć się wrażeniu, że pisarzowi zabrakło konsekwencji: *Ślub* to świadectwo pisarza, który przestraszył się własnego odkrycia i bez przerwy próbuje się z niego wycofać. Ujmuje zatem dramat w podwójny nawias snu i zmagają z wszechwładną formą, dzięki czemu nie tylko zastawia interpretacyjne pułapki, ale nadaje opisywanym tu procesom charakter mniej lub bardziej hipotetyczny, obarczając czytelnika odpowiedzialnością za ich asercję. Cierpi na tym i przejrzystość dramatu, który jakby kołuje, nawraca do tych samych problemów, i – przede wszystkim – sam zakres analiz, który zapewne mógłby jeszcze zostać poszerzony<sup>13</sup>.

Wydaje się wręcz, iż pasja demaskatorska Gombrowicza jest dogłębnie paradoksalna. Z jednej bowiem strony cofa się przed uznaniem swych wyników, nie pozwalając im osiągnąć klarownej postaci, a z drugiej – czy też może właśnie dlatego – postępuje za daleko. Trudno jest nie zauważyć, że projekt Kościoła Ludzkiego jest rzutowany też na chrześcijaństwo. Gombrowicz idzie tu mniej więcej śladem Freuda, który redukował chrystianizm do formy rywalizacji synów z ojcem. Autor *Ślubu* pozbawia się więc „sojusznika”, który – jak niejednokrotnie wskazywał Girard – mógłby dostarczyć mu precyzyjniejszych opisów, dotyczących tej samej cyrkulacji przemocy w społeczeństwie pierwotnym. Bez nich pisarz zdany był tylko na siebie i swą wciąż niepewną intuicję.

## Literatura

- Chrzanowski M., *Pragnienie a kultura – perspektywy wykorzystania koncepcji antropologicznych René Girarda i Witolda Gombrowicza do budowy teorii podmiotu kultury*, „Melée. Kwartalnik Filozoficzno-Kulturalny” 2008, nr 2-3.
- Falkiewicz A., *Polski kosmos. Dziesięć eseїв przy Gombrowiczu*, Kraków 1981.

<sup>13</sup> Nie zmienia to faktu, iż – jak stwierdza Żółkoś – istnieje znaczne rozwinięcie ofiarniczej perspektywy między wczesną *Iwoną*, *księżniczką Burgunda*, a *Ślubem* (zob. M. Żółkoś, *dz. cit.*, s. 135-165).

- Fieguth R., *Słowo, sacrum i władza. Komentarze do Ślubu Gombrowicza i jego tradycji romantycznych*, w: *Literatura i władza*, red. B. Wojnowska, Warszawa 1996.
- Freud Z., *Totem i tabu*, w: tenże, *Człowiek, kultura, religia*, Warszawa 1967.
- Głowiński M., *Komentarze do Ślubu*, w: tenże, *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1.
- Girard R., *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996.
- Gombrowicz W., *Ślub*, w: *Dramaty. Dzieła*, Kraków 1986, t. 6.
- Łapiński Z., „Ślub w kościele ludzkim” (O kategoriach interakcyjnych u Gombrowicza), „*Twórczość*” 1966, nr 9.
- Salgas J.-P., *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*, Warszawa 2004.
- Thompson E., *Witold Gombrowicz*, Katowice 2002.
- Żółkoś M., *Ciało mówiące. Iwona, księżniczka Burgunda Witolda Gombrowicza*, Gdańsk 2001.

*To you your father should be as a god. „The Marriage”  
by Witold Gombrowicz between Freud and Girard  
(and Shakespeare)*

Summary

This article is the mimetic interpretation of „The Marriage” by Witold Gombrowicz. The application of Rene Girard’s theory in metalanguage function allows to see how the Polish writer makes the partial deconstruction of Sigmund Freud’s theory of primordial murder (and also rebellion of a son against his father). Gombrowicz’s „correction” (that was borrowed from Shakespeare) depends on the thesis that rivalry (and its effect – murder) is peculiar i.e. mimetic pattern of interpersonal relations and its objective aspect (erotic, for example) is totally irrelevant.

Keywords: Sigmund Freud, René Girard, mimetic desire in literature, scapegoat, William Shakespeare.

KATARZYNA WIELECHOWSKA

Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Łódzki

## Teatr ludzkich działań: *Hamlet* w zwierciadle i jako zwierciadło dwóch antropologii

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest omówieniu i analizie porównawczej dwóch ujęć interpretacyjnych *Hamleta* Williama Szekspira, mianowicie – propozycji Phyllis Gorfain, sformułowanej na gruncie antropologii interpretacyjnej (inspirowanej w znacznej mierze antropologią doświadczenia Victora Turnera) oraz propozycji René Girarda, sformułowanej w perspektywie jego koncepcji antropologii mimetycznej. Te dwa różne odczytania Szekspirowskiej tragedii przynoszą jednocześnie pytanie, w jaki sposób *Hamlet* prowokować może autorefleksję antropologii, dotyczącą jej teorii i praktyki. Ramę problemową artykułu wyznacza Szekspirowska aktualizacja toposu *theatrum mundi* oraz sfunkcjonalizowanie tego toposu w antropologicznym opisie kultury.

Słowa kluczowe: antropologia interpretacyjna, antropologia mimetyczna, antropologia doświadczenia, teatr świata, dramat Szekspirowski.

Topos *theatrum mundi*, ukazujący paralelizm rzeczywistości i teatru, to znamienny dla dramaturgii Williama Szekspira, intensywnie w niej ewokowany, metaforyczny obraz ludzkiej egzystencji, a także znamienna dla tego dramaturga forma odczuwania świata.

W Szekspirowskiej, bardziej barokowej niż renesansowej, wykładni toposu *theatrum mundi* „Człowiek i aktor znoszą się na scenie, która przedstawia nierzeczywistość świata”<sup>1</sup>. Iluzoryczność świata współzależna z ułomnym aktorstwem człowieka to pochodne naruszonej więzi z Transcendencją w pełnej złudzeń egzystencji ludzkiej, sterowanej przez sprzeczne emocje i namiętności. Człowiek działając wbrew swej istocie i przeznaczeniu, popełnia w związku z tym szereg błędów poznawczych, implikujących błędy etyczne, a jednocześnie błędy etyczne powodują poznawczą iluzję. „Niestety, rzecz każdą/ Fałszywie sobie przedstawiałeś”<sup>2</sup>, mówi w *Juliuszu Cezarze* Tytyniusz do nieżyjącego już Kasjusza, inicjatora spisku przeciwko Cezarowi. Choć poznawczo-etyczny ład

<sup>1</sup> E. Burns, *O konwencjach w teatrze*, „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 3, s. 293.

<sup>2</sup> Przekład M. Słomczyńskiego. W. Shakespeare, *Juliusz Cezar*, V, 3, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, *Tragedie 1*, Kraków 2004, s. 323.

wskazywany jest w dyskursie dramatycznym (wypowiedziach postaci) jako wartość nade wszystko pożądana, to w planie fabularnym (całości zdarzeń dramatycznych) nie uzyskuje on pełnej reprezentacji. Jednak autor *Hamleta* – zaznacza Elizabeth Burns – przywołuje metaforę teatru świata nie po to, aby „wyczarować koncepcję teatru jako moralnego wzorca. (...) Stosując tę metaforę w swoich dramatach, Szekspir przekształcił ją z prostej figury alegorycznej w skomplikowaną, pełną wyobraźni formę ekspresji”<sup>3</sup>. W dziele Szekspira przedmiotem poznania staje się więc świat, postrzegany przez dramaturga jako immanentnie teatralny. Na frontonie jego teatru The Globe umieszczona była sentencja: *totus mundus agit histrionem* – „cały świat działa jak aktor”<sup>4</sup>. Szekspirowskie dramaty to przenikliwa diagnoza ludzkiego teatru, powstających na jego scenie akcji-sytuacji, w odpowiedzi na które – w działaniu i w interakcji – formuje się człowiek-aktor. Zarazem, w dramaturgicznych realizacjach Szekspira antropocentryczny obraz teatru świata ma charakter swoistej antytezy („świat wyszedł z formy”<sup>5</sup>), dla której niezbywalnym punktem odniesienia, mimo że raczej sugerowanym niż wyrażanym wprost, jest teocentryczne pojmowanie dramatu życia ludzkiego<sup>6</sup>.

W takim duchu utwory dramatyczne Szekspira objaśnia Hans Urs von Balthasar. Prowadząc rozważania nt. sprawiedliwości wyrównującej, będącej celem ludzkiego działania, oraz możliwości jej przekroczenia w przebaczeniu i łasce, Balthasar pisze:

„W postfiguracji Ewangelii owa ogólnoludzka możliwość ułaskawiania (zakorzeniona w antycznym motywie «błagających o ochronę»), może stać się tematem głównym dramatu... Ale właściwym dramaturgiem przebaczenia pozostaje Szekspir. Przejście od sprawiedliwości wyrównującej do łaski to jeden z najgłębszych impulsów jego sztuki. (...) W końcowym okresie tak zwanych «romancy» dominuje już w pełni. Ludzkie przebaczenie staje się tu tak transparentne na łaskawy charakter egzystencji w ogóle, że niekiedy (w *Perykleście*) nie ma już nic do przebaczenia, a tylko do dziękowania. Autor ma przy tym świadomość cennej przebaczenia, ono jest jak cud w tej egzystencji...

<sup>3</sup> E. Burns, *dz. cyt.*, s. 293.

<sup>4</sup> Sentencja ta często jest tłumaczona jako: „cały świat gra komedię”. Przy czym, słowo „komedia” konotowałoby raczej farsę, bowiem łaciński rzeczownik *histrion* oznaczał tyleż aktora, co błazna. Zob. na ten temat: D. Kosiński, *Histrioni i aktorzy*, „Ethos” 2007, nr 1-2, s. 139.

<sup>5</sup> Przekład J. Paszkowskiego. W. Szekspir, *Hamlet*, I, 5, w: tenże, *Dzieła dramatyczne VI, Tragedie*, t. II, Warszawa 1964, s. 45. W przekładzie M. Słomczyńskiego ta fraza brzmi: „Czasie zwichnięty! – Jak ci nie zlorzeczysz?”. W. Shakespeare, *Hamlet*, I, 5, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, *Tragedie I*, Kraków 2004, s. 370.

<sup>6</sup> Na temat chrześcijańskiej konceptualizacji toposu *theatrum mundi* jako Boskiego teatru-wszczęświata, zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 147. Curtius uważa, że idea ta jest źródłowo zakorzeniona w myśli Platona. Odmienny pogląd wypowiada Balthasar: „Punkt zaczepienia chrześcijańskiego, całkowicie innego odczuwania życia w toposie teatralnym, mieści się nie w obszarze platońsko-metafizycznym, lecz z jednej strony w sprywatyzowaniu motywu roli w popularnych diatrybach, z drugiej w późnoantycznej degeneracji teatru do cyrku”. Zob. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, Kraków 2005, s. 136.

Z ową cennością wiąże się wszystko, to ona nadaje motywowi jego ciężar, a nie częste u autora wskazanie na niestałość, złudność, sceniczny charakter egzystencji...<sup>7</sup>.

W ostatnim utworze Szekspira, *Burzy*, w skierowanym do odbiorców *Epilogu* (jak zauważa Peter Brook, „być może w ogóle ostatnich słowach, jakie napisał Szekspir”<sup>8</sup>) motyw przebaczenia łączy się z żarliwą prośbą o modlitwę. Słowa *Epilogu* wypowiada w samotności Prospero, będący niewątpliwie *porte parole* autora. Prospero zrezygnował właśnie ze swojej czarodziejskiej mocy, która stanowiła jego ochronę przed wrogami i jednocześnie środek, za którego pomocą realizował plan zemsty na swoich prześladowcach. W imię przebaczenia i zaufania okazującym skruchę wrogom, Prospero zrezygnował także z dalszego odwetu. Nadludzka potęga, którą posiadał dzięki czarodziejskiej różdżce, dawała mu jednak również nieograniczoną możliwość kreacji, inscenizowania i kontroli różnych zdarzeń i zjawisk na zamieszkaną przez niego dzikiej wyspie. Tuż przed opuszczeniem wyspy i powrotem w przestrzeń społeczną, dysponując teraz jedynie swą własną, ludzką mocą, w finale *Epilogu* mówi: „I mój koniec jest rozpaczą./ Teraz o modlitwy proszę./ One mnie uwolnić mogą;/ one z mroku mnie wywiodą,/ ich wspomnienie w sercu noszę./ A jak chcecie odpuszczenia/ grzechów; równie niecierpliwie/ czekam łaski wyzwolenia”<sup>9</sup>. Dojmujące pragnienie wyzwolenia od rozpaczony dzięki modlitwie, o którą Prospero prosi i przebaczeniu (łasce), na które oczekuje, to w interpretacji Balthasara akt powrotu do świata międzyludzkiego, „w którym potrzeba «modlitwy» i «wyrozumiałości» jest równocześnie odwrotem od tak częstego u Szekspira «samowyobcowania»...”<sup>10</sup>. Dodajmy, że adresatami ekspresyjnej wypowiedzi Prospera nie są fikcyjne postacie dramatu, lecz widzowie, aktualizuje się więc bezpośrednio relacji człowiek – człowiek. Prośba Prospera jawi się w tym kontekście jako próba nadziei, iż modlitwa i przebaczenie, dzięki swej jednoczącej i wyzwalającej mocy, mogłyby inicjować w inną, niż znana dotychczas, praktykę teatru świata. Nacechowanie końcowego fragmentu *Epilogu* niezwykle silnym dramatyзмом dostrzega i podkreśla Brook. Kieruje on uwagę na złożoną i „tajemniczą” semantykę wersów: *My ending is despair/ Unless it be relieved by prayer/ Which pierce so that it assaults/ Mercy itself and frees all faults*. „Cóż, czy jesteśmy w stanie – pyta angielski reżyser – zrozumieć modlitwę, która nie tylko *pierce* (przeszywa), ale która może także *assault mercy* (szturmować miłosierdzie)?”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 439, 440–441.

<sup>8</sup> Zob. P. Brook, *Wywołując (i zapominając) Szekspira*, Wrocław 2006, s. 37.

<sup>9</sup> Spolszczenie J. S. Sity. W. Shakespeare, *Burza*, Warszawa 1976, s. 156. Balthasar podając własną wersję tłumaczenia, pisze: „W miejsce czaru – by nie wzmagała się rozpacz – musi wejść modlitwa, «która wznosi się do nieba, tak iż porusza moc łaski i wybacza każdy błąd. Jeżeli wy chcecie jej doznać, niech wasza pobłażliwość mnie uwolni»”. Tenże, *dz. cyt.*, s. 453.

<sup>10</sup> H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 453.

<sup>11</sup> P. Brook, *dz. cyt.*, s. 37, 40.

## — I —

Jeśli przyjrzyć się aktualizacji toposu *theatrum mundi* w *Hamlecie*, to można dostrzec, że nadaje on, pozornie „rozchwianej” kompozycji dramatu, wyjątkową spójność tematyczną i formalną, przenikając jego strukturalne plany: dialogu, postaci, akcji, czasoprzestrzeni, ustanawiając jednocześnie jego plan metateatralny.

Na poziomie dyskursu dramatycznego, jedną z wypowiedzi konstytuujących metaforę teatru świata jest kwestia Hamleta porównującego własne działanie do tworzenia sztuki teatralnej. Kontekst tej kwestii tworzy relacja Hamleta, jaką zdaje swojemu przyjacielowi, Horacjowi, o spisku, który wykrył i obróciwszy go przeciwko spiskującym, ocalił swoje życie: „Wplątany w sidła nikczemnej intrygi,/ Zanim zdążyłem zwrócić się z prologiem/ Do swego mózgu, on już sam ułożył/ cały tekst sztuki. Siadłem i spisałem/ Nową instrukcję własnego pomysłu...<sup>12</sup>”. Analizując tę wypowiedź, można zauważyć, że wskazuje ona na związek „wplątania” w cudzą intrygę i – w odpowiedzi na to – ułożenie własnej „sztuki”. Tak więc, w jednym polu znaczeniowym sytuuje się „intryga” (podstępne działanie) oraz pisanie „sztuki” teatralnej (stwarzanie fikcji). W ten sposób, stematyzowane zostaje metaforycznie podstępne „intrygowanie” jako tożsame z układaniem dramatycznej intrygi, czyli z tworzeniem fikcji. Międzyлюдzkie relacje ujmowane są zatem jako tworzenie iluzji (tzn. specyficznych sztuk – „nikczemnych intryg”), realizujące schemat sytuacyjny akcja-reakcja. Wypowiedź Hamleta, oprócz określenia przez niego swojego zachowania w kategoriach dramatyczno-teatralnych (wymyślenie podstępu to napisanie sztuki) uniwersalizuje się ponadto w całości świata przedstawionego. Domeną działania króla Klaudiusza i postaci z jego otoczenia jest bowiem skryte układanie intryg przeciwko Hamletowi, który własnymi intrygami próbuje temu przeciwdziałać. Tym samym, opisany zostaje charakter akcji dramatycznej, fragmentującej się w zwielokrotniony zbiór mini-akcji postaci. Przy czym, książę jest podwójnym „autorem” – sztuki-podstępnej intrygi, jak również intrygi sztuki fikcyjnej „Pułapka na myszy”.

Owe mini-akcje kształtują przestrzeń dramatyczną, rozumianą jako uniwersum działań postaci i relacji między nimi. Niezależnie od zróżnicowanych funkcji działania (podmiotu, przeciwnika, pomocnika), przyjmowanych przez bohaterów w trakcie rozwoju całości akcji, w dramacie tym modus struktury/ egzystencji postaci zdefiniowany zostaje poprzez różnicowanie się instancji/ kategorii autora na wielu autorów realizujących swe własne, ale często niegodziwe scenariusze sztuk. Przede wszystkim jednak modus istnienia postaci desygnowany jest poprzez ich podwójny status, tzn. poprzez bycie aktorem-uczestnikiem zdarzeń i zarazem ich widzem, bycie obserwowanym i obserwowującym. Konstrukcja szeregu scen opiera się na takiej właśnie dynamicznej, powtarzalnej przemienności – postaci nieustannie wzajemnie siebie podglądają

<sup>12</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, V, 2, Poznań 1990, s.185.



i obserwują. Ta konwencja sytuacyjna, typowa dla komedii, zostaje w *Hamlecie*, a więc w tragedii, ironicznie spotęgowana.

Metafora *theatrum mundi* modelując w tej tragedii przestrzeń dramatyczną, konkretyzuje ją w rezultacie jako specyficzne współistnienie-nakładanie się sfery sceny i widowni, a w związku z tym jako swoistą, znoszącą dystans scena-widz, przestrzeń teatralną. Ustanowienie rzeczywistości Elsynoru w taki sposób sprawia, że relacje między postaciami stają się ikoną sytuacji teatralnej, tzn. relacji aktor-widz. Więż aktor-widz, czyli człowiek-człowiek zostaje w *Hamlecie* również szczególnie zinterpretowana. Ma konfrontacyjny charakter, podszyta jest ukrytym lękiem i antagonizmem, gdzie widz najczęściej okazuje się wrogiem aktora, „zastawiającym na niego pułapki”; aktor zaś tworzy pozory, by wprowadzić widza w błąd. Tak działa Klaudiusz-aktor, skrywając swoje rzeczywiste czyny i zamiary, co obserwuje Hamlet-widz, pragnący odróżnić w aktorstwie stryja prawdę od fałszu. Z kolei Hamlet-aktor gra, udaje szaleństwo przed Klaudiuszem-widzem, „łowiącym go w sieć intryg”<sup>13</sup>.

Odzwierciedlenie w przestrzeni dramatycznej przestrzeni teatralnej podlega powtórzeniu i jednocześnie kondensacji w scenie przedstawienia sztuki Hamleta „Pułapka na myszy”. Innymi słowy, w *Hamlecie* topos *theatrum mundi* generuje na zasadzie *mise en abyme* konstrukcję teatru w teatrze<sup>14</sup>. W tragedii tej scena teatru w teatrze – kiedy aktorzy, którzy przybyli do Elsynoru odgrywają przed dworską widownią sztukę przygotowaną przez Hamleta – to w istocie zminiaturyzowana i zintensyfikowana replika przestrzeni dramatycznej, będącej artykulacją układu scena-widownia, aktor-widz. Zarazem, w swej strukturalnej kondensacji, scena teatru w teatrze jest punktem kulminacyjnym dramatu. „Pułapką na myszy” nazwał książę istniejącą już sztukę „Morderstwo Gonzagi”, do której dopisał „kilkanaście linijek”. W tej zmienionej formie sztuka odtwarzać ma okoliczności śmierci ojca Hamleta, „zbrodnię utajoną”, o której popełnienie książę podejrzewa stryja. Opowieść o niej powierzył Hamletowi Duch jego ojca. Obserwując reakcję odbiorczą Klaudiusza, Hamlet pragnie zweryfikować prawdziwość opowieści, oskarżającej Klaudiusza o zbrodniczy czyn: „W rozsnutą na scenie/ Sieć sztuki złowię królewskie sumienie”<sup>15</sup>. Sposób, w jaki Klaudiusz zareaguje na przedstawienie, w przekonaniu Hamleta pozwoliłby rozpoznać prawdę o śmierci ojca, ewentualnej winie stryja, i w rezultacie zdecydować o słuszności zemsty, do której księcia nakłaniał Duch.

<sup>13</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, V, 2, Poznań 1990, s. 187.

<sup>14</sup> *Mise en abyme* (ujęcie przepastne) to chwyt polegający na „włączeniu w dzieło (malarzkie, literackie czy teatralne) wydzielonego fragmentu odtwarzającego na zasadzie podobieństwa strukturalne właściwości utworu, którego jest częścią”. Teatr w teatrze oznacza „dramaturgiczny chwyt konstrukcyjny polegający na włączeniu do dramatu lub spektaklu przedstawienia teatralnego innego dramatu”. Dzieje się to w ten sposób, że w ramach świata przedstawionego ukazany zostaje zarówno proces inscenizacji owej włączonej sztuki, jak i proces jej odbioru. Zob. P. Pavis, *Słownik terminów teatralnych*, Wrocław 1998, s. 297, 542.

<sup>15</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, II, 2, dz. cyt., s. 86.

Przygotowana inscenizacja miałaby więc funkcję probierza. A także zwierciadła, na co wskazuje Szekspir w słynnej frazie Hamleta traktującej o przeznaczeniu teatru – jego celem: „jest służyć jako zwierciadło naturze, ukazywać cnotę jej oblicze, nikczemności jej wizerunek, a chwili obecnej i duchowi czasu ich kształt i piętno”<sup>16</sup>. Zatem, tak jak świat jest sceną-teatrem, tak scena teatru jest lustrzanym odbiciem świata, a dokładniej – teatru świata. Owa refleksywność wpisana zostaje ze szczególną konsekwencją w strukturę przestrzenną tragedii o Hamlecie, gdzie rzeczywistość Elsynoru (Danii) ma charakter sceny-widowni. Ukazanie tej sceny-widowni jako przestrzeni utkanej z niewidzialnej sieci kontrolujących, podejrzliwych spojrzeń, manipulacji, podstępów i zdrad pełnić ma rolę lustra dla ludzkich działań. Stwierdzenie Hamleta, który sam wpada w tragiczną wzajemność podstępnego układania sztuk-intryg („łowienia w sieci”): „Dania jest więzieniem”<sup>17</sup>, staje się w tym kontekście metaforyczną deskrypcją sceny-widowni teatru świata. Zarazem, refleksywność *Hamleta* ukazując „nikczemności jej wizerunek”, odzwierciadla też „cnotę jej oblicze”. W ramach przestrzeni sceny-widowni-więzienia Elsynoru istnieje bowiem inna, alternatywna przestrzeń. Jej znakiem jest postać szlachetnego, prawego Horacja, oraz przyjaźń Hamleta z nim. Mimo że Horacio będąc aktorem zdarzeń, bardziej jest ich widzem (nie ma dramaturgicznej mocy wpływania na przebieg akcji), to czystość i siła jego charakteru, budząca podziw Hamleta, pozwala ukonstytuować się tej innej przestrzeni – przyjaźni – wolnej od manipulacji i do której nie ma dostępu żadna intryga. Przestrzeń wewnętrzna (poczucie współprzynależności, „wewnętrzne serce serca”<sup>18</sup>) scala się z zewnętrzną (współdziałanie tych postaci).

Jak pisze Sławomir Świontek, „Przedstawienie gry w środkach gry może stać się narzędziem wyzwolenia od gry”<sup>19</sup>. Szekspir czyni sztukę teatru-fikcję instrumentem ujawniania prawdy o niebezpiecznej iluzyjności teatru świata. Teatr jednak miałby nie tylko funkcję refleksywną, ale także transformatywną. Problematyzuje to kompozycja scen w *Hamlecie*. Po scenie przedstawienia „Pułapki na myszy” następuje solilokwium Klaudiusza. Dotknięty głęboko tym, co zobaczył na scenie (czyli swoje działanie), wyznaje on przed samym sobą, że uśmiercił – swego brata i ojca Hamleta. Wyznanie Klaudiusza jest aktem na moment uchylającym jego wszelkie gry, jest też próbą, mimo że krótkotrwałą, odnalezienia w sobie – poprzez modlitwę – skruchy, bowiem: „Ona może wszystko”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Przekład M. Słomczyńskiego. W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 2, w: tenże, *Dzieła wszystkie...*, s. 409.

<sup>17</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, II, 2, *dz. cyt.*, s. 73.

<sup>18</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, III, 2, *dz. cyt.*, s. 100.

<sup>19</sup> S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983, s. 98.

<sup>20</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, III, 3, *dz. cyt.*, s. 119. Hamlet, kiedy planuje przygotowanie przedstawienia, mówi o takiej właśnie – transformatywnej – mocy sztuki teatru: „Słyszałem przecież,/ Ze winowajca, gdy siedzi w teatrze,/ Bywa niekiedy kunsztem

Następstwo scen ma więc charakter metateatralny – mimo że nie wprost, teatr komentuje tutaj sam siebie w swej potencjalnej funkcji katartycznej. Ponadto, ów układ scen sugeruje również, poprzez efekt *mise en abyme*, że tak jak przedstawienie „Pułapki na myszy” wstrząsnęło Klaudiuszem, tak oddziaływanie *Hamleta* mogłoby spowodować u jego widzów równie silne doświadczenie katartyczne, i być może – transformujące. Sugeruje zatem, że sztuka teatru mogłaby, choć na chwilę, wprowadzić zmianę w teatr świata.

Skonstruowanie obrazu/wymiaru przestrzennego *Hamleta* w oparciu o topos *theatrum mundi* i generowany przez niego chwyt teatru w teatrze służy ekspozycji istotnego problemu tego dramatu (i istotnego dla całej twórczości Szekspira), a mianowicie dotyczącego poznania: rozróżnienia prawdy i pozoru, rzeczywistości i fikcji. „Jedno z pytań – stwierdza Brook – przewijających się przez całą sztukę brzmi: «Czy to złudzenie?». Słowo «złudzenie» tkwi w dramacie od samego początku”<sup>21</sup>. Książę Danii podejmuje wysiłek uzyskania orientacji w otaczającym go, niejasnym i niejednoznacznym, świecie podstępnej gry i iluzji. Również sam stwarza iluzję, gdy nakłada maskę szaleństwa, czy gdy „montuje” intrygę-podstęp, lub gdy inscenizuje „Pułapkę na myszy”. Maskę szaleństwa daje Hamletowi możliwość ochrony własnej podmiotowości w amorficznym, wrogim świecie (w którym wyjątek stanowi nienaruszalna przyjaźń Horacja), intryga-podstęp pozwala ochronić własne życie; inscenizacja sztuki ma doprowadzić go do pewności poznawczej, warunkującej etyczny wybór.

Zatem sama „iluzja” („pozór”, „maska”) podlega aksjologicznemu zróżnicowaniu. Zróżnicowanie to mogłaby uzasadniać intencja/cel, ze względu na którą iluzja jest stwarzana. Ale wydaje się, że w twórczości Szekspira bardziej jeszcze niż intencja, o etycznej wartości iluzji decyduje miejsce intencjonalnego jej wytworzenia. Miejsce to zaś różnicuje się na teatr świata oraz na sztukę teatru. Innymi słowy, sankcja „jakości” iluzji sytuuje się przede wszystkim na poziomie egzystencjalno-ontologicznym. W teatrze świata, jakby głęboko skażonym etycznie, ludzkie działania stają się źródłem i efektem iluzji poznawczej, tak że żadna z wartości: prawda, dobro czy piękno nie może się w pełni zamianifestować. Mimo że np. gra Klaudiusza ma inne intencje (wprowadzenie fałszu i zła) niż gra *Hamleta* (ochrona przed fałszem i jego zdemaskowanie), to finalnie miejsce tej gry – świat, oraz poddanie się jego nurtowi, niszczy ich obu.

Sztuka teatru istniejąc w skażonym teatrze świata i go przedstawiając, pozostaje od jego skaży paradoksalnie wolna. Grając iluzją, Szekspir iluzoryczność świata ludzkiego odsłania, zmieniając przy tym tradycyjne wektory prawdy i fikcji. Świat potęguje bowiem jedynie zwodniczą fikcję-„więzienie”, zaś fikcyjność sztuki jest o tyle bliżej prawdy, że tę zwodniczość ujawnia. W przestrzeni teatru świata sztuka teatru staje się więc szczególnie heterotopią. Heterotopie to przeciw-miejsca, będące rodzajem wcielonych w życie utopii, w których „wszystkie

przedstawienia/ Tak poruszony, że w przystępie skruchy/ Wyznaje zaraz publicznie swe zbrodnie”. *Tamże*, II, 2, s. 86.

<sup>21</sup> P. Brook, *dz. cyt.*, s. 36.

inne prawdziwe miejsca, jakie można odnaleźć w kulturze, są jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane<sup>22</sup>. U Szekspira teatr okazuje się szczególną heterotopią, ponieważ jest nie tylko przeciw-miejscem o znaczeniu kulturowym, ale także przeciw-miejscem mającym wyjątkową wartość egzystencjalną – to upodmiotowiona „wyspa” w strumieniu życia. Tak jak wyspa Prospera z Burzy. Jego magiczna moc tworzenia iluzji, będąca synonimem kreacyjnej zdolności twórcy – dramaturga i reżysera, stanowi formę samoocalenia. Rozpacz Prospera, *porte parole* Szekspira, opuszczającego wyspę-teatr wydaje się świadomością rezygnacji z potencjalności wolnej – jakiegokolwiek byłoby okoliczności zewnętrzne – gry sztuki teatru. W silnie ujawnianym w *Hamlecie* planie metateatralnym problem teatru oraz jego katartyczna obecność w teatrze świata są wyraźnie artykułowane. Można dodać, że jedyna intryga-podstęp, która nie spowodowała fałszu w świecie przedstawionym to intryga-fikcja – sztuka teatralna „Pułapka na myszy”.

Tragedia Szekspira ewokując w swej strukturze topos *theatrum mundi*, jednocześnie modyfikuje składniki tego toposu. W świecie przedstawionym dramatu rola aktora i rola widza połączone są w jedną rolę aktora-widza. W ten sposób uwypuklona zostaje faktyczność owej egzystencjalnej podwójnej roli człowieka. Kolejna modyfikacja wiąże się z konstrukcją postaci tytułowego bohatera. W przypadku Hamleta naprzemiennie podejmowanie ról aktora i widza, bycie obserwowanym i obserwowanie, dopełniane jest poprzez jego refleksję i autorefleksję. Poznawanie, będące w tym dramacie tożsame z patrzeniem („oko umysłu”), ma więc dwojakie ukierunkowanie – to spojrzenie na innych i na siebie, na zewnątrz i do wewnątrz. Postać Hamleta staje się zatem figurą widza-człowieka zdolnego nie tylko do oglądania aktorstwa innych, ale także własnego. Zarazem, rola Hamleta-widza podlega swoistej multiplikacji. W trakcie sztuki „Pułapka na myszy” sam będąc jej widzem, obserwuje jednocześnie recepcję sztuki przez Klaudiusza, którego, na prośbę księcia, obserwuje Horacjo. Sytuacja taka „zmierza do uzyskania efektu *mise en abyme*”<sup>23</sup>. Zaznacza się on także w konstrukcji postaci Horacja – widza losu Hamleta, który w chwili śmierci prosi przyjaciela, by pozostał jego żywą pamięcią. Horacjo sygnuje tym samym widza-odbiorcę sztuki Szekspira. Redefinicja składników toposu *theatrum mundi* dotyczy więc w *Hamlecie* przede wszystkim roli-figury widza. Poprzez takie jej zaakcentowanie uwydatniony zostaje ścisły związek, spójnia metaforyki teatralnej nie tylko z działaniem (grą), ale także z patrzeniem (obserwacją). Zaś znamienne zwielokrotnianie roli widza-człowieka sugeruje swój kres w jednym, zawsze obecnym Widzu<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> M. Foucault, *O innych przestrzeniach. Heterotopie*, „Kultura Popularna” 2006, nr 2, s. 9.

<sup>23</sup> Zob. S. Świontek, *Dialog-dramat-metateatr. Z problemów teorii tekstu dramatycznego*, Warszawa 1999, s. 155-156.

<sup>24</sup> Świontek stwierdza, że skoro teatr nie może zaistnieć bez obecności widza, to „koncepcja *theatrum mundi* możliwa jest jedynie w ramach teologicznej wizji świata: jeśli cały świat traktuje się jako teatr, to tylko pod warunkiem, że ma on swojego Wielkiego Spektatora”. S. Świontek,

## — II —

Teatr świata jako „szyfr dramatyki egzystencji”<sup>25</sup> pośrednio określa horyzont antropologicznej analizy *Hamleta*, podjętej przez Phyllis Gorfain oraz przez René Girarda<sup>26</sup>. Badania Gorfain, sytuujące się w nurcie antropologii interpretacyjnej, inspirowane są bowiem antropologią doświadczenia Victora Turnera, który wyjaśnia rzeczywistość kulturową w kategoriach dramatyczno-teatralnych. Pewną zbieżność z koncepcją Turnera można dostrzec także w antropologii mimetycznej Girarda.

Antropologia doświadczenia koncentruje się na tym, jak „jednostki przeżywają własną kulturę”<sup>27</sup>, jak uświadamiają sobie znaczenia społecznych wydarzeń i procesów, i jakie formy ekspresji temu nadają. Turner, komentując założenia hermeneutyki Wilhelma Diltheya, pisze: „...doświadczenie skłania do ekspresji lub komunikacji z innymi. (...) Sztuka opiera się właśnie na tej potrzebie wyznań czy wypowiedzi. Należy przekazać wywalczone w pocie czoła znaczenia: wypowiedzieć je, namalować, zatańczyć, odegrać na scenie – wprowadzić w obieg”<sup>28</sup>. Antropologia widowisk stanowi „integralną część antropologii doświadczenia w tym sensie, że każdy typ przedstawienia

---

*Teatr jako widowisko*, w: *Teatr. Widowisko*, red. M. Fik, Warszawa 2000, s. 12. Kosiński, nawiązując m.in. do tego stwierdzenia, proponuje radykalne rozróżnienie dwóch odmian metafory świata jako teatru: „jedna z nich wiąże się z teocentrycznym wyobrażeniem *theatrum mundi*, w którym ludzie mają jak najlepiej odegrać przeznaczone sobie role, naśladując Arcyaktora – Chrystusa; druga ukazuje ludzki świat jako marną i chaotyczną farsę...”. D. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 140. Trudno jednak mówić, w przypadku dramaturgii Szekspira, o rozłączności tych dwóch odmian toposu (tym bardziej, że topos ten *ex definitione* zakłada istnienie Widza-Boga). Wydaje się, że w dramatach Szekspira ukazywanie świata w jego wymiarze horyzontalnym (relacja człowiek-człowiek), jako iluzorycznej sceny błżeństw, ma na celu jednoczesne przywoływanie, nieureczywistnianego *theatrum mundi*, w jego wymiarze wertykalnym, w relacji człowiek-Bóg. Zdaniem Balthasara to dialektyczne napięcie naznacza dramaturgię Szekspira. Wyrażone zostało również przez Thomasa Heywooda, który w traktacie *Apology for Actors* (1612) „kształt teatru The Globe wykorzystał do ewokowania obrazu teatru świata w przyglądającym się Bogiem”. H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 145. Współcześnie, Yates sformułowała tezę o emblematycznym charakterze budynku Szekspirowskiego teatru The Globe. W jego architektonicznych proporcjach miały być odwzorowane postać *anthroposa* i jednocześnie schemat kosmologiczny totalnego teatru, stanowiącego „wizję świata i natury rzeczy widzianych z wysokości, z gwiazd, a nawet ze znajdujących się ponad-niebiańskich źródeł mądrości”. Zdaniem Yates konstrukcja budynku teatru The Globe, w połączeniu z jego nazwą, miałyby kierować ku idei związku makro- i mikrokosmosu. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, s. 150. Zob. także też, *Theatre of the World*, London 1969.

<sup>25</sup> Określenie Balthasara. Zob. H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 233.

<sup>26</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny a problem poznania w „Hamlecie”: w stronę antropologii interpretacyjnej*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. V. W. Turner, E. M. Bruner, Kraków 2011; R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996.

<sup>27</sup> Zob. E. M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia...*, s. 12.

<sup>28</sup> V. Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, w: *Antropologia doświadczenia...*, s. 47.

kulturowego – rytuał, ceremoniał, karnawał, teatr czy poezja – jest objaśnianiem samego życia”<sup>29</sup>.

Turner bada kulturę przede wszystkim jako proces (a nie jako strukturę), zaś jej dynamiczny porządek, odznaczający się linearnością i temporalnością, nazywa dramatem społecznym. Wyodrębnia w nim cztery sekwencje: naruszenia ładu, konfliktu, mediacji (działania naprawcze przywracające równowagę) i – albo reintegracji, albo przyzwolenia na schizmę. Szczególnie interesuje go problem powstawania konfliktów oraz prób ich rozwiązania, bowiem w fazie mediacji, jak twierdzi, przejawia się ludzka inwencja, aktywizuje się kulturotwórczy potencjał społeczeństw. Faza ta niejednokrotnie wiąże się z wytworzeniem liminalności – sytuacji „pomiędzy”, odmiennej i oderwanej od codzienności, swoistej sceny dla przeżywania „monstrualnych wizerunków, świętych symboli, (...) paradoksów”, pojawiających się na niej symbolicznych bohaterów<sup>30</sup>. W liminalnych doświadczeniach jednostek i społeczeństw tkwi źródło – podkreśla brytyjski antropolog – nowych znaczeń i symboli transformujących modele życia. Dramat społeczny jest więc tożsamy z procesem regeneracji, i zdaniem Turnera, to niemal uniwersalny wzorzec ludzkich starań „doskonalenia życia społeczno-kulturowego”.

Scenę dramatu społecznego reprezentują, reinterpretują i komentują dramaty sceniczne, szeroko pojęte sztuki performatywne, konstytuujące się (podobnie jak rytuały) w obrębie fazy liminalnej – owego refleksywnego i „refleksyjnego jądra gry społecznej”. W iście Szekspirowskim duchu, Turner wskazuje na oscylacyjny proces relacji między dramatami scenicznymi (kulturowymi) a dramatami społecznymi. Te pierwsze wyłaniając się z dramatów społecznych, ukazując „chwili obecnej i duchowi czasu ich kształt i piętno”, inspirują zarazem rekonfiguracje i przemiany w dramatach społecznych. Poprzez badanie performansów, dramatów scenicznych odmiennej (ale i własnej) kultury, można, wg Turnera, rozpoznać jej specyficzne znaczenia, a tym samym pogłębiać przestrzeń dialogu między kulturami, co byłoby zasadniczym celem antropologii doświadczenia.

Antropologia interpretacyjna, stworzona przez Clifforda Geertza, podzielając podstawowe założenia badawcze Turnera – o procesualnym charakterze kultury, będącej ekspresją doświadczenia, poznawalnego poprzez jego przedstawienia – ujmując kulturę jako tekst do odczytania i zinterpretowania. Znaczenie tego tekstu wyłania się w dwustopniowej strategii badawczej, tzn. „interpretowaniu świata już zinterpretowanego”. Geertz bada mianowicie „strumień dyskursu społecznego” i dokonuje interpretacji znaczeń, jakie nadają swoim działaniom, zwyczajom, instytucjom aktorzy społeczni. Powstałe na tej podstawie teksty-monografie antropologiczne są, jego zdaniem, pewnego rodzaju fikcjami, tzn. nie czymś fałszywym lub nie opartym na faktach, lecz „czymś skonstruowanym” przez etnografa. Co nie wyklucza, że przy pełnym zaangażowaniu

<sup>29</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa 2005, s. 17.

<sup>30</sup> Tenże, *Dewey, Dilthey i gra społeczna...*, s. 52.

i odpowiedzialności badacza oraz stosowaniu procedury „opisu gęstego” (maksymalnej kontekstualizacji interpretowanego zjawiska) nie można przybliżyć się do prawdy innej kultury<sup>31</sup>. Istotną różnicę wobec Turnera stanowi zakwestionowanie przez Geertza tendencji uniwersalizującej w badaniach kultury (taką odznaczałaby się wg niego koncepcja dramatu społecznego) na rzecz tzw. wiedzy lokalnej – tego, co poszczególne, osadzone w czasie, konkretne. Obie natomiast propozycje: Turnera i Geertza, tworzą interpretacyjno-performatywny nurt współczesnej antropologii.

Autorka eseju poświęconego *Hamletowi*, „stanowiącego studium z dziedziny antropologii interpretacyjnej i zmierzającego ku antropologii interpretowania tekstów”, następująco wyjaśnia tezę swojej pracy: „*Hamlet* to nie tylko tekst ekspresyjny, poprzez który nasza kultura wyraża siebie i siebie opowiada, ale również refleksyjny, który antropologowie mogą czytać jako opowieść o sobie samych...”<sup>32</sup>. Można powiedzieć, że badając *Hamleta* jako ekspresyjny tekst kultury (dramat sceniczny), Gorfain odczytuje świat przedstawiony tej tragedii tak jakby prowadziła badania terenowe, czyli tak jakby badała również dramat społeczny. Przy czym, koncentruje się przede wszystkim na interpretacji znaczenia działania i doświadczenia księcia Hamleta, skonfrontowanego z rodzinno-polityczną sytuacją na dworze królewskim.

W punkcie wyjścia sytuację tę określa naruszenie normy społecznej – chodzi o skrócony okres żałoby (dwa miesiące) po śmierci ojca księcia, króla Hamleta i pośpieszny ślub matki, królowej Gertrudy z młodszym bratem króla, Klaudiuszem. Destabilizuje to społeczno-kulturowy ład, tym bardziej że istniejące zwyczaje podważone zostały przez królową i członka królewskiej rodziny. Gorfain zwraca uwagę, że jedna z pierwszych w dramacie wypowiedzi Hamleta dotyczy jego żałoby: „Ten płaszcz na przykład, czarny jak atrament,/ Ta przepiśniona solenna żałoba (...)/ Ta przygnębiona twarz, te wszystkie formy,/ Kształty, postacie, wyglądy boleści (...)/ To można udać, odegrać jak aktor,/ To tylko stroje i przebrania bólu./ Lecz w sobie, w środku mam więcej niż pozór”<sup>33</sup>. Wypowiedź ta ironicznie wskazuje na teatralność społecznego świata, który otacza Hamleta. Opowieść Ducha ojca Hamleta wzmacnia podejrzenia księcia, że ma do czynienia z fałszem, z „rozbieżnością między odgrywaniem a działaniem”, „kiedy znaczenie społeczne komunikowane jest za pośrednictwem znaków, które mogą być udawane”<sup>34</sup>. Rozpoznanie względności i pozorności rytuału oraz reguł zachowania rodzi niepewność bohatera co do samego ładu społecznego jako czegoś stabilnego i niezawodnego.

Ów brak pewności to najczęściej przełomowy moment w doświadczeniu jednostkowym i społecznym, który jest momentem refleksji, ale jednocześnie zawiesza podejmowanie odpowiedzialności. Działania Klaudiusza i jego

<sup>31</sup> Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.

<sup>32</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny...*, s. 218.

<sup>33</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, I, 2, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>34</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny...*, s. 233, 231.

otoczenia, a z drugiej strony wątpliwość, czy słowa Ducha są prawdą, wszystko to ma wpływ na sposób, w jaki książę zaczyna kształtować swą społeczną rolę. W rezultacie przyjmuje on strategię zabawy – Gorfain tak właśnie interpretuje doświadczenie Hamleta, kontekstualizując różne aspekty zabawy jako społeczno-kulturowej gry. Działania księcia mają więc charakter ludyczny. Przy czym, wchodząc w rolę Szaleńca-Błazna, a także przygotowując inscenizację „Pułapki na myszy”, wykorzystuje on te właśnie stany i sytuacje liminalne, by eksplorować i demaskować niejasną, pozorną rzeczywistość, „kontrolować ją i zostawiać sobie drogę odwrotu”<sup>35</sup>.

Posługiwanie się procedurą zabawy zakłada ironiczną, dwupoziomową komunikację – jedno znaczenie jest zaprzeczeniem drugiego. W ten sposób książę tworzy „podwójny dyskurs”, „strukturę podwójnego wiązania”<sup>36</sup> – *double bind*. Z perspektywy dworu bowiem, jeśli jest szaleńcem, to jego zachowanie i konstatacje można uznać za nieistotne, ponieważ „zwierciadło trzyma Błazen”. Jeśli jednak „w tym szaleństwie jest metoda”<sup>37</sup>, to Hamlet okazuje się zagrożeniem dla *status quo* Klaudiusza. Książę ludycznie gra swoją tożsamością również podczas sceny teatru w teatrze, udzielając Klaudiuszowi informacji, iż w przedstawieniu postać mordercy króla to „Lucianus, bratanek króla”<sup>38</sup>.

W interpretacji Gorfain, Hamlet jawi się jako performer, którego „wątpliwa tożsamość pozwala także badać, jak można tworzyć oraz zmieniać tożsamość i rzeczywistość społeczną”<sup>39</sup>. Hiperbolizując swoje „szaleństwo” w grach słownych, w działaniu-odgrywaniu, książę wystawia na próbę iluzoryczność i widowiskowość działań Klaudiusza, odgrywającego rolę sprawiedliwego króla. Nieprzewidywalne i niezrozumiałe dla otoczenia scenariusze komunikacyjne Hamleta, który z kolei nie ma pewności, co w istocie znaczą komunikaty otoczenia, są formą prowokacji, jednocześnie ujawniającą i skrywającą, narastającą pod fasadowością konflikt i kryzys.

Ta strategia niezobowiązującej/zobowiązującej zabawy, służącej także poznaniu, a zatem poprzez grę bohatera umożliwiającej jego refleksję, poszerza liminalność, obszar „pomiędzy”. Cechuje się odwracalnością, dopóki Hamlet nie rozpozna błędnie rzeczywistości i nie pomyli tożsamości Poloniusza i Klaudiusza, biorąc pierwszego za drugiego. Kiedy więc przez pomyłkę zabija Poloniusza i mówi „wziąłem cię za lepszego”<sup>40</sup>, to – jak pisze Gorfain – cokolwiek miałyby oznaczać mierzenie w „lepszego”, Hamlet „mierzył w istocie w cień”. Nieodwracalność śmierci Poloniusza powoduje, że tragedia poznania/komedia błędnego rozumienia staje się tragedią omyłek<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Tamże, s. 237.

<sup>36</sup> Tamże, s. 235.

<sup>37</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, II, 2, dz. cyt., s.70.

<sup>38</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, III, 2, dz. cyt., s.108.

<sup>39</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny...*, s. 236.

<sup>40</sup> Przekład J. Paszkowskiego. W. Szekspir, *Hamlet*, III, 4, w: tenże, *Dzieła dramatyczne VI...*, s. 106.

<sup>41</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny...*, s. 239.



Od tego momentu skrywany kryzys przekształca się w nieodwracalną schizmę, również skrytą pod pozorem gry-zabawy. Tym razem Klaudiusz wykorzystuje społeczną instytucję zabawy – tak jak Hamlet wcześniej posłużył się teatrem, by złapać w pułapkę „królewskie sumienie”. Klaudiusz w zмовie z Laertesem, synem Poloniusza, organizuje zawody szermiercze oficjalnie mające być zabawą, a w istocie będące spiskiem przeciwko Hamletowi – by złapać w pułapkę jego życie. Władca tworzy pozór prawdziwej gry. Jej rezultatem ma być jednak *nieodwracalny skutek*, czyli śmierć Hamleta. „Księżę-zawodnik zostanie więc zabity przez iluzję zabawy (...), a próby Klaudiusza, aby poprzez gry kontrolować życie, ponoszą klęskę w starciu z nieprzewidywanymi aspektami zabawy”<sup>42</sup>. W jej nurcie, nie dającym się w pełni przewidzieć, giną również Klaudiusz, Laertes i Gertruda.

Zdaniem Gorfain, zagadkę w układzie fabularnym tragedii Szekspira stanowi decyzja księcia o wzięciu udziału w szermierczej zabawie. Hamlet przeczuwa przecież, że może ona mieć śmiertelne dla niego skutki. Tę rezygnację Hamleta z dalszych prób poznania i kontroli otoczenia, a przede wszystkim z prób ochrony własnego życia, Gorfain interpretuje jako pograżenie się przez niego tym razem „w ludycznym żywiole wszechświata. Jego wybór, aby *wejść do gry*, staje się jednoznaczny z wyborem decyzji o podjęciu działania (...) bez względu na to, jak nieprzewidywalne i niekontrolowane mogą być rezultaty”<sup>43</sup>. Kiedy Hamlet mówi: „Nawet wróbel nie spadnie bez specjalnego zrządzenia Opatrzności. Jeśli się to stanie teraz, to nie później; jeśli nie teraz, to tak czy owak później. Być w pogotowiu – tylko to ma sens”<sup>44</sup>, to tym samym zaczyna akceptować wszechświat o „otwartym zakończeniu” i godzić się na jego grę, a także na swoją ograniczoną możliwość jej pełnego rozumienia. W przeciwieństwie do Klaudiusza, który posługuje się regułami gry w celu nadużywania swojej władzy. Wg Gorfain te dwie postawy ukazane w zakończeniu dramatu to „fascynujące modele dwóch różnych sposobów odczytania tego, jak działa świat (...), dwóch różnych sposobów radzenia sobie ze śmiercią i własnymi pragnieniami”<sup>45</sup>. Obie postawy współwystępują w ludzkim doświadczeniu i w ludzkiej historii. Ostateczna prawda Hamleta to akceptacja gry wszechświata, dająca wolność; prawda Klaudiusza to narzucenie „indywidualnej woli na wszelkie kanały społecznego oddziaływania”, ale „okazuje się to równie nietrwałe jak struktury, które zniszczył”<sup>46</sup>. Gorfain w interpretacji decyzji Hamleta separuje jednak całkowicie kontekst, tragicznego w konsekwencji, uwikłania bohatera w grę świata-królewskiego dworu, a w związku z tym, jej wniosek o odzyskaniu przez Hamleta wolności nie całkiem przekonuje. Z drugiej strony, zrozumiała jest intencja autorki, by w ten sposób wydobyć bardzo cenną ideę zgody człowieka na wszechświat o „otwartym zakończeniu”.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 241, 242.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 243.

<sup>44</sup> Przekład S. Barańczaka. W. Shakespeare, *Hamlet...*, V, 2, *dz. cyt.*, s.195.

<sup>45</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny...*, s. 243.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 247.

Analizując *Hamleta* jako tekst refleksyjny, tzn. kierujący ku samopoznaniu antropologii, które oznacza nie tylko wiedzę nt. tego *co*, ale też *jak* się myśli, Gorfain sytuuje ten problem w przyjętej dotychczas perspektywie ludycznej, dwóch sposobów gry-zabawy. Dokładniej mówiąc, egzystencjalną postawę przyzwolenia na proces „gry wszechświata” postuluje jako modelową dla praktyki badawczej antropologów: „*Hamlet* pokazuje, że nauka, jaką czerpiemy z zabawy, staje się podstawą twórczej wiedzy i działania, kiedy wolność refleksyjności pozwala nam przedstawiać spójne i zaangażowane interpretacje, nawet jeśli w tych próbach poznania prawdy będziemy popełniać błędy lub wpadniemy w sidła iluzji”<sup>47</sup>. Autorka dokonuje transpozycji sytuacji poznawczej *Hamleta* w sytuację antropologa, dostrzegając analogię w staraniach zrozumienia znaczenia ludzkich działań, dociekania ich źródła, wymykającego się finalnie pewności poznania. Iluminacyjną funkcję dla autorefleksji antropologów spełniać może, wg niej, scena teatru w teatrze z właściwym jej przeramowaniem – mianowicie otworzeniem fikcji świata dramatu, w taki sposób, „aby nasza czynność oglądania przedstawienia sama znalazła się w sferze sztuki. Widzimy sami siebie oglądających przedstawienie i samo przedstawienie *sub specie ludis*. (...) Meta-metakomunikacja sprawia, że przestają istnieć pozycje uprzywilejowane, bardziej «prawdziwe», ponieważ stajemy się częścią świata sztuki...”<sup>48</sup>. Rozpoznanie owego braku uprzywilejowanej pozycji byłoby równoznaczne ze świadomością antropologów, iż w swej pracy badawczej są immanentnym, nie zaś transcendentnym, podmiotem teatru świata, integralnym elementem społecznej gry. I tak jak Horacjo, który w ostatniej sekwencji dramatu przedstawia swoją opowieść o historii *Hamleta*, tak opowieści-monografie antropologów są jedną z możliwych wersji interpretowanej rzeczywistości kulturowej. Świadomość taka urzeczywistniałaby się ostatecznie jako odpowiedzialne zaangażowanie w grę i płynny ruch rzeczywistości i znaczenia.

Interesujący jest układ graficzny i treść motto, poprzedzającego esej Gorfain. Brzmi ono: „Odpowiedzialność rodzi się w snach” i zostaje powtórzone trzykrotnie, w następujących po sobie, z góry na dół, wersach. Czytając zdanie w tym porządku, dowiadujemy się o jego historii, „schodząc” jak gdyby w głąb, do jego nie w pełni ustalonego źródła pochodzenia. Tak więc, w pierwszej, górnej linijce fraza ta jest tytułem opowiadania Delmore’a Schwartza z 1938 r., w środkowej – mottem wierszy Williama Butlera Yeatsa *Powinności* z 1914 r., w dolnej, ostatniej to „tytuł starej sztuki o nieznanym dacie powstania (źródło, z którego Yeats – jak podaje – zaczerpnął swoje motto)”<sup>49</sup>. Motto o tej treści i formie zapisu stanowi oczywiście esencję przesłania artykułu Gorfain, ale jego układ graficzny dodatkowo wprowadza ideę, niezależnej od czasu i przestrzeni, dialogicznej wspólnoty doświadczenia<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 248.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 230.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 217.

<sup>50</sup> Ideę tę przedstawił i rozwinął w swych rozważaniach nad doświadczeniem hermeneutycznym H.-G. Gadamer. Zob. tenże, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.

## — III —

Girard, podobnie jak Turner, zajmuje się problemem powstawania i rozwiązywania społecznych konfliktów, i podobnie jak twórca koncepcji dramatu społecznego, zauważa pewną, powtarzającą się dramaturgiczną prawidłowość na scenie ludzkich działań. Chodzi o paradygmatyczne w ujęciu Girarda następstwo: mimetyczne pożądanie – konflikt – kryzys – mechanizm kozła ofiarnego – ład. Autor *Sacrum i przemocy* twierdzi, że ma ono nie tylko charakter uniwersalny, ale stanowi także proces generujący zarówno znaczenia, jak i formy kulturowe. W odmienności od panującej we współczesnej antropologii tendencji – poczynając od strukturalizmu – do uchylania pytań nt. źródeł ludzkiej kultury, Girard jest przeświadczony, że do tych fundamentalnych zagadnień należy powrócić oraz, że jego refleksja genezę tę wyjaśnia.

Wskazane przez Girarda następstwo jest odzwierciedleniem „drogi” i przekształceń przemocy. Zawiera się ona potencjalnie w mimetycznym pożądaniu, warunkującym większość ludzkich działań. Oznacza ono trójelementową relację: podmiot-model-przedmiot. Wg Girarda pragnienia ludzkie są najczęściej zapośredniczone, mianowicie podmiot pożąda tego samego przedmiotu, którego pragnie lub który posiada model – inny człowiek. Ta relacja zapoczątkowuje zjawisko resentymentu, może także prowadzić do rywalizacji i konfliktów, bowiem model w „oczach zazdrośnika” niesłychanie łatwo staje się przeszkodą i rywalem (mimetyczne pożądanie to możliwy zaczyn pierwszej fazy dramatu społecznego – naruszenia ładu). Tożsama z konfliktem przemoc odwzajemniana rozprzestrzenia się w kryzys mimetyczny wówczas, gdy pozyskaniem przedmiotu zainteresowana jest większość osób. Przemoc nasilająca się we wzajemnych aktach odwetu może albo zniszczyć wspólnotę, albo gwałtownie zmienić swój kierunek, by jako przemoc jednomyślna zogniskować się na ofierze (koźle ofiarnym), oskarżanej przez wszystkich o zaburzenie istniejącego ładu. W mechanizmie kozła ofiarnego (odpowiedniku Turnerowskiej fazy mediacji), tzn. działaniach prześladowczych wobec ofiary i jej ekspulsji, odzyskany zostaje utracony ład, czyli powracają, zatarte w *mimesis* pragnienia i przemocy, społeczne różnice i struktura.

Zdaniem Girarda ta naprzemienna gra przemocy funduje i niszczy ludzkie społeczeństwa. Formuluje on hipotezę, że genezą religii i kultury, rytuałów i mitów jest ofiara, a dokładniej – mord założycielski będący tym samym, co mechanizm kozła ofiarnego. W nim ma początek ambiwalencja *sacrum* przypisana ofierze, postrzeganej przez wspólnotę jako jednocześnie złowroga (zniszczyła społeczną harmonię) i dobroczynna (jej śmierć przyniosła ład). W tym sensie *sacrum* okazuje się projekcją ludzkiej przemocy - raz destrukcyjnej (podczas kryzysu mimetycznego), raz strukturotwórczej (w mechanizmie kozła ofiarnego). O ile mechanizm ten stanowi uniwersalny model odzyskiwania społecznej równowagi, o tyle mimetyczne pożądanie, a raczej prewencja przed jego konfliktotwórczym potencjałem jest źródłem społeczno-kulturowych zakazów

i nakazów. Girard podkreśla, że poszczególne fazy owej gry, „drogi” przemocy są nie w pełni uświadamiane w kulturze, całkowicie zaś nieuświadamiana jest przyczynowo-skutkowa więź między nimi. Nieświadomość ta jest wręcz warunkiem, aby mimetyczne pożądanie determinowało ludzkie wybory i działania prowokowało rywalizację i wrogość, a mechanizm kozła ofiarnego miał swą katartyczną dla skonfliktowanego społeczeństwa moc.

Proces ten nie daje się jednak zrozumieć z jego „wnętrza”. Wg francuskiego myśliciela rozpoznanie przemocy możliwe jest dopiero w całkiem różnym od niej horyzoncie. Girard kieruje nas ku Logos Jana, jako wiedzy-nauce o zupełnie odmiennym porządku niż przemocy, mianowicie o porządku miłości. Wiedza ta pozostaje również nierozpoznana:

„W Logos Jana nie ma miejsca dla przemocy, a więc jest to Logos, które zawsze zostaje w końcu wygnane. Logos, którego nigdy tutaj nie ma, i które nigdy niczego bezpośrednio nie determinuje w ludzkiej kulturze (...). Logos Jana to Logos, które ujawnia prawdę o przemocy przyzwalając na swoją ekspulsję. Dotyczy to, oczywiście, przede wszystkim Męki, ale w szerszym sensie, w sensie niewłaściwego zrozumienia owego Logos, jego ekspulsji przez ludzi jako podstawowej danej ludzkości. (...) Logos miłości daje swobodę działania; wciąż przystaje na swoją ekspulsję...”<sup>51</sup>.

Zapoczątkowany przez Stary Testament (zwłaszcza w Księdze Hioba), proces Objawienia – twierdzi Girard – wypełnia się w Ewangelii, w Logos Jana, który „zastępuje wszystkie poprzednie prawa religijne prostym nakazem: «zrezygnuj z wszelkiego rodzaju zemsty i odwetu»”<sup>52</sup>. Ewangelia wskazuje także kierunek naśladowania, kierunek mimetycznego pożądania, którego model – Chrystus – nie stworzy konfliktogennej relacji: „Jeśli będziemy naśladować Boską bezinteresowność, nigdy nie popadniemy w pułapkę mimetycznej rywalizacji”<sup>53</sup>.

W takiej perspektywie Girard odczytuje *Hamleta*. Przyjmuje, choć nie *expressis verbis*, analogiczny do Turnera pogląd o refleksywnej i refleksyjnej wobec dramatów społecznych funkcji dramatów scenicznych. Przy czym, w ujęciu Girarda dramatami scenicznymi zdolnymi interpretować i komentować współczesną kulturę są również utwory przynależące do tradycji, np. tragedia grecka czy przede wszystkim – dramaty Szekspira. Problem w tym, że zawarte w tych utworach intuicja lub wiedza nt. mimetyzmu i przemocy nie zostały dostrzeżone zarówno dawniej, jak i aktualnie. Teksty te, przeczytane z punktu widzenia antropologii

<sup>51</sup> R. Girard, *Logos Heraklita i Logos Jana*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 10, s. 186, 188. „Mękę Jezusa w Ewangeliach należy również odczytać przede wszystkim jako objawienie ludzkiej przemocy. (...) ofiara absolutnie pozbawiona przemocy i sprawiedliwa kładzie kres objawieniu przemocy nie tylko słowami, ale poprzez wrogą polaryzację zagrożonej wspólnoty ludzkiej. Jej śmierć ujawnia nie tylko przemoc i niesprawiedliwość wszystkich kultów ofiarniczych, ale brak przemocy i sprawiedliwość boskości, której wola została w ten sposób całkowicie spełniona po raz pierwszy i jedyny w historii”. R. Girard, *Szekspir*, s. 353-354.

<sup>52</sup> R. Girard, *Szekspir*, s. 354.

<sup>53</sup> R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002, s. 26.

mimetycznej, ukazują swój refleksyjny i zarazem demystyfikacyjny charakter w stosunku do „podstawowego współdziałania przemocy z kulturą ludzką”<sup>54</sup>.

Tak więc, w studium poświęconym dramaturgii Szekspira francuski antropolog wychodzi z założenia o ekwiwalencji swojej wiedzy nt. kultury oraz wiedzy dramatopisarza, tzn. uważa, że Szekspir miał pełną świadomość tych samych procesów zachodzących w ludzkich społeczeństwach, które odkrywa Girard i w swojej hermeneutyce kulturowej określa jako mimetyczne pożądanie i mechanizm kozła ofiarnego. Dramaturg, twierdzi Girard, najczęściej konstruował swoje sztuki „podwójnie”, projektując dwa, wzajemnie sprzeczne, plany ich lektury: powierzchwny – dla większości odbiorców niewrażliwych na problematykę mimetyczno-ofiarniczą oraz głębszy – dla mniejszości, posiadającej kompetencje do jej dostrzeżenia. By nie stracić zainteresowania większości publiczności, Szekspir nie rezygnował w swoich dramatach z jakiejś formy *victimage'u* i jego katartycznych skutków.

Struktura *Hamleta*, sztuki, „która po dziś dzień pozostaje najbardziej tajemnicza, pomimo że opatrzone ją prawie niewiarygodną liczbą uwag krytycznych”<sup>55</sup>, również odznacza się takim podwójnym dyskursem, *double bind*, gdzie jedno znaczenie jest zaprzeczeniem drugiego. *Hamlet* bowiem, należąc do gatunku tragedii zemsty, w pierwszym planie jego reguły respektuje, w drugim – podaje je w wątpliwość. Zdaniem Girarda autor tragedii, pisząc ją, był głęboko znużony estetyką tragedii odwetu i jego etyką: „nuda odwetu jest faktycznie tym, o czym chce mówić, i to w zwykły szekspirowski sposób; będzie bezwzględnie demaskował teatr odwetu i wszystkie jego dzieła, jednocześnie nie pozbawiając masowego widza *katharsis*, której się domaga”<sup>56</sup>. Niechęć Szekspira do etyki odwetu, mimo że niesformułowana wprost w dramacie, charakteryzuje również głównego bohatera. W rezultacie tragedia zemsty staje się tragedią retardacji – opóźnionego odwetu.

Girard czyta zatem tragedię o *Hamlecie* w jej drugim, ukrytym planie – jako sztukę przeciwodwetową. Centralny problem dramatu – brak decyzji księcia, by dokonać aktu zemsty interpretuje nie jako atrofię działania, lecz jako poszukiwanie przez Hamleta wystarczającej do tego emocjonalnej motywacji: „... bezczynność mimo rozkazu ducha wynika z niepowodzenia w gromadzeniu właściwych uczuć”<sup>57</sup>. Zaś tych mógłby dostarczyć mimetyczny model. Nie może jednak nim być Gertruda, która milczy, gdy Hamlet próbuje ukazać radykalne różnice między nieżyjącym, szlachetnym królem Hamletem a niegodziwym Klaudiuszem (różnice te wg Girarda są pozorne, ponieważ królowi Hamletowi również nieobca była przemoc). Ostatecznie modelem mimetycznego pragnienia, pobudzającym intensywne uczucia Hamleta, okazuje się Laertes. Jego postawa stanowi inwersję postawy księcia – Laertes nie ma wątpliwości,

<sup>54</sup> R. Girard, *Szekspir*, s. 355.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 341.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 342.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 354.

że powinien żądać zemsty za śmierć swego ojca, wpisuje się idealnie w etykę odwetu. Zasadniczym jednak impulsem do naśladowania uczuć syna Poloniusza staje się dla Hamleta demonstracyjna, widowiskowa wręcz żałoba Laertes na pogrzebie Ofelii. Kiedy Laertes wskakuje do jej grobu, ma to na księcia „piorunujący wpływ”, przekształcający jego refleksyjną postawę w postawę mimetycznej rywalizacji: „Czyś przyszedł skomleć,/ Czy też drwić ze mnie, skacząc do jej grobu?/ Dasz się pochować z nią żywcem, ja także (...)/ Będziesz się puszył, i ja to potrafię”<sup>58</sup>. Jak pisze Girard: „Te słowa są krystalicznie czystą ekspresją mimetycznego szaleństwa, które prowadzi do *victimage'u*. Słyszając je, powinniśmy wiedzieć, że zakończenie jest blisko”<sup>59</sup>.

Można czytać *Hamleta* z punktu widzenia Laertes, czyli w pierwszym planie dramatu, akceptując etykę odwetu i nie zadając żadnych pytań, nie mając żadnych wątpliwości, co do jej słuszności. Wówczas, tragedia ta pozostaje „tajemniczą”, a „Najbardziej dyskusyjne pytanie o tę sztukę nie może zostać postawione; z góry je wykluczamy”<sup>60</sup>. Rewelatorska lektura zaproponowana przez Girarda, prowadzona w perspektywie ewangelicznego Objawienia, uchylającego porządek przemocy jako w swej istocie nierzeczywisty, iluzyjny, pozwala dostrzec, że: „Geniusz Szekspira przemienił owo powstrzymywanie się w wartość”<sup>61</sup>.

W ujęciu Girarda, *Hamlet* odczytany w duchu przeciwodwetowym, staje się niezwykle ważnym dramatem scenicznym, odzwierciedlającym fundamentalny problem kultury ludzkiej, a zwłaszcza – współczesnej sytuacji kulturowo-cywilizacyjnej, którą francuski antropolog ukazuje w globalnej skali postępu technologicznego i związanych z nim zagrożeń. „Milczenie serca” *Hamleta*, „dziwna pustka w jego centrum” jest nośną, żywą metaforą aktualnego stanu pośredniego, zawieszenia pomiędzy logiką przemocy a logiką miłości: „Nikt nie chce zapoczątkować cyklu odwetu, prowadzącego do unicestwienia ludzkości, zarazem nikt nie chce całkowicie zrezygnować z odwetu. Jesteśmy jak Hamlet...”<sup>62</sup>. Ów brak decyzji jest też niepodjęciem odpowiedzialności. Rozliczne strategie, gry, intrygi postaci to analogon „odróżnicowanej ziemi niczyjej (...), na której my sami ciągle żyjemy”<sup>63</sup>.

We wszystkich swoich pracach Girard postuluje uwrażliwienie antropologii na problematykę przemocy obecnej na scenie ludzkich działań. Ta wrażliwość cechuje tragedię o *Hamlecie*, ale też i inne dramaty Szekspira, którego, jak twierdzi, potrzebujemy, by lepiej zrozumieć naszą współczesność, i którego lektura mogłaby inspirować antropologię. Z takiego założenia wyszła Gorfain, i choć nie sformułowała tego wprost, ani nie podjęła problemu zemsty, ustanowiła – jako

<sup>58</sup> Przekład M. Słoczyńskiego. W. Shakespeare, *Hamlet*, V, 1, w: tenże, *Dzieła wszystkie...*, s. 480.

<sup>59</sup> R. Girard, *Szekspir*, s. 349.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 359.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 355.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 358.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 355.

naukę płynącą z *Hamleta* – pozbawiony przemocy symbolicznej horyzont antropologicznych badań, tzn. respektowanie przez antropologów podmiotowej równorzędności między nimi a przedstawicielami badanej kultury oraz otwartą postawę interpretacyjną<sup>64</sup>. Zarazem, wskazywane przez Gorfain, jako charakterystyczne dla pracy antropologów, usiłowanie Hamleta, aby „zamknąć epistemiczną przepaść między przeszłością, terażniejszością a przyszłością”<sup>65</sup>, z punktu widzenia interpretacji Girarda może się urzeczywistnić, jeśli rozpoznana zostanie iluzja przemocy, i przede wszystkim – prawda o jedynym, alternatywnym dla niej porządku nie-przemocy, miłości. W przeciwnym razie, jak pisze Girard, nawiązując do metafory teatru świata, ludzka aktywność społeczno-kulturowa jawi się jako „desperacka daremność kukiełek”, które „okupują pustą scenę”<sup>66</sup>.

W świetle analizy Girarda, transformatywna (tak jak to postrzegał Szekspir) dla teatru świata funkcja sztuki teatru, w tym przypadku – *Hamleta*, aktualizowałaby się zatem w drugim trybie lektury tego dramatu. Ważne jest jednak, jak podkreśla antropolog w swej również zaskakującej interpretacji sceny teatru w teatrze, aby sztuka teatru prowokując do namysłu, nie służyła ekspresji resentymentu (czemu do jakiegoś stopnia bliskie byłoby, wg Girarda, przedsięwzięcie artystyczne Hamleta). Z drugiej zaś strony, aby widzowie, poddawani tego rodzaju działaniom twórców, nie stawali się „entuzjastycznymi wyznawcami własnej demaskacji”, kiedy nie ma już „żadnej różnicy między skandalem a konwencją, między buntem a konformizmem”<sup>67</sup>. Innymi słowy, aby rutyna praktyki estetycznej i estetycznego doświadczenia – rutyna szokowania – nie zamieniała wszystkiego w „banały Poloniusza”. Wydaje się, że w intencji Girarda, dotyczy to także samego *Hamleta* i współczesnego zrozumienia jego rzeczywistości, demistyfikacyjnej mocy, gdy – mając jako dramat sceniczny związek z fazą liminalną (fazą „zadośćuczynienia gry społecznej”<sup>68</sup>) – opisuje zarazem stan liminalności, szczególnego „pomiędzy”, współczesnej kultury.

Jeśli, biorąc pod uwagę Girardowską lekturę *Hamleta*, zastanowić się dalej nad otwieranym przez nią i dramat horyzontem, to można powrócić do rozważań

<sup>64</sup> Należy tutaj dodać, że refleksja Gorfain (a także Girarda) współbrzmi z rozważaniami podejmowanymi we współczesnej metaantropologii tekstualnej (m. in. Jamesa Clifforda), zmierzającymi do uchylenia przemocy symbolicznej na poziomie konstrukcji narracji w monografiach etnograficznych, tak by autorytet interpretatora nie dominował nad autorytetem informatora – sprzyjać temu ma np. nadanie formy dialogowej tekstowym reprezentacjom antropologicznych badań.

<sup>65</sup> P. Gorfain, *Dramat sceniczny...*, s. 217.

<sup>66</sup> R. Girard, *Szekspir*, s. 361. Jak można zakładać, Girard intencjonalnie deformuje platońskie utożsamienie człowieka z marionetką poruszaną przez Boga. Znaczenie tej metaforyki u filozofa niezwykle sugestywnie eksplikuje Balthasar: „Posługując się metaforą marionetki, Platon dokonuje tutaj cudownej syntezy: życie jest grą przed Bogiem, o ile (...) włącza się w rytm boskości, ale rytm ten jest zarazem dany przez Boga: to on jest tym, który porusza; człowiek natomiast porusza się we właściwym rytmie wtedy, gdy pozwala Bogu poruszać sobą jako «boską marionetką»”. H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s.124.

<sup>67</sup> R. Girard, *Szekspir*, s. 357.

<sup>68</sup> V. Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna...*, s. 53.

Balthasara o tak istotnym dla dramaturgii Szekspira ewangelicznym motywie przebaczenia i miłosierdzia. W kontekście refleksji teologa, można powiedzieć, że kiedy działania Szekspirowskich postaci wpisują się w porządek przebaczenia, to wtedy zawsze w horyzontalnej relacji człowiek-człowiek odsłania się wertykalność relacji człowiek-Bóg. W *Hamlecie* Szekspir przywołuje motyw skruchy i przebaczenia w solilokwium Klaudiusza – ten jednak nie umie zawierzyć przestrzeni otwieranej przez prośbę o łaskę. Przywołuje ten motyw jeszcze dwukrotnie w scenie pojedynku między Hamletem i Laertesem. Na jej początku – wówczas Laertes konwencjonalnie jedynie traktuje skruchę Hamleta, i w jej finale – dopiero, kiedy umiera, Laertes wybacza Hamletowi jego winę i prosi księcia o wybaczenie dla siebie. Wzajemne przebaczenie pojawia się zatem w nieodwracalnej już chwili śmierci ich obu. Wcześniej jednak, w dwóch poprzednich sytuacjach, miało realną zdolność zmiany przebiegu zdarzeń. Podążając za sugestią Szekspira, można rozpoznać, że podmiotowy akt przebaczenia wprowadza odwracalność w nieuchronny, wydawałoby się, stan rzeczywistości, w zniewolenie sceny-widowni-więzienia teatru świata. Można też, nawiązując do refleksji Girarda, rozpoznać, że akt przebaczenia przynosiłby odwracalność każdego etapu zwodniczej fikcji cyklu mimetyczno-ofiarniczego, tak że unieważniałyby się jego determinizm i deterministyczna ciągłość w teatrze ludzkich działań.

Jacques Derrida, którego dekonstrukcyjna praktyka w filozofii porównywana jest z Girarda hermeneutyczną analizą kultury, pisząc o rozlicznych gestach przebaczenia na współczesnej scenie społeczno-politycznej, proponuje prze-myślenie przebaczenia aktualizującego się jako „bezwarunkowe, łaskawe i nieskończone dla winnego jako winnego, bez wyjątku, nawet tego, kto nie czuje skruchy lub nie prosi o przebaczenie”<sup>69</sup>. Nie wiązałoby się wtedy z „warunkową logiką wymiany” ani w wymiarze indywidualnym, ani instytucjonalnym. I choć bezwarunkowe przebaczenie nie da się rozdzielić ze swoim niewspółmiernym biegunem – „z porządkiem warunków, skruchy, przemiany, (...) jeśli chcemy, by nastąpiło, by dokonano się, zmieniając porządek rzeczy”, możemy podjąć „decyzję i odpowiedzialność jedynie między tymi dwoma biegunami”<sup>70</sup>. Przebaczenie bezwarunkowe i zarazem niesuwerenne, tzn. niepodporządkowane żadnej władzy, instancji oceniającej czy osądzającej – wydaje się, że to „szaleństwo niemożliwego”. Możliwe jednak do myślenia.

## Literatura

Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, Kraków 2005.

Brook P., *Wywołując (i zapominając) Szekspira*, Wrocław 2006.

Bruner E. M., *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. V. W. Turner, E. M. Bruner, Kraków 2011.

<sup>69</sup> J. Derrida, *Szaleństwo przebaczenia*, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 96, s. 26.

<sup>70</sup> *Tamże*.



- Burns E., *O konwencjach w teatrze*, „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 3.
- Curtius E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997.
- Derrida J., *Szaleństwo przebaczenia*, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 96.
- Foucault M., *O innych przestrzeniach. Heterotopie*, „Kultura Popularna” 2006, nr 2.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Girard R., *Logos Heraklita i Logos Jana*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 10.
- Girard R., *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
- Gorfain P., *Dramat sceniczny a problem poznania w „Hamlecie”: w stronę antropologii interpretacyjnej*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. V. W. Turner, E. M. Bruner, Kraków 2011.
- Kosiński D., *Histrioni i aktorzy*, „Ethos” 2007, nr 1-2.
- Pavis P., *Słownik terminów teatralnych*, Wrocław 1998.
- Shakespeare W., *Burza*, Warszawa 1976.
- Shakespeare W., *Hamlet, książe Danii*, Poznań 1990.
- Shakespeare W., *Juliusz Cezar*, V, 3, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, *Tragedie 1*, Kraków 2004.
- Shakespeare W., *Hamlet*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, *Tragedie 1*, Kraków 2004.
- Szekspir W., *Hamlet*, w: tenże, *Dzieła dramatyczne VI, Tragedie*, t. II, Warszawa 1964.
- Świontek S., *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983.
- Świontek S., *Dialog-dramat-metateatr. Z problemów teorii tekstu dramatycznego*, Warszawa 1999.
- Świontek S., *Teatr jako widowisko*, w: *Teatr. Widowisko*, red. M. Fik, Warszawa 2000.
- Turner V., *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. V. W. Turner, E. M. Bruner, Kraków 2011.
- Turner V., *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa 2005.
- Yates F. A., *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977.
- Yates F. A., *Theatre of the World*, London 1969.

## The Theatre of Human Actions: *Hamlet* in the Mirror and as a Mirror of Two Anthropologies

### Summary

The article offers a discussion and comparative analysis of two interpretive approaches to Shakespeare's *Hamlet*. Namely, Phyllis Gorfain's approach, formulated with reference to interpretive anthropology (to a large degree inspired by Victor Turner's anthropology of experience), and René Girard's approach, formulated with reference to his concept of mimetic anthropology. Those two different readings of Shakespeare's play as an expressive text (that is expressing the problems of our culture), bring also the question of how *Hamlet* as a reflexive text can provoke anthropological self-consciousness, both

in theory and practice. According to Gorfain, the main character's cognitive situation proves paradigmatic above all to anthropologists' self-knowledge concerning maintaining the balance between experiencing and interpreting another culture, between reaching for truth about a given culture and falling into interpretive illusions. For Girard, the main character's cognitive situation becomes first and foremost the mirror of contemporary culture, particularly with regard to the unresolved problem of violence and acting in revenge, or refraining from both. The thematic frame of the article is defined by the Shakespeare's evocation of the *theatrum mundi* topos and a reflection on the functionalization of the topos in the description of culture through the prism of two anthropologies: interpretive and mimetic.

Keywords: anthropology of experience, interpretive anthropology, mimetic anthropology, *theatrum mundi*, Shakespearean drama.

MAXIMILIAN PAULIN  
Theologische Fakultät  
Universität Luzern

## Apologie Pawel Fjodorowitsch Karamasows. Schuld bei Dostojewskij und seinen Interpreten

Zusammenfassung: In einer gängigen Interpretation des Romans „Die Brüder Karamasow“ wird die Verantwortung für den Vatermord in unterschiedliche Komponenten zerlegt, deren jede in der Gestalt eines der vier Brüder allegorisch auskomponiert sei. Die „Komponente Smerdjakow“ liege dabei als bloße physische Ausführung des Verbrechens außerhalb der Sphäre ethischer Betrachtung. Damit wird Smerdjakow aber noch in der Interpretation einmal mehr in seinem Menschsein verkannt. Eine durch Girard geschulte Lektüre zeigt hingegen, wie gekonnt Dostojewskij – ob intuitiv oder mit Absicht – diesen Charakter mit Kriterien der Opferselktion ausstattet und ihn so der Leserschaft als Sündenbock regelrecht anbietet.

Stichwörter: Amok, Dostojewskij, Girard, Justiz, Karamasow, Literaturkritik, Menschenrechte, Mobbing, Opferselktion, Schuldfähigkeit, Suizid, Sündenbock, Vatermord.

*Der Fall der Brüder Karamasow geht – nach der skandalösen Verurteilung Dmitrijs durch das „Bauerngericht“ in Dostojewskijs Roman – in unseren Versuchen zur Interpretation dieses großen Werkes gleichsam in die zweite Instanz. In diesem Beitrag macht sich der Verfasser zum Anwalt der wohl „anrühigsten“ Figur des Dramas, des im wahrsten Sinne seines Namens stinkenden Lakaien Smerdjakow. Ist er tatsächlich der „bad guy“, der um lausiger dreitausend Rubel willen einen Mord begeht, und dann, als die gelegte Fehlspur auf ihn zurückzuweisen droht, sich durch Freitod seiner Verantwortung entzieht? Oder ist diese Interpretation etwa selbst die Fehlspur, die Dostojewskij uns Interpreten bewusst gelegt hätte – um uns zu lehren, die Indizien auch einmal gegen unsere allzu menschlichen Sympathien und Antipathien zu lesen...*

Euer Ehren,

zunächst möchte ich dieses hohe Gericht darauf hinweisen, dass Dostojewskij im Vorwort, das er seinem Roman voranstellt, sich äußerst unbehagt zeigt, uns den tugendhaften Knaben Alexej Karamasow als „Helden“ des zu schildernden Kriminalfalles zu präsentieren. Er verleiht seiner Sorge Ausdruck, man werde

nicht verstehen, was an diesem Helden so besonders sei. Dostojewskij ahnt wohl, dass der Leser eher einen anderen Protagonisten des als Helden zu akzeptieren geneigt ist, einen, der diesen Namen verdient – und so auch diesen anderen Helden missversteht.

Denn hinsichtlich des Scheitelpunkts des Romans, der Klärung der Schuldfrage, scheint tatsächlich Dmitrij Karamasow zum tragischen Helden im klassischen Sinne zu werden: ein unschuldig Schuldiggewordener. Gerade der oberflächlich als solcher erscheinende Justizirrtum trifft dann eine tiefer liegende Wahrheit, nämlich den „bösen Wunsch“. Muss dieser dem antiken Helden (jedenfalls in der Freud'schen Lesart) noch als „unbewusst“ unterstellt werden, tritt er beim dostojewskischen Helden freilich in geradezu beispielhafter Deutlichkeit zutage. In ebendiese Richtung weist Horst-Jürgen Gerigk, wenn er in seinem Nachwort zur dtv-Ausgabe (München 1978) auf das Zugleich einer „realistischen“ und einer „allegorischen“ Ebene im Roman Dostojewskijs hinführt und dabei Dmitrij Karamasow als „die zentralste Hauptperson des Romans“ (S. 1045) herausarbeitet<sup>1</sup>.

Dostojewskij will offenbar solcher „Umgewichtung“ vorbeugen. Doch wem gilt seine Sorge? Gilt sie Aljoscha, mit dem er symbolisch das Heil, nicht das Unheil ins Zentrum des Geschehens rückt, gilt sie Mitja, den er – dank dessen reifer Öffnung auf die Gnade – gerade nicht im „Tragischen“ aufgehen lässt, gilt sie darüber hinaus, und vielleicht sogar in erster Linie, noch einem anderen? – Mit dieser letzten Vermutung, verehrte Damen und Herrn, kommen wir auf jene Spur, die ich im Sinne meines Mandanten freilegen werde.

Selbstverständlich erfasst Gerigk in seinem Nachwort eine im Roman selbst angelegte Bewegung sehr genau, führt sie noch ein bisschen weiter, zu einem „befriedigenden“ Abschluss. Dostojewski weiß, was er geschrieben hat, und kokettiert bewusst mit seiner Rolle, die Kritiker zu verstören. „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben“ (Joh 19,22) – das ist das Selbstbewusstsein des Pilatus angesichts der Hohenpriester. „Ich gebe zu, es ist überflüssig, da es aber einmal geschrieben ist, mag es auch stehenbleiben“ (S. 9) – das ist die Taktik Dostojewskijs gegenüber seinen Interpreten. Dostojewskij weiß, in welcher Spannung sein Vorwort zum erzählten Geschehen steht. Ja, viel grundsätzlicher: zum Akt des Erzählens überhaupt.

Was anders verteidigt Pilatus mit seiner so provokativ „dilettantischen“ Kreuzesinschrift als die Wahrheit über Jesus, d.h. die Wahrheit über das Opfer? Das Opfer in seiner wahrhaft königlichen – oder, wie wir hier sagen müssen: heldenhaften – Würde. Diese Würde, meine Damen und Herrn, die

<sup>1</sup> Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf: Fjodor M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russischen übertragen von Hans Ruoff und Richard Hoffmann, mit einem Nachwort von Horst-Jürgen Gerigk (ab S. 1031), München 1999. Vergessen wir nicht das Motto aus demselben Johannesevangelium, das Dostojewskij seinem Werk voranstellt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es sei denn, dass das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viel Früchte“ (Joh 12,24).

Menschenwürde, muss in der Situation einer Verfolgung, auch einer „Schuldverfolgung“, ja einer „Strafverfolgung“ der ins Visier der Ermittler Geratenen eigens ausgesprochen werden, auch wenn dies als stümperhaft empfunden wird.

Verehrtes, hohes Gericht! Der Roman der Brüder Karamasow dreht sich um die Schuldfrage. Wir alle versuchen, den Fall zu lösen. Seine Akte füllen inzwischen Bibliotheken. Doch was geschieht in diesen „Interpretationen“? Es werden gewisse Personen des Dramas, ja die meisten, als „normale“ rehabilitiert, andere aber in die Aura des Geheimnishaften, des Unheimlichen entrückt, gleichsam ihrer selbst enteignet – und schließlich gar zu allegorischen „Prinzipien“ verflüchtigt. Was nun die Belange meines Mandanten angeht, ist in dieser Beziehung das oben genannte Nachwort besonders aufschlussreich. Alexej und die übrigen Schicksalshelden, wie übrigens der Mensch überhaupt, kommen in diesem Nachwort verhältnismäßig gut davon – bis auf einen, dem man kurzerhand das Menschsein abspricht. Untersuchen wir, wie es dazu kommt.

## 1. Mein Held ist eine „Allegorie“...

Dass nicht alle Menschen einfach Menschen sind, dafür hat dieses exemplarische Nachwort zahlreiche unzweideutige Belege aus dem Text des Romans. Tönt es nicht schon aus dem Munde Grigorijs, des treuen alten Knechtes: „Du bist gar kein Mensch, der Nässe der Badstube bist du entsprossen, nun weißt du, was du bist...?“ (S. 173). Bevor wir aber selbst dem Stellenwert dieser Äußerung nachgehen, gestatten wir uns einen kurzen Überblick über die Argumentation des Nachworts. Dann werden wir uns der Frage stellen, inwieweit dessen Linie der Beweisführung schon im Roman Dostojewskijs selbst angelegt ist und hier nur in einer wahrhaft erschreckenden theoretischen Eindeutigkeit ausformuliert worden ist.

Um das Schuld- und Unschuldsgflecht, das der Roman hinterlässt, zu entwirren (und damit auch die juristische Institution zu rehabilitieren), wählt der Gerigk den Weg über die metaphysische Analyse der sittlichen bzw. unsittlichen Tat. Das heißt, dass wir das erzählte Geschehen behelfsweise verlassen und ins Symbolische wenden müssen. Es erschließe sich dadurch gerade in dem auf der „fiktionsimmanenten Ebene“ so abstoßend geschilderten Justizirrtum eine größere Wahrheit auf der Ebene der „Allegorie“, eine Wahrheit, die die Wesenszüge des Verbrechens offenbare und vom Gericht – ungewollt und sogar ohne sein Wissen – bestätigt werde. Auf dieser neuen Ebene nämlich sind die einzelnen Charaktere – also die vier Brüder – ganz einfach als abstrakte „Komponenten“ des einen Hergangs zu verstehen, der dem bösen Wunsch zum Durchbruch in die Wirklichkeit verhilft. Diese Komponenten, die jeder Mensch auf die eine oder andere Weise in sich vereint, listet der Verfasser folgendermaßen auf (vgl. S. 1038): Abgewiesene Bejahung (Alexej), insgeheime Bejahung (Iwan), offene Bejahung (Dmitrij). Als vierte und letzte Komponente schließlich braucht die

Bejahung des Verbrechens auch noch ihren handgreiflichen und gewalttätigen Exekutor, der in Smerdjakow identifiziert wird. Gerichtshof wird in dieser Lesart das menschliche Gewissen, das beharrlich jene Komponente schuldig spreche, die im Hinblick auf die Tat den alles entscheidenden Ausschlag gegeben habe. Und dies sei, das wolle der Roman illustrieren, letztlich doch die Komponente Dmitrij, die offene Bejahung des bösen Willens.

An dieser Stelle sind zwei Fragen zu stellen. Erstens: Wieso wird in diesem Modell die vorletzte Komponente, also Dmitrij, und nicht die letzte, Smerdjakow, schuldig gesprochen. Wieso ist die insgeheime Bejahung des Mordwunsches durch Iwan noch entschuldigbar, nicht aber dessen offene Bejahung durch Dmitrij, der sich zudem vor der Tat doch noch eines anderen besinnt und die Bejahung abweist? Zweitens: Wird Dmitrij wirklich schuldig gesprochen, oder muss er nicht doch auch und gerade in dieser Betrachtungsweise die Schuld eines anderen auf sich nehmen und eine ihm fremde Schuld tragen?

Nach Meinung des Verfassers des Nachworts macht „nicht, dass Dmitrij Unrecht erträgt, (...) sein Leiden aus, sondern dass er Recht erträgt“. Gerade indem das Gericht nicht merkt, was es tut, könne „die göttliche Wahrheit im Gewand der irdischen Gerechtigkeit“ auftreten. Denn nicht für eine „Gedankensünde“ nehme Dmitrij die Strafe auf sich, sondern „für die faktische Erwirkung des Verbrechens“ (S. 1044). – Haben wir also in Dmitrij unseren lange gesuchten Helden? Das könnte uns diese Operation glauben machen. Übrigens nennt das Nachwort diese übers Eck laufende Schuldspaltung, die die Schuld dann doch wieder bündelt, die „zentrale(n) Problemstellung“ (S. 1045) des Romans. Aber bei dem Augenmerk, das auf die Konstruktion der dritten Komponente gelegt wird, darf eine andere ganz unbemerkt verschwinden. Ja, von allem Anfang an scheint der Verfasser sie nicht ernst zu nehmen. Er traut Dostojewskij nicht zu, dieser Figur mehr als eine illustrierende Rolle anzuvertrauen. Sie ist zwar das letzte Glied der Unheilschette, aber mit diesem Unheil fällt sie selbst gleichsam aus dem Roman hinaus. Denn das tragende Gerüst der Erzählung bilden Personen mit Charakter, die sich zu guter Letzt der gerechten Strafe nicht entziehen. Eben Helden, wie wir sie uns vorstellen.

Dass aber dieser andere Held, dem meine Anspielungen hier gelten, erst gar nicht recht in den Blick kommen kann, dafür erweist sich ein unauffälliger Ausritt in die Psychologie als äußerst effektiv. Im Modell der Komponenten ist nämlich die materiale, brachiale Ausführung der Tat letztlich nicht mehr belangbar, ja der Schuld unfähig, ist es doch das Innere des Menschen, in dem allein die sittliche Entscheidung fällt. (Die „Komponente Smerdjakow“ ist in diesem Modell also von vornherein unbelangbar.) Die äußere Tat gehört nicht mehr zum Inneren des Menschen, ja berührt dieses Innere eigentlich nicht mehr. Daraus ergibt sich eine paradoxe Situation: Das wirklich Böse gehört nicht mehr zum Menschen. Es ist dem Menschen so „äußerlich“, dass es sich „verflüchtigt“, wenn es belangt werden soll. So fällt die Schuld – tragischerweise – auf den eigentlich unschuldigen, ja, im Letzten ohnmächtigen inneren

Menschen zurück. Der kann sie nun aber fast heldenhaft ertragen, da er ja doch nicht die letzte Potenz dieses Bösen ist. Ein merkwürdiger Entschuldigungsmechanismus, und noch merkwürdiger ist natürlich, dass dieses böse, buchstäblich unfassbare, nicht zum Inneren des Menschen gehörende „Zwischenwesen“ auf der „fiktionsimmanenten“ Ebene des Romans ein durchaus realer Mensch ist, freilich ein Mensch, der über weite Strecken von den anderen nicht als solcher anerkannt wird, nicht als Mensch, und schon gar nicht als Bruder. Nun ja, was soll denn schon die „Fiktion“? Natürlich darf man Dostojewskij nicht auf die „vordergründige“ Ebene festnageln. Sein schriftstellerisches Talent ist in der Tat unschlagbar. Und da ist sogar „Witz“ in der ganzen Darstellung, da ist „Meisterschaft“ im Umgang mit der Allegorie, die sich immer gerade im rechten Augenblick zur größten Zufriedenheit unseres tiefkritischen Nachworts auflöst. Aber lesen Sie selbst:

„Die sorgfältig herausgearbeitete Unsicherheit bezüglich der Herkunft Smerdjakows, wobei aber die Vermutung, er sei der illegitime Sohn des alten Karamasow, am hartnäckigsten nach vorn gerückt wird, soll ganz offensichtlich bedeuten, dass der Exekutor des Bösen im Menschen in keinem anerkannten Verwandtschaftsverhältnis zum wahren Wesen des Menschen steht. Dostojewskij veranschaulicht hier mit höchster Deutlichkeit seine These vom Unrechtsverhältnis zwischen Mensch und Gott, das durch kein Verbrechen, wie schwer es auch sei, verwirkt werden kann. Smerdjakow, der Exekutor des bösen Wunsches, ist im wörtlichen Sinne „des Teufels“. In dem Moment, da es darum geht, Verantwortlichkeit zu ermitteln, ist das Werkzeug des Teufels verschwunden. Das genau ist der allegorische Sinn des Selbstmords Smerdjakows, der vollkommen termingerecht in der letzten Nacht vor der Gerichtsverhandlung stattfindet. (...) Indem Smerdjakow in jenem denkwürdigen dritten und letzten Gespräch mit Iwan (S. 822-839) die Beweisbarkeit seiner Tat regelrecht abgibt, verzichtet er für immer auf die Möglichkeit der Strafe und damit auf die Möglichkeit einer Rückgliederung in die menschliche Gesellschaft, die er durch sein Verbrechen verlassen hat. Der Verzicht auf das Recht auf Strafe ist, so gibt uns Dostojewskij durch den Namen dieser Gestalt zu verstehen, ein Absinken in Gestank (*smard*) und Tod (*smert'*). Da die Welt Dostojewskijs als sittliche konzipiert ist, wird der sittliche Selbstmord gleichbedeutend mit dem physischen. Smerdjakow scheidet aus der Welt aus“ (S. 1041f., 1044)

(Bitte diese trefflichen Sätze ins Langzeitgedächtnis überspielen!) Er ist also draußen! Er ist aus dem Spiel. Und alles andere hat die Welt mit sich selbst auszumachen. Er scheint uns nicht zu fehlen, keine Lücke zu hinterlassen. Die Welt ist geschlossen, d.h. sie kann nicht einmal den Verlust des Verlorenen wahrnehmen. Paweł Fjodorowitsch Karamasow hat im Roman keinen Platz. Sein voller Name wird kein einziges Mal unzweideutig in einem Zug genannt. Mit seinem feigen Hinscheiden hat dieser Mensch sich das Recht auf einen Namen verwirkt.

Dass Smerdjakow durch Freitod seiner Verantwortung sich entzieht, ist jedoch weniger ein Verbrechen gegenüber dem unschuldig in die Mühlen der Justiz geratenen Dmitrij als ein letzter Akt der Traurigkeit. Ein Akt der Traurigkeit, wie ein Schweigen dort, wo die Gewässer am tiefsten sind, während

an ihren Ufern sich die Menge zum Zeitvertreib versammelt hat. Wir werden zum Schluss noch diesem traurigsten Akt eine kurze Betrachtung schenken. Jetzt aber ist es an der Zeit, die Behauptungen des Nachworts zu überprüfen.

## 2. Noch vor der Sonne, da hat eine Ohrfeige meinem Helden schon Licht und Wärme gegeben...

Ich will meine Apologie mit Geburt und Kindheit meines Mandanten und Helden beginnen. „Der Feuchtigkeit einer Badstube bist du entsprossen, nun weißt du, was du bist“ (S. 173). Dieser Satz wird im Nachwort zitiert. Nicht jedoch der nächste, der unmittelbar anschließt. „Wie sich später herausstellte“, beeilt sich der Erzähler, „hat Smerdjakow ihm diese Worte nie verzeihen können“.

Erst damit, erst wenn wir diesen harmlosen Satz auch von der anderen Perspektive her lesen und verstehen müssen, wenn unser Auge also den Einschlagkrater streift, erst dann dringt die ungeheure Tragweite dieses wütenden Ausrufs ins Mark. Dann ist die Geburt aus dem Sumpf der „Badstube“ nicht einfach nur mehr eine quasi-naturwissenschaftliche Feststellung (also in unserem Fall ein gekonnt eingesetztes literarisches Werkzeug, um eine „Allegorie“ anzudeuten). Sie ist ein Projektil, das getroffen hat. Diese Getroffenheit macht fortan den Unterschied aus. Durch die nüchterne Chronographie dämmert das traurige Unheilsgeschehen. Am Ziffernblatt der Erzählung sind für einen kurzen Moment beide Seiten abzulesen. Da ist die Sicht der Leute, die in ihrem Umkreis so etwas wie ihren Blitzableiter gefunden haben und eine gewisse Kategorie wiederholter Taten offenbar fast gar nicht mehr wahrnehmen. Und dann gibt es den, den jede Erniedrigung eben doch noch weiter erniedrigt, Augenblicke, in denen er die Erniedrigung umso stärker zu spüren bekommt, in dem Maße, als er an ihrer Rechtmäßigkeit zweifelt.

Er kann nicht verzeihen. Trefflich. Mein Mandant genügt nicht unseren Anforderungen. Er hat keine Moral. Wir „finden an ihm keinen Gefallen“. Seine Gestalt sehen wir nicht gerne an. Was uns berühren könnte, das wenden wir ins Schlechte. Paradebeispiel: sein „mangelndes Verzeihen“.

Schon im nächsten Absatz schließt Dostojewskij eine Szene an, deren Zweideutigkeit ganz ähnlich ist und die wir – vielleicht um sie zu vergessen – wiederum zum Schaden des Kindes deuten. Als mein Mandant, zwölfjährig, beim Leseunterricht, der mit dem heiligen Text der Bibel erteilt wurde, aus seiner verdammten Niedrigkeit, aus dieser Nässe der Badstube sich eben aufrafft, in der Freude, dass er nun endlich auch den selbst denkenden Menschen in sich entdeckte (ja, diesen Menschen, der scheinbar nur den anderen zukommen durfte, genau diesen Menschen war er nun im Begriffe, in und an sich selbst wahrzunehmen!) da ward seiner Freude ein ebenso jähes Ende bereitet. Grigorij, sein Lehrer, schlug ihn ins Gesicht. „Grigorij hielt das nicht aus“, heißt es im Text trocken. Was war geschehen? Dem scheuen Kind war aufgefallen,



dass „Gott der Herr das Licht am ersten Tage, die Sonne, den Mond und die Sterne aber erst am vierten Tage“ erschaffen hatte. Das ist naiv und beachtlich zugleich. Und diese „kreative Unlogik“ (nennen wir sie doch so) brachte ihn vielleicht zum ersten Mal auf den Gedanken, dass auch an seinem eigenen Menschenschicksal vielleicht nicht alles ganz so unveränderlich und ausgemacht sei, wie es ihm von allen Seiten präsentiert wurde, kurz: sie stieß ihn an, vielleicht zum ersten Mal an der Autorität selbst zu zweifeln, und das entlockte ihm ein Lächeln.

Wir wissen sehr gut, wie wir uns von der Seite des Kindes entfernen können und uns an die weitaus bequemere Seite der frommen Leute schlagen können. Es genügt, die vom Kind gewagte Frage als „vermessen“ zu beurteilen und dahinter irgendeinen „Zweck“ zu vermuten. Der Zweck wird sogleich zum bösen, hinterhältigen, ja teuflischen Ansinnen. Wir sehen uns bedroht. Das Kind (!) hat eine magische Intelligenz. Und Dostojewskij weiß sehr gut, wie er unseren Verdacht erhärten kann: Pawel ist zwölf Jahre alt, so wie der zwölfjährige Jesus, der mit den Schriftgelehrten im Tempel debattiert. Keine schlechte Gesellschaft, oder doch?

„Der Knabe blickte seinen Lehrer spöttisch an“, heißt es im Text. „In seinem Blick lag etwas Hochmütiges“. Wenn nur die Wahrnehmung dessen, was „spöttisch“ und „hochmütig“ ist, nicht so sehr vom Wahrnehmenden selbst abhinge, nicht so sehr von ihm selbst ausginge, ja geradezu von ihm selbst abstammte! Ja, was wir „nicht aushalten“, das ereilt uns meist auf nur über den Umweg des anderen, kommt aber gerade über diesen Umweg umso überwältigender auf uns zu. Dostojewskij versteht sich meisterhaft auf diese Gesetze. – Wir können nur vermuten, was Grigorij im Grunde an sich selbst nicht aushielt. Vielleicht wollte er selbst nicht denken, und da hatte nun das Kind für ihn gedacht. Und diese Paradoxie, diese Durchbrechung der Ordnung, noch dazu in einem so natürlichen, elementarlogischen Bereich, hatte also auf die Lippen des Kindes ein Lächeln gezeichnet. Woher denn das Licht am ersten Tage gekommen sei – zugegeben, das schreit nach einer Antwort:

„Daher!“ schrie er und schlug seinen Schüler wütend ins Gesicht. Der Knabe nahm die Backpfeife hin, ohne ein Wort zu sagen, verkroch sich aber wieder für ein paar Tage in einen Winkel. Der Zufall wollte es, dass eine Woche später bei ihm zum erstenmal die Epilepsie zum Ausbruch kam, an der er dann bis an sein Lebensende litt.

Natürlich ist es kein Zufall, dass Dostojewskij hier erstmals die Epilepsie Smerdjakows erwähnt. Mit der Epilepsie hat er jedenfalls bereits das Lebensende meines Mandanten vorweggenommen. Der Leser, der den Ausgang des Romans kennt, weiß, welche Rolle sie im Verhängnis, von dem der Roman handelt, „spielen“ wird. Sie wird nicht nur ein einziges Verbrechen decken. Fast wird sie zum Synonym für den jeweiligen Vorwand, den man, egal auf welcher Seite, gerade braucht. Schließlich wird sie, nach der letzten Verzweilungstat unseres vielgehassten Smerdjakows, für alle auch nur irgendwie Beteiligten ein

perfektes Alibi abgeben und den Tathergang vollständig verdecken: Gott habe den „unglücklichen Epileptiker“ selig!

Dass diese Epilepsie nicht einfach vom Himmel fiel, hat Dostojewskij also – zugegebenermaßen ironisch – ausgeführt. Und genau diese Ironie öffnet uns wiederum die Hintertür. Warum ihn denn nicht wörtlich nehmen? Warum denn hier plötzlich nicht „beim Text bleiben“? Und schon haben wir im Namen der Wissenschaftlichkeit alles, was wir bei Dostojewskij gelernt haben, wieder vergessen. Dafür können wir angeben, dass vergleichende Textstudien belegen, dass die Mythologie häufig das Böse oder das Bedrohliche und Unerklärliche mit der Fallsucht in Verbindung bringt. Selbst die Evangelien ordnen der sogenannten Besessenheit genau dieses Krankheitsbild zu. Dostojewskij baut also dieses Motiv zitatorisch in die Beschreibung seines „negativen“ Helden ein.

Ein bisschen postmoderne Architektur – Zitate aus den unterschiedlichsten Diskursen sehen wir das romanische Erzählgebäude zieren – und schon gelingt es uns, an der eigentlichen Aussage völlig vorbeizuschauen. Wir rechtfertigen plötzlich unsere Schläge damit, dass der arme Pawel Epileptiker ist. Ist es nicht viel augenscheinlicher, dass er dies offenbar erst durch unsere Schläge wurde?

Dieses Kind ist durchaus nicht harmlos. Schon aufgrund seiner Abstammung verdient es Misstrauen. In seiner Unberechenbarkeit und Frechheit nimmt es sich heraus, ein indirektes Urteil über die unumstößlichen Prinzipien der Religion abzugeben. Schon im zarten Alter von zwölf Jahren bricht hier die ganze Vermessenheit, die in seinem Wesen grundgelegt ist, durch und lässt nichts Gutes erahnen. Ein gewiefter Hund mit ehrgeizigen theologischen Versuchen, doch teuflischer Natur.

Doch, Gott sei's gelobt! Hochmut kommt nur vor dem Fall. Das ist es doch, was uns die Epilepsie illustriert – auf der Ebene der „Allegorie“, versteht sich. Der Knabe ist ja doch nur ein armer Schlucker. Ganz nieder, gedemütigt und gebeugt. Krank.

### 3. Mein Held kennt keine Grenzen...

Jede Pflanze, die zertreten wird, versucht, solange sie es noch kann, sich wieder aufzurichten und neu auszuwachsen, wenngleich den Umständen gemäß unter für den Betrachter möglicherweise eigenwilligen Formen. Zum Menschsein gehört das selbstständige Denken, gehört es, einen Gedanken, gerade wenn er die ersten und die letzten Dinge betrifft, verfolgen und weiterentwickeln zu können und vorliegende Antworten auf ihre Konsistenz zu prüfen. In einem Kinde steckt viel Energie. Es hat starke Wurzeln. Es muss emporwachsen und „an Weisheit zunehmen“, bis es das Blätterdach der Erwachsenenwelt erreicht und auch ans Licht der Sonne gelangt.

Erhebung, Hybris, verschmitzter Hochmut! Wir sollten unsere Emotionen ein wenig im Zaum halten. Was heißt denn „Hoch-mut“ eigentlich anderes als

„den Sinn noch hoch zu tragen“, „hohen Mutes zu sein“ trotz aller möglichen Umstände, „sich nicht runter kriegen lassen“, „Lebenswillen zu zeigen“? Woher also die übliche negative Bedeutung? Und erstaunlicherweise gereicht dem Kleinen gegenteiliges Verhalten genauso zum Vorwurf. Wenn sich der Knabe – zum Beispiel nach einer Tracht Prügel – verkriecht, dann heißt das: Niedertracht, Verstoßenheit, Kriecherei, ja, man staune: Unheimlichkeit. Angeblich liebt er es, heimlich „Katzen aufzuhängen und sie danach feierlich zu begraben“, wobei er sich wie ein Gespenst in ein Leintuch hülle, das als „Priesterornat“ gedeutet wird, und singend ein imaginäres Rauchfass schwinde (S. 173). Im Augenblick wollen wir nicht darüber entscheiden, ob der Erzähler hier nicht ganz bewusst die Sprache der Verfolger spricht, um den Leser irrezuführen bzw. ihm die Perspektive seiner Charaktere zu eigen zu geben. Klar lässt er jedenfalls hervortreten, dass Pawel nicht nur die allzumenschlichen „karamasowschen“ Schwächen wie Stolz und Wollust und das ewige Possenreißen an seinem Leibe trägt. Er ist als ganze Person unheimlich, unbestimmt und ungebeten. Was er auch tut, es wird ihm zum Vorwurf, jegliches Verhalten wird beargwöhnt. Seine Dienste werden gut geheißen, solange man Kontrolle hat über ihn. Und doch bleibt er immer verdächtig (als Schatzmeister, als Koch). Denn schon als Kind ist er „scheu“, und „ohne jegliche Dankbarkeit“.

„Dankbarkeit“ bezieht sich auf das „Geschuldete“. Hochmut bedeutet Erhebung über dieses Geschuldete. Von der Warte des Systems ist er die Weigerung dem System gegenüber. Stolz ist (in seiner tiefsten Bedeutung) das Bewusstsein des Systems, die Klarheit über seine Zwänge, die sich im Einzelnen unerbittlich durchsetzt. Hochmut ist Un-bewusstsein, Missachtung, dieser Zusammenhänge. Hochmut weiß nicht um sich selbst. Er ist moralisch schuldlos. Er ist unschuldig, unverbraucht, ursprünglich. Genaugenommen ist Hochmut gar nicht im „Hochmütigen“ selbst, sondern entspringt erst der Betrachtung des Beargwöhnten durch Personen, denen das System „bewusst“ ist, d.h. die es nicht verlassen können oder nicht verlassen wollen. „Bewusst“ ist ein System einem Geist, wenn es ihn prägt, ohne dass diesem Geist diese Prägung als Prägung bewusst wird (nämlich als eine Prägung unter anderen möglichen), weil er nichts anderes kennt. Wäre dem Geist die Prägung als Prägung bewusst, dann hätte er nicht mehr das Bewusstsein des Systems, d. h. das System würde ihn nicht mehr völlig prägen. Der typische Vorwurf eines „Bewussten“ an einen „Un-bewussten“ lautet: Ist dir denn nicht bewusst, dass das und das...?! Im Stolz ist sich der Mensch seiner Probleme bewusst. Genau dies scheint ihn zu einem ganz bestimmten Handeln zu zwingen. Dmitrij kann Katja nicht um Verzeihung bitten. Ein Hochmütiger hat keine Probleme. Pawel biedert sich dem Iwan an, als ob es zwischen ihnen keine Grenzen gäbe. Stolz ist verzeihlich, ja er ist löblich, denn er ist letztlich gegen das Selbst gerichtet. Hochmut nicht. Hochmut kann sich nicht selbst strafen, weil er ja nichts von sich weiß. Er muss bestraft werden. Bezüglich der Strafe könnte der letzte Akt meines Mandanten, der seinem Leben ein Ende setzte, als der

letzte Ausdruck seines Hochmuts gewertet werden. In Wahrheit aber hat er in ihm seinen Hoch-mut verloren.

#### 4. Mein Held ist Waise...

Wieder so ein Stereotyp! Reicht es denn nicht, dass ich mich schon die ganze Zeit bemühe, den Mörder als Heiligen darzustellen, den Täter als das – wie man in einer links orientierten Psychologie so schön sagt – Opfer der Gesellschaft? Welch unangenehme Rolle doch der „Zufall“ bei Dostojewskij zu spielen scheint. Jetzt ist der Böse auch noch Waise, hat keine Eltern, das heißt seine Mutter, ohnehin eine Irre, eine Gottesnährin, ist kurz nach ihrer Niederkunft gestorben, und der mutmaßliche Vater gibt natürlich gar nichts zu!

Bleiben wir beim Text! Ich gehe nämlich einer Faszination nach, die diese Gestalt den ganzen Roman hindurch begleitet. Oh, René Girard würde sagen, es ist die „Faszination des Opfers“<sup>2</sup>. Und ich bin nicht der einzige, der das tut. In der Tat, hätte er, Smerdjakow, nicht diesen „stinkenden“ Namen, würde sich jeder gerne in seiner Nähe aufhalten. Aber wir werden angewiesen, uns vor ihm zu ekeln. Und doch empfing derselbe Grigorij ihn einst als Gottesgeschenk, und das Glück scheint Pawel zu winken. Nachdem ihm sein eigenes Kindchen (das übrigens zufällig sechsfinfrig war, ein „Drache“ – welch eigenartige Vorbotten!) gestorben war, fand Grigorij den Knaben der bei der Geburt verstorbenen Stadtirren Lisaweta. Sofort brachte er das Neugeborene ins Haus und legte es seiner Frau an die Brust. Er sagte:

„Das Kind kommt aus Gottes Hand – als Waise ist es mit allen verwandt, mit dir und mit mir erst recht. Unser verstorbenes Söhnchen hat es uns geschickt, und es stammt von einem Teufelsohn und einer Gerechten. Nähre es und weine künftig nicht mehr“ (S. 140)

Pawel wurde also die Sohnschaft verliehen – die ihm freilich davor vorenthalten wurde, das macht seine Situation doppelt prekär – doch konnte diese Sohnschaft seine Herkunft nicht überdecken. Eine besondere Bestimmung schien auf ihm zu liegen, seit eh und jeh, und vielleicht war diese Bestimmung nichts anderes als sein Waisesein. Sein, wie oben angedeutet, durchaus nicht einfach „schicksalhaftes“ Waisesein. Wieviel mehr Mühe hätte es selbst beim besten Willen gekostet, einen Waisen zu integrieren, der keinen natürlichen

<sup>2</sup> Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987. Im Kapitel über „Ödipus und das versöhnende Opfer“ geht Girard den Wurzeln der Opferinstitution und des sakralen Königtums nach. Die Faszination, die die aus der Gemeinschaft herausgehobene Figur des Opfers bzw. des Königs ausübt, erklärt sich daraus, dass sie durch Projektionsmechanismen sämtliche Rivalitäten im Volk auf sich zieht und bündelt: „Aller Groll, der sich auf unzählige verschiedene Individuen verteilt, alle auseinanderstrebenden Haßgefühle richten sich nun auf ein einziges Individuum, das *versöhnende Opfer*.“ Das Opfer wird so „Gegenstand einer umfassenden Faszination und eines umfassenden Hasses“ (S. 120).

Anwalt hat (dem sich sein natürlicher Anwalt verweigert; aber darüber wollen wir kein Urteil abgeben). Das spürte man, und man ließ es ihn spüren. In kritischen Momenten war und blieb er Weise, und diese Kategorie erlaubte jede nötige Distanz zu ihm. Im Hause Karamasow sollte er vor allem dienen, treu und ehrlich und gegen Entgelt, doch ohne jegliche Ansprüche, solange sein mutmaßlicher Vater trotz engstem Zusammensein ihn nicht annehmen wollte. Im Hause Karamasow war er Knecht, nicht Sohn. Ja, es gab das Gerede, und man nannte ihn fast selbstverständlich Pawel Fjodorowitsch. Das sind so die Anekdoten, die die Weiberhelden auf sich ziehen, das ist lustig. Aber bitte Pawel Fjodorowitsch Smerdjakow, nicht Karamasow! Da hört sich der Spaß auf. Smerdjakow, ha ha ha, denn so ähnlich hat schon seine Mutter geheißen!

Mit meinem Mandanten ist zu spaßen, zu lachen bei Kaffee und Kognak, doch hat der Spaß sehr bald ein Ende, er hat keine Substanz. Mein Mandant ist immer gut genug, um anderen nächtliche Ängste zu nehmen, doch wenn er jemanden braucht, ist plötzlich niemand mehr da. Mein Mandant trägt zu einem guten Teil das psychische Überleben und die Gedankenkonstrukte diverser Hausangehöriger, ja vieles vom sozialhygienisch notwendigen Gerede der Stadt. Will er selbst aber sein Leben bauen, entzieht man ihm die Fundamente. Es gibt sie nicht, sie waren nie da, heißt es. Nicht nur, dass niemand sich seiner annimmt: Eigenmächtige Ansätze werden bekämpft und zerstört.

Freilich, ich übertreibe. Es gibt auch immer die andere Seite. Dass man im täglichen Leben doch ganz gut miteinander auskommt, dass man sogar eine gewisse Achtung voreinander entwickelt, ja sich „aus irgendeinem Grunde sogar liebhatte“ (S. 176). So war Fjodor von Pawels Ehrlichkeit überzeugt und schätzte ihn als vortrefflichen Koch. Auch pflegte Smerdjakow sein Äußeres, war gut gekleidet, von der Sohle bis zum Scheitel. Doch bleibt selbst das an ihm verdächtig, und zwar genau aus dem Grund, dass ihm das Fundament fehlt. Smerdjakow hängt von seinem Wesen her in der Luft. So bleibt alles an ihm unbestimmt. Selbst vollkommene Verlässlichkeit kann so kein echtes Vertrauen begründen. Smerdjakow selbst ist misstrauisch, ekelt sich vor dem Essen, gibt nie eine Antwort (S. 174f.). Das ist natürlich spiegelbildlich zu verstehen. Man setzt alles daran, ihn über sich selbst im Unklaren zu lassen, bezeugt ihm gegenüber Ekel. So finden sich neben positiven Attributen immer auch negative, zum Beispiel wird er nach seinem Lehraufenthalt in Moskau geschildert als „ungewöhnlich und unverhältnismäßig gealtert“, „zusammengeschrumpft“, mit „gelblicher Hautfarbe“ und „einem Kastraten“ ähnlich (S. 175). In seiner Seele trage er eine gewisse Art von „Beschaulichkeit“, im Bild gesprochen und vom Maler Kramskoj dargestellt: „allein, in tiefster Einsamkeit, ein Bäuerlein, das sich im Winterwald verlaufen hat; es steht da, als ob es in Gedanken versunken wäre, doch es denkt nicht, sondern ist nur ‚beschaulich‘“ (S. 176). Und jenen „Eindruck“, der sich ihm in dieser Beschaulichkeit einprägte, würde das Bäuerlein „heimlich in seiner Seele bewahren“.

Vielleicht finden wir endlich einen Zugang zu Pawel, wenn wir diese Beschaulichkeit als das Los eines ganz normalen „Außenseiters“ betrachten, der überhaupt nicht von irgendeiner besonderen oder sonderlichen Intelligenz geprägt ist, sondern, nicht einmal mehr in Gedanken versunken, in einer kindlichen Unschuld sich einfach den Eindrücken seines Lebens überlässt: „Solche Eindrücke“ – so erfasst Dostojewskij das Recht dieses Menschen, dieses „Bäuerleins“ – „sind ihm teuer, und es sammelt sie unvermerkt und sogar, ohne sich dessen bewusst zu werden – wozu und weswegen, das weiß es natürlich auch nicht: vielleicht wird es, wenn es die Eindrücke vieler Jahre gesammelt hat, alles stehen und liegen lassen und nach Jerusalem gehen, um dort ein Pilgerdasein zu führen und sein Seelenheil zu suchen, vielleicht jedoch wird es plötzlich sein Heimatdorf in Brand stecken, und möglicherweise wird sowohl das eine wie das andere geschehen. Beschauliche gibt es genug im Volke. Und einer von diesen Beschaulichen war sicherlich auch Smerdjakow, und sicherlich sammelte auch er gierig seine Eindrücke, fast ohne noch selber zu wissen weswegen“ (S. 177).

Die Charakteristika dieses Beschaulichen sind sämtlich Girard'sche Kriterien der Opferselktion, in der verfolgterspezifischen Wahrnehmung<sup>3</sup>. Der Heilige und der Teufel sind zusammenzudenken, und zu finden ist er mitten im Volke. Das Hauptmerkmal des Beschaulichen ist seine Isolierung, sie bildet Anlass zu den wildesten Spekulationen, und könnte doch so leicht überwunden werden... Ja, und indirekt, eben verschleiert, wird durchaus zugegeben, woher denn all das Böse kommt, das möglicherweise das Dorf in Brand stecken wird. Oder aber in Jerusalem einzieht. Oder beides.

## 5. Bileams Eselin tut plötzlich den Mund auf...

Die Episode um das Recht zur Verleugnung des Glaubens, von Dostojewskij tiefsinnig mit der Eselin des Bileam in Verbindung gebracht, liefert – wenn alles Bisherige noch nicht überzeugt hat – wohl den schreiendsten Beweis für die Richtigkeit unserer Darstellung. Wiederum ist es das Ansinnen, das System zu hinterfragen, das den Vorwurf der Teufelsmachenschaft auf sich zieht. Und doch gibt uns der Autor eine ganz andere Deutung in die Hand. Man muss sie nur sehen wollen. Dass ausgerechnet plötzlich „Bileams Eselin“ – der Ausdruck ist wohl einer der gelungensten „Scherze“ Fjodors<sup>4</sup> – den Mund auftut, damit

<sup>3</sup> Zu den „Kriterien der Opferselktion“ im Rahmen des *Sündenbockmechanismus* vgl. René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1988, S. 30ff. „Ausschlaggebend ist die Zugehörigkeit der Opfer zu bestimmten, der Verfolgung ganz besonders ausgesetzten Kategorien“ (*ibd.* S. 30); eben Fremde, Waise, Angehörige einer Minderheit, Menschen mit Behinderung oder anderen Auffälligkeiten.

<sup>4</sup> „Na, jetzt sollst du deinen Spaß haben, das schlägt gerade in dein Gebiet. Du wirst dich schiefblähen. Bei uns hat Bileams Eselin den Mund aufgetan, und wie sie redet, wie sie redet!“ (Fjodor zu Alexej, S. 172).

hat es eine ganz eindeutige Bewandnis: In der Bibel wird uns im Buch Numeri berichtet, wie der Seher Bileam, von Israels Feinden gerufen, sich auf den Weg macht, um Israel zu verfluchen. Gott aber stellt sich ihm in Gestalt eines furchterregenden Engels in den Weg. Bileam sieht den Engel nicht, aber seine Eselin, auf der er reitet, stört und weicht ihm aus, vom Weg ab. Da schlägt Bileam sie, damit sie weitergeht. Doch kurze Zeit später ist der Engel schon wieder da. Beim dritten Mal ist der Weg so eng, dass die Eselin nicht ausweichen kann. Als Bileam sie wieder mit dem Stock schlägt, da geschieht nun, worauf Fjodor anspielt: Die Eselin tut plötzlich den Mund auf und redet. Der dumme Smerdjakow sagt endlich was. Zum Totlachen!

Was aber die dumme Eselin nun sagt, könnte nicht besser in diese Szene passen. Die Eselin, die, wohlgemerkt, im Gegensatz zum „Propheten“, Gott sieht und seinen Willen erkennt und Bileam vor dem Abgrund gerettet hat, diese dumme Eselin sagt dem „Seher“ jetzt, was er offenbar immer noch nicht begreifen will: „Was habe ich dir denn getan, dass du mich jetzt schon zum drittenmal schlägst?“ (Num 22,28). So verleiht Gott also nicht nur dem stummen Tiere, sondern – durch es und in ihm – gerade dem unschuldigen Opfer die Sprache, das wir in unserer Verblendung nicht wahrnehmen konnten. Nun endlich begreift Bileam wirklich, dass er nicht verfluchen soll. Im Dialog mit Bileam sagt die Eselin dann weiter (22,30): „Bin ich denn nicht deine Eselin, auf der du von jeher bis zum heutigen Tag geritten bist? Habe ich denn hierin gefehlt, dir zu dienen?“ Er sagte: „Nein“.

Im Fall einer Verfolgung – um zum Anlass der Auseinandersetzung, in der Smerdjakow sich so überraschend zu Wort gemeldet hat, zurückzukommen – sind die Zusammenhänge also durchaus nicht so, wie das System einer „Moral“ sie „sehen“ wollte. Wer unter die Peiniger geraten ist (hier wird Pawels Einsicht offensichtlich gemäß dem sozialetischen Prinzip der Betroffenheit gespeist), der muss die Misshandlung durchaus nicht „um Christi willen“ ertragen. Der Glaube, der in Senfkorngröße angeblich schon in der Lage sei, einen Berg zu versetzen, dieser Glaube wird nicht erst vor dem Heer der Verfolger kläglich scheitern. Wenn es ihn überhaupt gibt; außer vielleicht bei den zwei „russischen“ Einsiedlern, denen auch Smerdjakow einen solchen Glauben zutraut – eine Bemerkung, die Fjodor vor Begeisterung zum Kreischn bringt („daraus spricht der echte Russe“, an die Adresse Iwans gerichtet, S. 182). Was uns aber dieser Glaube gebracht hat (oder gebracht haben sollte), ist die Wahrheit über das Opfer. Gott ist der Anwalt des Opfers, der es beschützt und errettet, nicht der, der es grausam „prüft“ und es im Falle des „Scheiterns“ verdammt.

Mögen auch die Schlagzeilen der Zeitung, über die hier nach Tisch disputiert wird, den großen Märtyrer bejubeln. Smerdjakow spricht von der „Stunde größter Todesangst“, in der er selbst zu schwach sei, der Forderung der „Frommen“ (setzen wir sie unter Anführungszeichen) zu entsprechen. Nachdem er das „offizielle“ Glaubensbekenntnis ad absurdum führt, setzt er auf einen anderen Grund:

„Ich hätte ohnehin gewusst, dass ich doch nicht so leicht ins Himmelreich kommen würde – denn der Berg ist ja auf meinen Befehl nicht von der Stelle gerückt, also traute man dort meinem Glauben nicht allzusehr, und mich erwartete in jener Welt keine gar zu große Belohnung –, wozu sollte ich dann, überdies noch ohne jeglichen Vorteil, mir die Haut abziehen lassen? Denn selbst wenn man mir die Haut vom Rücken schon halb abgezogen hätte, wäre dieser Berg auch dann auf meinen Befehl oder Ruf nicht von der Stelle gerückt<sup>5</sup>. In einem solchen Augenblick können einem nicht nur Zweifel kommen, sondern man kann sogar vor Angst den Verstand verlieren, so dass man nicht einmal mehr überlegen kann. Und folglich: inwiefern trifft mich hier eine besondere Schuld, wenn ich, da ich weder hier noch dort einen Vorteil oder eine Belohnung sehe, wenigstens meine Haut rette? Und darum vertraue ich sehr auf Gottes Barmherzigkeit und hege die Hoffnung, dass er mir völlig vergeben wird.“ (S. 183)

Das ist ja unerhört, was dem Kerl da einfällt und wie geschickt er sich in der Opferrolle inszeniert! Wie verschmitzt er das vorbringt! Er überschreitet frech seine Bereiche und erwartet dafür auch noch Anerkennung von seinen Brüdern. Ach, wenn er nicht so übertriebe und – wie wir noch sehen werden – vorgeben wird, schon beim Anblick Dmitrijs oder Iwans in Todesangst zu erstarren! (Vgl. z.B. S. 805, 815).

Wir werden in der Tat aus dem Charakter Pawels nicht wirklich weise, wenn wir jetzt – in einer Art Übereifer – versuchen, ihn allein aus der Opferrolle zu erklären. Pawel ist gewiss nicht einfach das passive Opfer, sondern durchschaut offenbar die Strukturen, die ihn zum Außenseiter machen, recht genau. Daher ist er auch in der Lage, sie fast sarkastisch zu nutzen und seine Trümpfe innerhalb eines „post-christlichen“ Systems (in dem der Sündenbockmechanismus nämlich durch das exemplarische Geschick Jesu im Prinzip bekannt ist und dadurch nicht mehr völlig unbemerkt ablaufen kann) gezielt auszuspielen. Das Böse, das im Roman durch Smerdjakow geschieht, ist also nicht einfach die quasi-mechanische Verlängerung dessen, was dem Opfer angetan wird. Und doch hätte Pawel den Vater nicht ermordet, hätte er nicht ständig gegen seine Opferrolle ankämpfen müssen. Es gilt in der Tat das, was Dostojewskij über den „Beschaulichen“ sagt. Das Erlebte kann ihn zu einem Pilgerdasein führen oder zum Brandstifter werden lassen, oder zu beidem. Es sind dies die miteinander verquickten Möglichkeiten, mit dem Beargwöhntwerden fertig zu werden. Von den Leuten beargwöhnt zu werden, erzeugt also tatsächlich jenes Stereotyp im Opfer, das ihm zum Vorwurf gemacht wird: Undurchschaubar zu sein.

Es geht uns überhaupt nicht darum, zu zeigen, Pawel Fjodorowitsch sei kein zwielichtiger Charakter, sondern nur, dass er nichts anderes als wir ist. Er treibt seine Gemeinheiten und verdeckten Spiele, sucht seine schwarzen Triumphe, aber nicht, weil er von Natur aus anders veranlagt oder sich auch nur anders entwickelt hätte als wir. Es steckt hier kein Teufel in seinen Gedanken und Taten, der nicht zugleich auch in uns steckte. Im Gegenteil, durchwegs sind seine

<sup>5</sup> Um das Heer der Verfolger „wie Kakerlaken zu zerquetschen“, so präzisiert der Text weiter oben.



Äußerungen von einem Willen zum Leben getragen, von einem Wunsch zum Wachsen und nach Anerkennung<sup>6</sup>. Was daran „teuflisch“ sei, das entspringt unserer Opferer-Phantasie. Was Smerdjakow antreibt, ist ein Begehren nach Aufnahme unter seine Brüder, das heißt ihnen nicht untergeordnet, sondern gleichgestellt zu sein.

## 6. Mein Held und seine Brüder...

Kommen wir also zum Tathergang und zum Tatmotiv selber. Aus Raumgründen müssen uns auf die grundsätzlichen Dinge beschränken. Die letzten Gespräche Smerdjakows mit Iwan geben uns den besten Aufschluss. Aus ihnen entnehmen wir, dass Smerdjakow in vollster Berechnung gehandelt hat, wenn auch die Gelegenheit zur Ausführung der Tat nur nach dem Eindringen und der Flucht Dmitrijs gegeben war. Um genau zu sein, muss man sagen, dass Smerdjakow alle möglichen Varianten durchgespielt hat, wobei nur die Variante, dass Dmitrij unerledigter Dinge flüchtet, die Handgreiflichkeit Smerdjakows erforderte und zugleich ermöglichte. Der vorgetäuschte epileptische Anfall war tatsächlich zugleich Selbstschutz, um sich im Falle des Mordes durch Dmitrij aus der Affäre zu ziehen, und Täuschungsmanöver, das Smerdjakow für den anderen Fall verfügbar hielt. Und geschickt fädelte er es ein, im unwiderlegbaren, wenn auch nicht ganz ausdrücklichen Auftrag Iwans zu handeln. Er bot sich an für schmutzige Dienste, die in der Gaunerwelt dem Patron zum Nutzen gereichen, den Handlanger aber in der Rangliste empor hieven. So hofft er, seinerseits die Grenzen zu überwinden, die ihn von seinen Brüdern trennen. Und gegen Ende des Romans präsentiert er dem fast gleichaltrigen Iwan seine eiskalte Rechnung.

Die lässt beide erzittern. Vielleicht gar nicht, weil sie so eiskalt war, sondern weil sie allem zum Trotz so von Menschlichem bestimmt war. Hätte Iwan in Smerdjakow endlich sein ihn ehrendes Ebenbild erkennen können – und zugleich das Abbild seiner eigenen Dunkelheit –, vielleicht hätten sie dann wirklich Brüder werden können, und wären in echtem Leid um den Vater vereint. Aber Pawel bleibt einmal mehr das Opfer, das die Schuld alleine tragen muss. Iwan ist nicht bereit zu einer Annahme, zu einer Vergebung dem anderen und sich selbst gegenüber. Er hat seine Prinzipien. Die ihm freilich im Fiebertraum dann der Teufel als selbstvermachte Leviten lesen wird...

Es fällt auch auf, dass Aljoscha als Seelenarzt zu sämtlichen Personen des Dramas Kontakt sucht und Kontakt hält, besonders zu seinen Brüdern. Nicht

---

<sup>6</sup> Bisweilen erkennt Fjodor das sehr genau: „Iwan! (...) Beuge dich mal ganz nahe zu mir herüber. Das bringt er alles nur vor, damit du ihn lobst. Lobe ihn also.“ Und gleich darauf ebenso zu Iwan: „Ich habe dich ebenso lieb wie den Aljoschka. Du darfst nicht denken, ich hätte dich nicht lieb. Ein Gläschen Kognak?“ (S. 179) Das ist übrigens eine Stelle, die auch der Hollywood-Film (Richard Brooks, *The Brothers Karamazov*, USA 1958) übernimmt.

aber zu Smerdjakow. Da wird von keiner wirklichen Begegnung berichtet. Aljoscha heilt die gebrochenen Herzen. Er tröstet Dmitrij und setzt sich für Iwan ein. Aber zu Pawel geht er nicht, auch nicht angesichts der Katastrophe. Dabei müsste er doch wissen, wie es um ihn bestellt ist. Er glaubt ja der Version Dmitrijs. Wenn also der Held des Romans sich um meinen „Helden“ nicht kümmert, so muss doch dieser etwas zumindest ebenso Heldenhaftes haben.

Dies bringt uns zu Dostojewskijs Vorwort zurück und zu der Frage, warum ich meinen Mandanten einen Helden nenne. Dostojewskij nennt Alexej dort einen „wunderlichen Menschen“ und fragt sich, wie denn so ein isolierter Sonderling zum Helden werden könne. Diese Isolation aber, so seine Antwort, sei nur ein oberflächlicher Schein. In Wahrheit trage Alexej gerade als dieser wunderliche Mensch „den Kern des Ganzen in sich ...“, während alle übrigen Menschen seiner Epoche – wie von einem launischen Wind erfasst – für eine Zeitlang die Verbindung mit dem Ganzen verloren haben“ (S. 8).

Dies kann man nun als eine reaktionäre Botschaft verstehen, die angesichts einer diagnostizierten dramatischen Dekadenz der Gesellschaft die Wahrheit der Religion in den letzten ihrer Getreuen stark machen will. Sie allein würden also an das Wesentliche rühren und so imstande sein, das „Ganze“ zu retten. Die von Dostojewskij angedeutete Möglichkeit einer Verbindung gerade des Außenseiters zum Kern des Ganzen kann aber auch – außerhalb aller ideologischer Polemik – viel grundlegender gelesen und weitergedacht werden: Kann es sein, dass sich der Kern, das Eigentliche, das Wesen, das Leben eines Gutshofs, eines Städtchens, einer Gesellschaft oder vielleicht der ganzen Menschheit etwa gerade in ihren Ausgegrenzten, Abgewiesenen und Ausgestoßenen verdichtet? In ihren „wunderlichen Sonderlingen“? – und das ist noch sehr schonend und schönfärbend gesagt. Dann hätten „alle übrigen Menschen“ durch ihr Ausschließen eo ipso den Kontakt zu ihrer eigenen, tieferen Identität verloren und lebten so im Leeren, ausgeliefert an ihre Illusionen und Launen.

Dann aber wäre Smerdjakow in einem noch viel unmittelbarerem und zugespitzteren Sinn Held als Alexej. Held, der den Menschen die Wahrheit über sich selbst offenbaren könnte. Alexej über einen durch die religiöse Institution vermittelten Weg. Smerdjakow unmittelbar, auch von dieser Institution noch ausgeschlossen. So wie übrigens auch der eigentliche Held der (christlichen) religiösen Institution: der Bruder der Waisen und Witwen, der Armen, der Outsider – und Sünder. Der Gefährte derer, die Verfolgung erleiden.

Verehrte Damen und Herrn! Aljoscha gelangt ganz natürlich irgendwo an seine Grenzen und kann die Wunden des Romans nur teilweise heilen. Er bleibt, wie wir alle, die wir uns für Gerechtigkeit einsetzen, ein „schwacher“ Held. Er hat aber noch einen Bruder, der auch erkannt werden will und in seinem eigenen Heilwerden auch andere heilen könnte. Wenn wir ihn nur nicht zu einem „Prinzip“ verflüchtigen. Denn heil werden können beide Parteien – der Ausgeschlossene und die Ausschließenden – nur, wo der Kontakt aller mit allen wieder heil wird.

Die Brüder Karamasow – verehrte, hohe Versammlung! – die Brüder Karamasow sind vier. Sie heißen Dmitrij, Iwan, Alexej und Pawel.

## Literaturverzeichnis

Dostojewskij F. M., *Die Brüder Karamasow*, München 1999.

R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.

R. Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1988.

Film *The Brothers Karamazov*, R. Brooks, USA 1958.

## Pavel Fyodorovich Karamazov's Apology. Guilt in Dostoyevsky and his commentators

### Summary

In a common interpretation of Dostoyevsky's *The Brothers Karamasov*, Dmitri Karamasov is held guilty of murdering his father in a moral sense, while the character of Smerdyakov is put beyond the range of ethic consideration as he is seen as an allegory of the merely executing factor of the act of violence. Hence, his suicide is read as a proof that the evil itself doesn't take over responsibility; in face of the accusation it fades away, leaving the charge of responsibility to the human moral subject. Dostoyevsky, however, seems not wanting to stress such a kind of moral hero that, in this interpretation, could be seen in Dmitri. With introducing Alexey in his preamble, he is in fact presenting us a „weak” hero, leading us to another understanding of the story. Yet Alexey is still not the weakest. It is Smerdyakov. What this article pleads for is that Smerdyakov is systematically made a scapegoat, as Dostoyevsky is illustrating in several pertinent scenes. It is only coherent that interpreters, while completely ignoring this fact, continue this scapegoating in dehumanising him by taking off him of all ethic consideration, reducing him to a personification of a merely mechanic component. By contrast, this is an apology for Smerdyakov as a human being. And as a son of Fyodor and brother of Alexey, Dmitri and Ivan.

Keywords: amok, criminal responsibility, Dostoyevsky, Girard, human rights, justice, Karamasov, literacy criticism, mobbing, parricide, scapegoat, suicide, victim selection criteriology.



AGNIESZKA BURAKOWSKA

Centrum Teologii Apłoststwa „Pallottianum”  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

## A Deadly Covenant: Mimetic interpretation of Acts 5:1–11\*

Summary: This is an attempt of a mimetic interpretation of Acts 5:1–11. The article juxtaposes the narrative of Ananias and Sapphira with the story of the sudden death of Nadab and Abihu from Lev 10:1–7. The Author argues that apart from situational resemblance, both passages are similar on a deeper level: they are set at the beginning of new orders. Ananias and Sapphira are Adam and Eve of the early Christian community and like them violate their marital unity. Since marriage has become a symbol of Christ’s faithful and loving relationship to humanity, the couple’s treacherous connivance constitutes the ‘original sin’ of Christianity. Nevertheless, as a sacrificial text, Acts 5:1–11 has had a negative influence on Christian religiosity.

Keywords: connivance, guilt, Lamb’s wedding, lie, matrimony, new order, original sin, punishment, sacrificial logic, violence.

### Introduction

For years I have been fascinated by René Girard’s theory, which states that we are mimetic beings, solving tensions by a scapegoat mechanism. His creative re-reading of the biblical texts proves that victimisation is a deceitful way of using religion. However, there are numerous passages that seem to resist the mimetic approach and provide ample fuel for his opponents. I want to focus on one such shocking passage, Acts 5:1–11. Allegedly, the narrative speaks of people lying about their possessions; the cheating results in their death. The story looks very simple, but is it? I would like to interpret this difficult text in a novel way, with the help of the mimetic theory and by revisiting the perspective on sin and redemption.

Acts 5:1–11 presents a couple, Ananias and Sapphira, who sold their estate. They kept part of the proceeds for themselves and brought the rest to the Apostles, pretending that it was all the money they had received. When Peter informed

---

\* This is a revised version of the paper, which I delivered on 7 November 2011 at Cardinal Stefan Wyszyński University, at the conference devoted to the work of René Girard.

Ananias that his lie had been discovered, the man fell dead at Peter's feet. An intriguing fact about this story is the immediate burial of Ananias by three men from the community and keeping his death a secret from his wife, who arrives on the scene three hours later. Her life ends in the same way as her husband's. The description of both deadly incidents is concluded with a remark: "great fear came upon the whole church and upon all who heard of these things" (vs. 11).

The narrative resembles those violent texts from the Old Testament in which God himself kills an evildoer. It is totally discordant with Jesus' message about the Father, whose perfection consists in patient endurance of the sinners and in His willingness to treat them with merciful justice. Readers of Acts wonder how the Gospel's understanding of such a good God can be applied to the story of Ananias and Sapphira and why Luke, who emphasizes care for victims as the essence of true piety, included such a vengeful story in his text. We may assume that he intended to criticize the rich who were cheating the poor in the early Christian community, since there is sufficient evidence in Luke's Gospel that he highly valued sharing. However, I suggest that the main sin of the couple, revealed by Luke, consisted in their distortion of their greatest asset, namely the oneness, which made them an image of marital unity of Christ with his Church, and of God with His people. This idea, which I have discovered with the help of Girard's theory, combines one of the finest Paulinian concepts and the magnificent theme running through the whole Bible. Still, since Acts 5:1-11 seems to present the idea of a wrathful and punishing God, the text has been used as one of the bases for clerical power and thus obfuscated its original purpose.

## The nature of guilt

A twin narrative, which looks like a matrix for Acts 5:1-11, is found in Leviticus 10:1-7. Here, the two sons of Aaron, Nadab and Abihu, offered YHWH "unholy fire", which resulted in their immediate death. Exegetes have always stressed the resemblance between the two narratives. The weakest and most irrational part of both narratives is the explanation of the victims' culpability. Both young men in Lev 10:1-7 and the married couple in Acts 5:1-11 intended to do a good thing: to honour God in the first instance and to give alms in the second. However, their piety is rendered "imperfect". Nadab and Abihu are said to have worshipped God in an unauthorized manner, whereas the couple do give alms, but hide part of the proceeds.

The second common elements are the hasty burials, indicating the guilt of the deceased persons and the community's desire to dispose of its defiled members. We do not know how the culprits died. In the case of Nadab and Abihu, the Bible says that "fire came out of the Lord" (Lev 9:24.10:2), which refers to lightening, whereas Acts 5:1-11 is more enigmatic. It does not give any clue as to the cause of the couple's death, but rather states it as a matter of fact.

Peter pronounces the word of knowledge concerning Ananias and Sapphira's deed and they are struck dead. Even though this may suggest a natural cause, God's agency was presumed in the events.

A closer look at the background of Lev 10:1-7 and Acts 5:1-11 shows another remarkable similarity: both events take place at the dawn of a new order. Aaron's sons' deaths interrupt the description of his introduction into the bloody priestly service. In Acts 5:1-11, the incident also occurs at the beginning of a new order – the establishment of a new, open communion. The ideal of a liberated and sharing congregation was a true evangelic innovation in the political-economic system of Israel in those days, which was ruled by violence and sacrificial logic. Jesus, especially in the Lukan gospel, urged the selling and distribution of proceeds among the poor (cf. Lk 13:32-34; 18:22). He aimed at building God's kingdom by showing charity and sensitivity to the needs of others and thus imitating the Creator's attitude toward humans. Luke places the narrative of Ananias and Sapphira against the background of an ideal community of "one soul and heart", which shares all goods (Acts 4:32). Its members implement Jesus' teaching concerning the multiplication of loaves (Lk 9:12-17): each person recognizes the needs of others who, since that moment, have ceased being anonymous. Like the Samaritan from the parable (Lk 10, 30-37), the rich feel compassion and responsibility for the well-being of the poorer. Barnabas, meaningfully nicknamed the "Son of Encouragement", sets a positive example by selling his land and giving the proceeds to the Apostles.

It must be underlined that despite the common matrix Lev 10 and Acts 5 differ in one matter of utmost importance: the narrative of Nadab and Abihu concerns an unconscious breach of a sacrificial rite, whereas Acts 5 describes conscious violation of high ethical standards. The community depicted in Leviticus worships the Lord in a ritual way; the one in Acts – in spirit and truth. The difference is crucial. Ritual sacrifices – as Girard claims – were God's concession in the face of human violence, which needed an outlet. Sacrifices were not God's direct will, therefore, an involuntary transgression of a rite seems like a light offence in comparison to the deliberate connivance to mislead. Hence, Luke may be said to have an evangelic message in Acts 5:1-11: the interpretation of the incident was linked to Christians' moving out of sacrificial violence in order to form a new kind of society – open, peaceful, based on truth.

## The original sin of the early Church: flawed marital harmony

Most interpreters of this passage consider the picture derived from the first four chapters of Acts as the ideal, golden age of Christianity, analogous to the Edenic harmony before the Fall<sup>1</sup>. In both cases, a man and a woman are involved. Satan

---

<sup>1</sup> See, for example, D. Marguerat *et al*, *The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles'*, Cambridge 2002, p. 155-178 and P. H. Reardon, *Ananias and Sapphira*, OrthodoxyToday.org, <http://www.orthodoxytoday.org/view/reardon-ananias-and-sapphira> (accessed 09 June, 2009).

instigates them to sin and they are expelled after the transgression. Indeed, Acts 5:1-11 appears to be the original sin of primitive Christianity. Whether the nature of this sin is hypocrisy, dishonesty, pretense or a monetary transgression, the authors' opinions vary. Still, they all seem to come to the same conclusion: the narrative concerns a reconfirmation of the vengeful action of God towards sinners who trespass against his Spirit.

The words 'covenant' and 'Holy Spirit' may help us one step further if we refrain from a vertical line of thought. A covenant is constantly identified with an agreement in a vertical sense – between God and men – which is continuously being broken by human infidelity, understood in terms of rivalry with God. But this negative focus on the Scriptures, as a demand to submit to the Lord, risks missing a crucial point which is entailed in the typical story of the marital bond. The Genesis narrative focuses strongly on the union between man and woman. The action of God to break loneliness and make the marital bond the heart of Creation is marked clearly and immediately put to the test.

Wiel Eggen suggests that the core of original sin consisted in Adam's application of the "knowledge of good and evil" (cf. Gen 3:5) in order to judge Eve and subordinate her to himself<sup>2</sup>. Indeed Adam, after God's interrogation, proclaims the woman guilty and blames her (and God) for his own fall. The unity of the first couple is ruined by the man's sin.

Nevertheless, marriage – an image of the apocalyptic Lamb's wedding – was to become a sign of the common resolution for the good in Christ's spirit<sup>3</sup>. The Book of Revelation presents a stunning vision of our place in God's heart by using the image of the Lamb's wedding with humankind as his beloved Bride. He is marrying the same humanity that put him to death, which means that Jesus accepts the murderous Bride, despite all her shortcomings. The new Adam, Jesus, promises faithfulness and love to the Bride in order to cleanse and heal her trespasses. In this bridal relationship, there is room for one's humble admittance of weaknesses (e.g. to the love of money), for nothing "will be able to separate us from the love of God in Christ Jesus our Lord" (Rom 8:39). Jesus undoes the first man's sin, which consisted in Adam's scapegoating and distancing himself from the beloved person given to him by the Creator.

The Jerusalem community, moved by the Holy Spirit, joined its Master's expiatory pursuit and worked towards harmony, unity, and the rejection of the sacrificial logic. The evangelical call for a society of truthfulness in early Christianity enabled both women and men to make personal choices and commitments, which met high religious and moral standards. On this basis, marital unions in the sacramental sense could be built.

As Acts 5 shows, Peter upholds the ideal of Ananias and Sapphira standing honestly before God. In fact, they do not come into the open together. Ananias

<sup>2</sup> W. Eggen, *Adam's (ir)Religious Finger: An African View on Religion Pointing Beyond Barth and Rahner (1)*, „Exchange” 1997, 26, p. 141-156.

<sup>3</sup> John Paul II, *Familiaris Consortio*, Rome 1981, no. 13.



and Sapphira, the married couple of the new order, turn the anti-scapegoating marital harmony into unanimous fraud against others. While their union should be a matter of truth in the Spirit, what they do jointly is a treacherous, demonic deal<sup>4</sup>. Acts 5:1-11 twice uses the notion of *suneidèsis*, denoting moral consciousness linked with obligation and duty. Here, it is marked by a sinful intention. Etymologically, the prefix *sun* designates “together with” and may be referred to the common knowledge: “I know that you know this very fact”. The *sumphonèsis* (common agreement), of which Peter accuses Sapphira, is labeled as “tempting the Spirit”. Clearly, it meant to stress their unification in sinfulness. Instead of engaging positively in mutual love and support in the strenuous struggle against their bad *mimesis*, the couple preferred to imitate each other’s mendacity. This can be read as a parallel to Gen 3, where the unity of Adam and Eve was broken by mendacious conduct, leading to rivalry and discrimination. Ananias and Sapphira repeat the original “fall” against the evangelical call for communion within the community. A form of positive mimesis turned sour because of their fake generosity.

In the light of the idyllic unity and mutual care of the congregation, the couple’s straying seems to intensify their guilt. From now on, the Church’s members will be weakened, just as the sin of Adam and Eve weakened the entire human race<sup>5</sup>. The subsequent chapters of Acts reveal cracks on the unblemished picture of the early Church. From other parts of the text, we learn about the Apostle’s faulty distribution of goods, which aroused the indignation of the Hellenists (cf. Acts 6:1), revealing that from the beginning there were tensions among Jesus’ disciples. It is worth noting that only the first crisis was solved violently or rather a violent solution was ascribed to it, whereas the next crisis got a reasonable or more peaceful response, as if God’s (people’s?) anger had been vented on the unfortunate couple.

## Sacrificial killing or sacrificial interpretation

René Girard argues that killing a victim channels human aggression and brings peace into the community<sup>6</sup>. A scapegoat mechanism is the typically human instrument for ordering life, but it is a lie, which the Bible unmasks. However,

<sup>4</sup> Karl Barth underlines the role of marriage “in the contemporary world” and gives Acts 5:1-11 as an example of squandering of “a new and special commitment to such active participation, in which it may and must be significant and fruitful, an outward witness and help, as the inner fellowship of these two persons, and in which it may in its own place and manner be a factor in human history.” *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation*, vol. 3. London-New York 2004, p. 225.

<sup>5</sup> J.-D. Rojo, *Ananias and Sapphira, an Original Sin in the Church: the Eschatological Dimension of Money*. <http://www.cjd.org/paper/ananias.html> (accessed 15 August, 2010).

<sup>6</sup> See, e.g., his *Scapegoat*, Baltimore 1989, p. 16.

the force of victimization remains powerful even within the community of believers, as Acts 5:1-11 demonstrates<sup>7</sup>. The narrative has been interpreted by the Church as God's verdict on sin and used as a basis for canonical sanctions.

Despite all of Luke's good intentions, it cannot be denied that Peter reacts like the typical warrior of the mythological God, who has to be defended and demands sacrifices. YHWH was perceived in this way in the Jewish religion, even though the prophetic tradition stressed God's disgust with the bloody cult and His desire for justice and mercy. Peter – in Luke's narrative – seems to project his own wrath and indignation onto God that such a marvelous experiment of human unity has been broken<sup>8</sup>. In order to magnify Ananias and Sapphira's iniquity, he uses a rhetorical strategy to make them responsible to God, not only to the people (cf. Acts 5: 4b). Moreover, since Ananias allowed Satan to fill his heart (cf. v. 3), the case reaches the level of a battle between God and Satan. With regards to Sapphira, the couple's lie is presented as their testing of the Holy Spirit (cf. v. 9), deserving nothing less than the death penalty. However, no actual execution occurs; their death is self-inflicted. By describing the guilt of the couple as an unpardonable sin, Luke aims to accentuate the fact that integrity and truthfulness should be the marks of the New Gathering in the Holy Spirit – evil is excluded. Nevertheless, one wonders whether the gain of enforcing honesty is worth the mythological lie.

From the point of view of the mimetic theory, the scapegoat mechanism is at work in both Lev 10:1-7 and Acts 5:1-11. In both instances, the victims' mysterious guilt is interpreted as a grave sin deserving severe punishment, which God promptly executes. His fire / Spirit kills the evildoers. It is worth noting that what we read in the Leviticus and Acts is already an interpretation that betrays a violent way of thinking and that was made by the leaders of the communities, Moses and Peter (or attributed to them). Moses bluntly told his brother, Aaron that he had to accept the "sacrifice" of his sons for the sake of the functioning of the (religious) community. Had Aaron rejected Moses' sacrificial interpretation, the foundation of the religious cult would have collapsed. Lack of his dissent enabled Moses to maintain the sacrificial system and channel human violence. The same goes for Acts 5. Peter declares that cheating brings about its own sentence, sanctioned by the transcendent Avenger. Since no one objects, this is proof that the mythological way of

<sup>7</sup> Girard emphasises the difficulty of implementing one's awareness of scapegoating: "Even if the gospel tells the truth, man is free and is going to do anything he wants with it. Therefore the gospel is going to be disguised and is going to create an extremely complex world. But certainly not one in which the people – especially the people who pretend to speak in the name of the gospel – would infallibly have the truth, as the example of Peter shows." *Generative Scapegoating*, in: *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. R. G. Hamerton-Kelly, introduction B. Mack, commentary R. Rosaldo, Stanford 1987, p. 141.

<sup>8</sup> Girard explains that people's self delusion prevents them from realizing that their "justified" physical or psychological violence is a lie. Cf. *ibid.*, p. 78.

thinking has been accepted by the audience. YHWH's fire / Spirit is acknowledged as the ultimate punisher.

Peter's argumentation is ruled by the Old Testamental sacrificial logic, which is visible in the *cherem* law: "you shall purge the evil from your midst" (Deut 13:5)<sup>9</sup>. In the Hebrew Bible, human violence was projected onto YHWH and sanctified by His holy order. According to the apocalyptic way of thinking, prevailing in Palestine around intertestamental times, such was the way that God worked among His people. The Lord himself cleanses His community from deceitful elements, lest they contaminate others with their evil. Therefore, He is depicted as a guard and guarantor of the early Church's unity. However, a question arises why the Spirit – present much stronger in Jesus – did not kill during Jesus' earthly life. From where does the double role of the Holy Spirit come? In Jesus' time, the Spirit frees, saves, and heals, whereas in Peter's time the Spirit does heal, but is also an Avenger.

The existing interpretations of Acts 5:1-11 stress the efficacy of God's word and suggest that Luke's objective of recalling the story of Ananias and Sapphira was to evoke fear<sup>10</sup>. The Church's hierarchy has used this incident to strengthen its hold on people's consciences. The threat of punishment – immediate or in the afterlife – was to deter people from sin. The pedagogy of fear, based on the logic of revenge, reflects human dualistic desires. On the one hand, we would like to receive God's mercy for ourselves when we have sinned; however, for others – especially when they have trespassed against us – we expect His severe justice or vengeance. In this context, it is worth remembering that Jesus thrice forgave Peter for his denial of their friendship. Taking into account the intensity and duration of the contacts with Christ, Peter's fault seems to surpass the guilt of Ananias and Sapphira. In spite of that, the Prince of Apostles dares to judge the couple.

The impact of the sacrificial interpretations attributed to Moses and Peter on subsequent religiosity has been enormous<sup>11</sup>. Anti-mimetic, early Christian society starts off on a disputable footing, by creating a centralised authority that speaks on behalf of a transcendent entity that is depicted as revengeful and which, thereby, justifies a hierarchical set-up. The sacrificial logic will also be used by Paul in 1 Cor 5:5, where he advocates physical removal of a wrongdoer.

<sup>9</sup> Robert Jewett refers to Phineas in Num 25 as a pattern for other heroes of "zealous violence". "He had a short circuit of zeal in which human rage was flatly identified with divine rage, thus relieving him of responsibility, and his action relieved the plague and redeemed the community." *Ibid.*, p. 139.

<sup>10</sup> See F. Dixon, *Studies in Acts (Chapters 4-7)*, <http://www.wordsoflife.co.uk/BibleStudy/Series45/Study5.htm> (accessed 10 January, 2011).

<sup>11</sup> See the discussion on the death penalty, in which Acts 5:1-11 together with 1 Cor 5:5 are constantly used to support capital punishment: <http://www.karasmierci.info.pl/art.html>. Avery Dulles develops a similar line of argumentation in: *Catholicism & Capital Punishment*, <http://www.firstthings.com/article/2008/08/catholicism-amp-capital-punishment-21> (accessed 18 August 2011).

The Venerable Bede considered Acts 5:1-11 and 1 Cor 5:5 proof of the development how to utilize punishment. According to him, the death penalty is an expression of neighbourly love and care for the sinners' salvation, because if they were allowed to live longer, they would multiply their sins<sup>12</sup>. The sacrificial mentality has been our heritage since the beginning of humanity and people are simply unable to reject it once and for all<sup>13</sup>. Paradoxically, we can criticize scapegoating, because the Cross made us sensitive to the mechanism of victimization<sup>14</sup>.

## Conclusion

Acts 5:1-11, interpreted as the original sin of the Christian community, emphasizes the marital responsibility for becoming a positive model of commitment to the good of the world. However, it was bound to have a bad effect, given its parallels to the punishment of Lev 10. Even the innovations, distinguishing the two texts and marking a new order, could not save it from declining into sacred violence. The interpretation of the narrative proves that sacrificial logic is so engrained in human nature that it cannot be immediately removed, even by the revelation of the scapegoat mechanism through Jesus' Passover. His followers are not exempt from relapsing into the demonization of others.

## References

- Barth K., *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation*, London – New York 2004, vol. 3.  
 Bober A., *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967.  
 Heim S. M., *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*, Grand Rapids – Cambridge 2006.  
 Dixon F., *Studies in Acts (Chapters 4-7)*, <http://www.wordsoflife.co.uk/BibleStudy/Series45/Study5.htm> (accessed 10 January, 2011).  
 Dulles A., *Catholicism & Capital Punishment*, <http://www.firstthings.com/article/2008/08/catholicism-amp-capital-punishment-21> (accessed 18 August, 2011).  
 Eggen W., *Adam's (ir)Religious Finger: An African View on Religion Pointing Beyond Barth and Rahner (1)*, „Exchange” 1997, 26, p. 141-156.  
 Girard R., *Generative Scapegoating*, in: *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. R. G. Hamerton-Kelly, introduction B. Mack, commentary R. Rosaldo, Stanford 1987.  
 Girard R., *Scapegoat*, Baltimore 1989.  
 John Paul II, *Familiaris Consortio*, Rome 1981.

<sup>12</sup> A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, p. 121-122.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>14</sup> See S. M. Heim, *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*, Grand Rapids-Cambridge 2006, p. 252.

- Marguerat D. et al., *The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles'*, Cambridge 2002.
- Reardon P. H., *Ananias and Sapphira*, <http://www.orthodoxytoday.org/view/reardon-ananias-and-sapphira> (accessed 09 June, 2009).
- Rojo J.-D., *Ananias and Sapphira, an Original Sin in the Church: the Eschatological Dimension of Money*, <http://www.cjd.org/paper/ananias.html> (accessed 15 August, 2010).

## Zabójcze przymierze: Mimetyczna interpretacja Dz 5, 1-11

### Streszczenie

Autorka podejmuje próbę mimetycznej interpretacji Dz 5,1-11. W artykule opowiadanie o Ananiaszu i Safirze zostaje zestawione z historią nagłej śmierci Nadaba i Abihu z Kpł 10,1-7. Autorka stwierdza, że poza sytuacyjnym podobieństwem oba teksty są podobne na głębszym poziomie: umiejscowione są u zarania nowego porządku. Ananiasz i Safira tworzą Adama i Ewę wczesnochrześcijańskiej wspólnoty i podobnie jak oni niszczą małżeńską jedność. Ze względu na to, że małżeństwo stało się symbolem wiernej, miłosnej relacji Chrystusa do ludzkości, oszukańcze współdziałanie pary małżeńskiej z Dz 5,1-11 stanowi „grzech pierworodny” chrześcijaństwa. Tym niemniej, jako ofiariczny tekst, Dz 5,1-11 wywarł negatywny wpływ na chrześcijańską religijność.

Słowa kluczowe: gody Baranka, grzech pierworodny, kłamstwo, małżeństwo, nowy porządek, ofiarnicza logika, przemoc, wina, współdziałanie.



Ks. JÓZEF NIEWIADOMSKI

Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Innsbruck

## Victima versus Sacrificium. Ambivalenz des Opfers aus der Perspektive der Innsbrucker Dramatischen Theologie

Zusammenfassung: Im kulturpolitischen und religionstheologischen Diskurs der Gegenwart spielt nicht nur der Opferbegriff eine zentrale Rolle, sondern auch dessen Ambivalenz. Die Opfer werden ja oft zu Tätern und rechtfertigen ihr Tun mit dem Hinweis auf das Opfersein. Der Teufelskreis der Täter-Opfer-Täter-Logik scheint heute ungebrochen zu sein. Unter Rückgriff auf die mimetische Theorie von René Girard sucht die Innsbrucker Dramatische Theologie den Teufelskreis zu sprengen. Die Unterscheidung zwischen der mythischen Logik des Heidentums, die das Opfer im mimetischen Taumel sakralisiert, damit auch Viktimisierungen fördert und der opferkritischen Logik der biblischen Tradition spielt dabei eine zentrale Rolle. Gott will Opfer nicht, doch nachdem Christus von den Menschen hingerichtet wird, verwandelt er kraft seiner Sohnesidentität die Destruktivität der Viktimisierung in die lebensfördernde Hingabe

Stichwörter: Auferweckung, Dramatische Theologie, Hingabe, René Girard, Kreuz, Mythos, Offenbarung, Opfer-Täter-Verhängnis, Opferung/Viktimisierung, Raymund Schwager.

### Einleitung

Es gibt im kulturpolitischen Diskurs der Gegenwart kaum einen Begriff, der sich einer so beispiellosen Renaissance erfreut, wie der Begriff des Opfers. In den sechszigen Jahren des letzten Jahrhunderts in die Museen und Archiven des unaufgeklärten menschlichen Geistes verbannt, kehrt nun der Begriff des Opfers und auch die Thematisierung der Erfahrung der Viktimisierung in die Schlagzeilen, in die gesellschaftspolitische, philosophische und auch theologische Reflexion zurück. Können wir aus diesem Pendelschlag etwas Vertieftes über das semantische Potenzial beider Begriffe: Opfer und Hingabe, über deren Zusammenhänge und Differenzen lernen? Die Schlagworte der kulturellen Trends der 68-er Jahre waren eindeutig genug: Opfer und Verzicht sind nicht notwendig! Man kann das Spiel des Lebens ja auch anders organisieren. Anstatt

Verzicht zu üben und sich selbst durch Aufopferung zu viktimisieren, soll sich jeder Mensch selbstverwirklichen! Auf seine Rechte achten! Vor allem soll er sein Begehren erfüllen: d.h. sich dem Konsum hingeben! Auch oder gerade in der Liebe. So wichtig und auch revolutionär die Sensibilisierung auf die erschreckende Dimension der nicht notwendigen Viktimisierungen war, die Kehrseite des kulturellen Umbruchs kann nicht übersehen werden. Hand in Hand mit der Aufkündigung der Opferrolle ging meistens auch die Verweigerung der Hingabe. Die aufgeklärten Post 68-er wollten weder Opfer noch Hingabe, weder *Victima* noch *Sacrificium* kennen. Nur das emanzipierte Subjekt. Nun scheint das Pendel in eine andere Richtung zu schlagen.

Die bürgerkriegsähnlichen Zustände in Ägypten im Jahre 2013, die Kriege beim Zerfall von Jugoslawien in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, die inzwischen fast schon ganz normale Präsenz der Selbstmordattentäter und Amokläufer in unserem Alltag, das Erschrecken über den Ausmaß von Missbrauch in der Erziehung der Kinder und Jugendlichen auch oder gerade in der post 68-er Zeit und die ökonomischen Umwälzungen im neoliberalistischen Kontext verabschiedeten das autonome Subjekt in die Archive des Geistes, katalpultierten das Opfer in den Vordergrund, lenkten aber auch die Aufmerksamkeit auf die Ambivalenz dieses Begriffes<sup>1</sup>. Gerade die Biographien der Amokläufer und Missbrauchstäter verfilzen derartig den semantischen Knäuel der Begriffe Opfer und Täter, dass sie kaum sauber rekonstruiert werden können. Wir gewöhnen uns ja zunehmend an die Tatsache, dass die meisten Missbrauchstäter selber Opfer des Missbrauchs waren, sich deswegen auch die Hingabe, die Liebe und das Leben nur noch im Modus der Viktimisierung vorstellen können. Wir haben uns auch längst daran gewöhnt, dass Revolutionen fast immer ihre Kinder gefressen haben und die befreiten Opfer irgendwann selber zu Tätern wurden. Wir haben uns daran gewöhnt, dass Opfer in Konkurrenz zueinander treten, um die Exklusivität ihres Opferstatus feilschen und mehr oder weniger verdeckt ihren Herrschaftsanspruch durchsetzen wollen. Der Opferbegriff ist ja zu einer subtilen Waffe geworden und auch zum Lotterieschein, der, wenn schon nicht einen finanziellen, so doch einen moralischen Gewinn zu erringen hilft und das deutlich greifbare Täterprofil in diesem fast schmutzigen Spiel hinter die Maske des letztlich unschuldigen Opfers zurück treten lässt. Wir haben uns schlussendlich auch daran gewöhnt, dass jeder der Transformationsprozesse der ökonomischen Strukturen und jede Optimierungsaktion in Kleinstunternehmen, Firmen und Großkonzernen, die mit oder auch ohne Beteiligung der „rational agierenden“ Consultingfirmen geschehen, nicht erst Opfer produzieren, sondern die zahlreichen Opfer sichtbar werden lassen. Die Verlierer, die aus den vielen Rivalitäten hervorgehen, fielen ja schon permanent der Struktur des universalisierten Wettbewerbs zum Opfer. Nun werden sie in solchen Aktionen auch sichtbar geopfert.

<sup>1</sup> Zur Ambivalenz des Opferbegriffes in der modernen Welt und zur „Rückkehr“ dieser Problematik in die Welt des Kino und der Literatur vgl. A. Romejko, *Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie*, Gdańsk 2007, S. 15-105.



Nicht so geopfert, wie man es in den archaischen Kulturen zu opfern pflegte, durch die offene oder auch ritualisierte Gewalt. Sie fallen den Strukturzwängen zum Opfer, werden somit durch die rational begründete Gleichgültigkeit der Anderen als Opfer in Kauf genommen. Wie der biblische Kajafas sehen diese es halt lieber, dass andere geopfert werden, als dass sie selber dieses Geschick erleiden. Fast kaltblütig nehmen sie es halt zur Kenntnis, dass diese Opfer den Horizont ihres Lebens offen halten. Wenn dies aber der Fall ist, stellt dann die angezielte begriffliche Unterscheidung zwischen Opfer und Hingabe, zwischen *victima* und *sacrificium* – zwischen *victim* and *sacrifice* – wie das halt heute im Neulatein heißt – noch ein brauchbares Instrumentarium für theologische Diskurse der Gegenwart dar? Hat nicht gerade der christliche Sprachgebrauch dazu geführt, dass die Bedeutungsnuancen beider Begriffe ineinander verschwammen und dies auch bis zur Unkenntlichkeit?

### Fragwürdiger Opferbegriff

Trotz mannigfaltiger Differenzierungen (auch im konfessionellen Bereich) blieb ja in der Geschichte der Christenheit immer nur eine vage Vorstellung vom Opfertod Jesu im gläubigen Bewusstsein erhalten. Vielleicht gerade auch deswegen, weil man aufgrund der vielen Bäume den Wald nicht mehr sah. So glauben zwar alle Christen, dass Jesus sich selber in seinem Tod dem Vater und auch den Menschen aus Liebe und in Liebe hingibt. Der Zusammenhang zwischen dieser inneren Haltung der Hingabe und dem äußeren Geschehen der Kreuzigung blieb aber schwammig. Zahlreiche theologische Entwürfe sahen ja und sehen das Kreuz so, dass eine begriffliche Differenzierung nicht mehr möglich ist, sehen sie doch in Gott, dem Vater, den alleinigen Autor des ganzen Golgotageschehens. In der neueren Theologie brachte Jürgen Moltmann diesen Glauben auf kaum mehr zu überspitzende Formeln, wenn er davon sprach, dass der Vater „die kreuzigende Liebe“, der Sohn aber „die gekreuzigte Liebe“ sei. Mit Entschiedenheit trat er dafür ein, dass der paulinische Begriff „paradidonai – überliefern“ (Röm 8,32: „Ist Gott für uns wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben (überliefert), wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“) mit Bedeutungsnuancen der Aktivität in die theologische Systematik zu integrieren sei. Demnach hätte der Vater den Sohn „hingegen“, aber auch „verraten“, „verstoßen“, gar „getötet“. Jesus sei an seinem Gott und Vater gestorben, denn das Bekenntnis „Gott ist Liebe“ meint auch diesen, sich schon in der Ewigkeit abspielenden Prozess der Selbstdifferenzierung mit all den schmerzhaften Implikationen. Auf die Kurzformel gebracht: „Ehe die Welt war, war das Opfer in Gott“<sup>2</sup>. Also

---

<sup>2</sup> Zur Rekonstruktion, zur Kritik und für die Quellenhinweise vgl. J. Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck 1982, S. 79–94.

sind Liebe und Opfer identisch; die Verklärung des Leids ist dann die Folge; die Ausrichtung des eigenen Begehrens auf die Opferrolle sei ein Weg an dem man sich mit Sicherheit der göttlichen Liebe nähern kann. Der Aufstand gegen diese Opfermentalität löste in den Kirchen eine wahre „Revolution“ aus. Mit dem Protest gegen einen scheinbar sadistischen Gott, der von den Menschen ein Opfer will und auch seinen Sohn am Kreuz schlachten lässt – zum Beweis seiner Liebe sozusagen – einen Gott also, dem Liebe und das Leid, Opfer und Hingabe zu ein und demselben Geschehen zu verschmelzen drohen, kehrten unzählige Christen den Kirchen und auch Gott den Rücken; diejenigen, die geblieben sind, wandten sich einem „liebvollen“ und harmloseren Gott zu. Ordenshäuser und Priesterseminare, die traditionellen Burgen der Opfermentalität begannen sich zu leeren. Ganze Generation von Priestern, Theologinnen und Theologen, die von dieser „Revolution“ geprägt war, bemühte sich damals und bemüht sich auch weiterhin heute darum, die Kraft der Liebe – ohne den Beigeschmack der Opfermentalität – in seelsorgerlichem Handeln und in Seelsorgestrukturen zeigen zu lassen.

Zwar hat diese Revolution kaum ihre Kinder zu fressen begonnen, sie bekam aber nach und nach einen schalen Beigeschmack. Und warum dies? Die Religion – die Bindung an Gott, eine Bindung, die bisher sehr viel mit Liebe, Opfer und Hingabe, mit *caritas*, *victima* und *sacrificium* zu tun hatte – wurde im gesamtgesellschaftlichen Bereich immer mehr in den Bereich von „Hobbyverhalten“ eingeordnet; die Beziehung zu Gott wurde selbst von den Gläubigen zunehmend auf die selbe Ebene verlagert, wie der Glaube an die Bedeutung von Wellnessbädern und Vitaminpräparaten. In der „*electronica et oeconomica quasi catholica*“ unserer Weltzivilisation sind ja Religion und Liebe zu Konsumgütern gehobener Natur geworden. Ist das der Grund, warum sie so wenig zur Sprengung der Sackgassen beitragen, die durch die moderne Viktimisierungen entstehen? Warum unsere Alltagskultur zwar mit der Problematik der Prävention gut vertraut sei, aber auf die faktisch gemachte Opfererfahrung nur noch die Antwort der An- und Beschuldigung hat, kaum aber etwas weiß von der Transformation des Opfers? Die Zusammenhänge zwischen Opferhaltung, Verzicht und Hingabe im Namen Gottes, gar als Zeichen der Liebe, sind ihr ja unverständlich geworden. Die Nennung beider Begriffe: „Hingabe“ und „Opfer“ in einem Atemzug stellt ihr ja immer noch eine Provokation dar. Die deskriptiv gedachte Verbindung lenkt meistens die Aufmerksamkeit bloß auf die Missbrauchsoffer im Kontext sexueller Übergriffe. Die Filme über die Klosterinternate und die sadistischen Schwestern und Patres, die Schlagzeilen zum Thema: „päophile Priester“ engen die Vorstellungskraft der Zeitgenossen ein und legen das eindeutige Urteil nahe: hinter jeder Schwelle religiös motivierter Hingabe lauert perverse sexuelle Gewalt; jedes Spiel der Hingabe – gerade das Spiel in dem das Kreuz zugegen sei, ist bloß Verstellung und Heuchelei. Eine kulturpolitisch gepflegte programmatische Absage an das so verstandene *sacrificium* sei ihnen deshalb der beste Schutz vor Perversionen. Verlässt man den

Boden der Beschreibung zugunsten normativer Begrifflichkeit, will man also unsere Kultur auf die Opfer- und Hingabefähigkeit hinterfragen, wird die Provokation noch stärker. Schon ein Hauch von Normativität, der auf die gezielte Allianz beider Begriffe drängt, weckt im Durchschnittsbürger den Horror des Fundamentalismus und einer reaktionären politischen Kultur.

## Opferbegriff von René Girard

In unserem Zusammenhang soll die Provokation noch gesteigert werden durch die Verankerung beider Begriffe im Kontext der mimetischen Theorie von René Girard<sup>3</sup>. Dieser franko-amerikanische Denker, dem inzwischen auch ein Sessel in der Académie française zuteilwurde und der sich des öfteren als „Apologet des Christentums“ bezeichnet, provoziert. Und er provoziert zuerst gerade durch seine Theorie über die Transformationskraft des Opfers. Und auch der in Innsbruck<sup>4</sup> geführte Diskurs über die Neuordnungen von „Opfer“ und „Hingabe“ provoziert. Nimmt man diese Ansätze beim Wort, so wird man sagen müssen: auf diese oder jene Art und Weise holt uns die Logik des Opfers ein. Mögen wir strampeln wie wir wollen, mögen wir in den Feuilletons unserer Gazetten und in unseren theologischen Diskursen Opfer und Kreuz bahnen, wir versinken immer tiefer in der Opferlogik Auch oder gerade in der Liebe! Und warum dies? Weil das Opfer etwa eine anthropologische Konstante sei? Weil Menschenleben gleich Opferleben ist und nur der Inbegriff von Fressen und gefressen werden, von Aufstieg und Fall! Weil sadomasochistische Bedürfnisse in uns allen stecken? Weil es im Leben nichts umsonst gibt? Beantwortet man diese Fragen mit einem klaren „Ja“, so wird man bereits an jenen Ufern anlangen, die jahrtausendlang Grenzen menschlicher Kulturen markiert haben, von denen uns aber – so die überraschende These von Girard – die biblische Tradition befreit habe. Und auf welche Art und Weise?

Wie kein anderer profaner Denker der Gegenwart, geht Girard von der Entgegensetzung des mythisch-religiösen Denkens der heidnischen Religionen und der biblischen Offenbarung aus und sieht im Tod Jesu ein alle Kulturen der Menschheit umstürzendes Ereignis. Was am Golgota geschah war zuerst eine klare Viktimisierung, gar ein Mord, wenn auch ein „rational verantworteter“. Gemäß der biblischen Überlieferung habe schon der Hohepriester Kajaphas diese rationale Logik des Kreuzes auf den Begriff gebracht: „Es ist besser, dass

---

<sup>3</sup> Zu einer kurzen Einführung in das Leben und Werk Girards vgl. J. Niewiadomski, *Girard, René*, in: *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, hrsg. von T. Bedford, K. Röttgers, Darmstadt 2009, S. 141-146. Als systematische Einführung empfiehlt sich das Standardwerk: W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2008.

<sup>4</sup> Die Weiterentwicklung des Ansatzes erfolgt im groß angelegten Programm: „Dramatische Theologie“ an der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Vgl. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/>.

ein einziger Mensch für das Volk stirbt.“ (Joh 18,14) In die Sündenbockrolle – wie unzählige Menschen vor ihm und auch nach ihm – gedrängt, nahm Jesus zwar die Rolle an. Doch hielt er an seiner Unschuld bis zum Schluss fest. Die dadurch entstandene Spannung zwischen der klaren Überzeugung aller Sündenbockjäger der Welt von der Schuld all ihrer Opfer und der durch Strukturen erzeugten Systemnotwendigkeit von Viktimisierungen und diesem einen an seiner Unschuld und der Grundlosigkeit der Viktimisierung festhaltenden konkreten Opfer Jesus von Nazareth, mehr noch: sein klares Verankertsein in der biblischen Tradition jener gerade im Namen Gottes verfolgten Opfer, die im Unterschied zu ihren Verfolgern in Gott nicht den Täter der Gewalt, sondern den Anwalt der Opfer sehen, lüftete endgültig den Schleier einer sakralen, ihre Quelle im Blutvergießen habenden Religiosität und ermöglichte eine Religion, die ihr Zentrum weder in der Entfesselung des Begehrens und der Sündenbockjagd, damit auch in der Viktimisierungspraxis hat, sondern in der ethischen Botschaft der Gewaltfreiheit und der Kultur der Bergpredigt. In der dadurch stattfindenden Aufdeckung der Mechanismen der Sündenbockjagd, auf deren religiöser Verschleierung ja menschliche Kulturen aufgebaut sind, zeigt sich die einzigartige revolutionäre Kraft der biblischen Tradition. Diese sei alles andere als gestrig. An der Wiege der modernen Sorge um die Opfer stehend, leistet sie den entscheidenden Beitrag zur Dekonstruktion einer Metaphysik der Gewalt<sup>5</sup>. Wenn die Götter archaischer Religionen letztendlich vergöttlichte, damit auch bis zur Unkenntlichkeit verschleierte menschliche Opfer, demnach also bloß Produkte menschlicher Projektion sind<sup>6</sup>, so ist Christus „nicht deshalb Gott, weil er gekreuzigt worden ist, sondern weil er von Ewigkeit her der aus Gott geborene Gott ist“<sup>7</sup>.

Mit denselben Codes arbeitend wie die mythische Religiosität, entschleiert die biblische Offenbarung die Täuschung und die Lüge der Mythen. Das Verhältnis der Offenbarungsimpulse zur geschlossenen mythischen Welt hat Girard mit der Inversion des Pelzmantels verglichen<sup>8</sup>. Die glatte Oberfläche des Pelzmantels wird durch die Offenbarungsimpulse „umgedreht“. Die Spuren eines gehäuteten Tieres – der Preis für die Stabilität, Schönheit und Geborgenheit – werden sichtbar. Das Opfer qua Opfer zu offenbaren, den hinter dem durch Projektionen generierten prosopon verborgenen geopfertem Menschen als Menschen sichtbar werden zu lassen, das sei der entscheidende kulturbildende Impuls biblischer Offenbarung. Auf diese Weise lässt der wahre Offenbarungsgott

<sup>5</sup> So die Rezeption des Ansatzes von Girard durch G. Vatimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

<sup>6</sup> „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer“ – so: R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002, S. 94. Die mythologischen Gottheiten verdanken buchstäblich alles – vor allem aber ihren Status – der Gewalt.

<sup>7</sup> R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i.B. 2009, S. 274.

<sup>8</sup> R. Girard, *Ich sah...*, S. 151.

die Vorstellung einer Opfergottheit sterben<sup>9</sup>. So überraschend es auch klingen mag, Girard gelangt zu dieser Erkenntnis aufgrund radikaler Fokussierung seiner Aufmerksamkeit auf die sich religionsgeschichtlich durchhaltende Konstanz des Opferritus. In der Tatsache dieser Konstanz sah er die eigentliche anthropologische Herausforderung, interpretierte deswegen auch – und dies im Gegensatz zur religionsgeschichtlicher Tradition – die Mythen vom Ritus her, fokussierte somit seine Aufmerksamkeit auf das Tun der opfernden Menschen und nicht auf ihr Denken, suchte deswegen den Grund dieses Tuns abseits aller bekannten opfertheologischer Deutungen und stellte die blutige Tat in ihrer mit Händen greifbaren Materialität als Entladung kollektiver Aggression dar. Damit vermochte er der weltweit verbreiteten Praxis religiöser Opferungen einen gesellschaftlichen Sinn zu geben – und zwar jenseits der überheblichen und sterilen aufklärerischen Diskussionen über die Dummheit archaischer Kulturen, die geopfert haben, weil sie über die Nichtexistenz der Götter noch nicht informiert waren. Mit seinen Thesen verband er auch den Religionsdiskurs mit zentralen gesellschaftlichen Diskursen und holte damit die Problematik der Religion aus dem Bereich der beliebigen Freizeithobbys in den Kernbereich der Sozialanthropologie zurück. Kultische Opferpraxis erschien ihm als ein die Gesellschaft sanierendes Antibiotikum: Ein Minimum kontrolliert eingesetzter Gewalt, das Minimum an rituell vergossenem Blut schützte in der archaischen Welt die Gruppe vor dem Ausbruch der alles zerstörenden Gewalt und dem unkontrolliert verlaufenden Blutinferno. Als Garant der Ordnung zeigte sich die Gottheit, die das rituelle Blutvergießen verlangte, keineswegs als der Inbegriff eines moralischen Monstrums. Da sie selbst als sakralisierter Sündenbock das Ergebnis des „pharmazeutischen Mechanismus“ war, stellte ihr „Zorn“ nichts anderes dar als einen sakralen Indikator für das Überhandnehmen diffuser Aggressivität in der Gesellschaft. Das rituelle Blutvergießen ermöglichte eine kontrollierte Entladung der Aggressivität, das auf der religiösen Wahrnehmungsebene mit der Besänftigung der zornigen Gottheit identisch blieb. Auch wenn das ganze System auf Täuschungen basierte, sicherte es der Gruppe das Überleben. Die religionsgeschichtlich greifbare Verdrängung dieser Art von Pharmazeutik durch die Ausbildung des zentralen Gewaltmonopols machte zwar nach und nach den Opferritus in dieser zentralen die Gesellschaft erhaltenden Rolle obsolet, nicht aber dessen anthropologische Voraussetzungen. Die diffuse Aggressivität, die Tendenz, das

<sup>9</sup> Der Vorgang der Inversion der mythischen Pelzmäntel ist auch alles andere als einlinig. Er vollzieht sich auf der Ebene der religiösen Erfahrung und auf der Ebene der Textproduktion. Deswegen werden die mythischen Themen, Texte und Traditionen in die Schriften der hebräischen Bibel übernommen und transformiert. Deswegen kann man auch Analogien und Unterschiede zwischen klassischen mythischen Themen und biblischen Geschichten feststellen; vgl. die Differenzen zwischen den nicht vergöttlichten, klar in der biblischen Schrift als Täter und Opfer eingeführten Brüder Kain und Abel und den vergöttlichten Brüdern Romulus und Remus, oder aber jene zwischen Josef in Ägypten und Ödipus. Zu der Transformation mythischer Texte im Kontext biblischer Offenbarung vgl. R. Girard, *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München 2005.

durch den Menschen erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben, und damit auch die alltäglichen Viktimisierungsvorgänge prägen ja weiterhin unser aller Leben und dies mit einer fast als banal zu qualifizierenden Selbstverständlichkeit. Und sie lassen Zweifel darüber aufkommen, dass ein oberflächlicher Abschied vom Opferbegriff und die Aufkündigung von Opferrollen das Opferverhalten obsolet machen wird: Gerade in einer Kultur wie der unsrigen, einer Kultur, die sich „auf Teufel komm raus“ dem Programm der Entfesselung des Begehrens verschrieben hat. Diese anthropologischen Quasi-Konstanten werfen aber auch die Frage auf, ob es eine Erlösung von dem so erfahrenen Bösen gibt. Die archaische Religiosität konnte klarerweise keinen Erlösungsglauben kennen, steht doch in ihrem Zentrum nicht die Erlösung vom erfahrenen Bösen, sondern die unbewusst mit bestem Wissen und Gewissen vollzogene Abschiebung desselben auf Dritte. So paradox es klingen mag, scheint auch unser neuheidnisches – mit Gott nicht rechnendes – Zeitalter in einem Dilemma dieser Art zu stecken: sich vom Glauben an den erlösenden Gott im Namen des mündigen, sein Geschick scheinbar autonom gestaltenden Menschen verabschiedend, treffen wir uns bei der alltäglichen Sündenbockjagd, verfeinern unsere Abschiebungsstrategien und sind im Grunde froh, dass wir noch die alten theologischen Denkschemata haben, die wir an den Pranger stellen können. Erfüllt aber gerade diese Art der Polemik in unserer medial strukturierten Öffentlichkeit nicht eine quasi-soteriologische Funktion so ganz nach dem Motto: Wozu brauchen wir einen erlösenden Gott, wenn wir unsere Sündenböcke haben?

## Opfer und Hingabe in der Innsbrucker Dramatischer Theologie

Inspiziert durch und auch zeitgleich mit Girard fragte der innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager<sup>10</sup> nicht nur nach der Eigenart biblisch-christlicher Glaubensaussagen „im religionsgeschichtlichen Garten“, sondern auch nach der Tragweite der Infizierung des biblischen Gottesbildes durch diese Tendenz der Abschiebung des erfahrbaren Bösen<sup>11</sup> Die religionsgeschichtlich als banal einzustufende Tatsache der Beeinflussung biblischer Zeugnisse durch Götterbilder, durch Narrationen und Kultpraktiken umliegender Kulturen verhalf ihm zu dem Urteil, dass die biblische Sprache keineswegs immun sei gegen die Tendenz, das Böse auch auf Gott abzuschieben. Hand in Hand mit der im biblischen Offenbarungsprozess stattfindenden Dekonstruktion eines Gottes, der zur Besänftigung seines Zornes blutige Opfer verlangt, geht in der Bibel die prophetische Forderung und Förderung der Umkehr zu einem Leben

<sup>10</sup> Zu den einzelnen Positionen und zum Verhältnis: Girard-Schwager vgl. A. Romejko, *op. cit.*, S. 107-195.

<sup>11</sup> Vgl. vor allem: R. Schwager, *Brauchen wir einen Sünden. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.

das frei ist von den alltäglichen Viktimisierungen. Im Unterschied zur Logik unserer Postmoderne setzten die Propheten aber an die Stelle der kultischen Überlistung der diffusen Aggressivität nicht den Konsum und auch nicht den Selbstverwirklichungsraum, sondern den ethischen Ernst. Der wahre Gott will das Opfer nicht, aber er will Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Umgang der Menschen miteinander – und dies sogar weltweit! Anstatt der kultischen Katharsis sollten also Ethik und die persönliche Gotteserfahrung vorrangig sein. Der ethische Ernst dieser prophetischen Botschaft stößt an eine scheinbar unüberbrückbare Grenze. Und dies nicht nur deswegen, weil viele Menschen zu dieser Umkehr nicht willig oder auch nicht fähig sind. Die Grenze wird vor allem durch die schmerzhaft – historisch keineswegs überholte – Erfahrung greifbar, wenn und weil die Propheten selber das Schicksal der Sündenböcke erleiden, ihren Zeitgenossen also zum Opfer fallen und – zumindest in ihrer Rhetorik – doch der Gewalt und einem gewaltsamen Gottesbild verhaftet bleiben. Ihre Hoffnungsbilder von einem erlösten Leben und einer neuen Gemeinschaft von Menschen geraten deswegen immer wieder in den Verdacht der Illusion. Diese im prophetischen Geschick sich artikulierende Sackgasse, welche aus der „Katastrophe der Ethik“ zu entspringen scheint, wirft somit aufs Neue die Frage nach Erlösung auf. Nun sprengen die Lieder vom Gottesknecht stückweise diese Sackgasse und zeigen auch einen Ausweg in Richtung des Erlösungsglaubens. Die dort greifbare Gestalt ist für unsere Problematik nicht nur deswegen von Bedeutung, weil die Person des Knechtes auf weiten Strecken in der christlichen Tradition als „figura Christi“ gedeutet wurde. Sie ist im alttestamentlichen Kontext zuerst insofern einmalig, weil sie in der Verfolgungssituation das erfahrene Böse nicht auf andere abschiebt. Der Gottesknecht verhält sich im Kontext seiner Viktimisierung radikal gewaltfrei, wünscht den Verfolgern die Vergeltung nicht und bittet auch Gott nicht, er möge ihnen ihr Geschick vergelten! Doch bleibt das Szenario seiner Verfolgung insofern mehrdeutig, als der Text immer wieder „Gott selber als Hauptakteur der Verfolgung“ darstellt<sup>12</sup>. Liest man die Lieder durch den Fokus solcher Stellen, so wird das biblische Gottesbild den Bildern sakraler, sich aus dem vergossenen Blut der Opfer nährenden Gottheiten zum Verwechseln ähnlich. Dann schwindet der Unterschied zu Mythen, und das spezifisch biblische Bild des sich offenbarenden Gottes scheint bis in den innersten Kern infiziert zu sein von der Tendenz des Menschen, das Böse auf Dritte abzuschieben. Schon in diesem Zusammenhang – und erst recht im Kontext der neutestamentlichen Stellen – muss die Grundambivalenz des traditionellen Erlösungsglaubens thematisiert werden. „Die theologische Vorstellung von der Besänftigung des göttlichen Zornes durch die Sühnetat“ kann den Weg freigeben für die Projektion eigener böser Neigungen in Gott hinein<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> R. Girard, *Das Ende...*, S. 208.

<sup>13</sup> Vgl. R. Schwager, *Brauchen wir...*, S. 237.

Um die Differenz zu Opfergottheiten in den Vordergrund zu bringen, ist die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass Deuterocesaja selber – und dies auf eine reflektierte Art und Weise – „im Namen Gottes direkt einen revolutionären Bruch“ in der Geschichte der Wahrnehmung göttlicher Offenbarung verkündet: „Aber denkt nicht mehr an das, was früher war, auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Denn ich erschaffe jetzt etwas Neues. Schon wächst es heran, merkt ihr es nicht?“ (Jes 43,18f.)<sup>14</sup>. Dieses Neue hat sicher etwas mit der Beziehung Gottes zum Knecht und auch zu der ihn verfolgenden Menge zu tun. Es verdichtet sich eben nicht im Kontext der Viktimisierung, sondern in der Erfahrung der lebensfördernden Beziehung eines personalen Gottes zum Knecht selber, für die das Buch die Metapher vom „Öffnen des Ohres“ verwendet. Der von Menschen verfolgte Knecht wird ja erst durch diese Beziehung zu seinem gewaltfreien Verhalten fähig (vgl. Jes 50,5f.). Das Neue hat aber auch etwas mit der Erfahrung der Meute zu tun. Die Verachtung einem vom Unheil getroffenen, von der verfolgenden Menge zu Tode gehetzten Menschen gegenüber, schlägt bei ihr in Staunen um. Es ist allerdings ein Staunen von anderer Qualität als jene Vergöttlichungsstrategie, von der die mythischen Kulturen geprägt bleiben. Die am Ursprung aller Projektionsvorgänge greifbare Abschiebungsstrategie und das sich dadurch einstellende Erlebnis der Befreiung vom Bösen weichen hier der Erkenntnis eigener Schuld am Tod des Knechtes und auch der Einsicht, der Knecht habe stellvertretend für die Vielen gelitten. Es „gingen ihnen die Augen und Ohren auf, und sie merkten, dass er wegen ihrer eigenen Verbrechen durchbohrt wurde“<sup>15</sup>. Durchbohrt schon! Aber von wem oder wodurch? Etwa durch die Pfeile des göttlichen Zornes? Diese Vorstellung ist alles andere als zwingend. Schwager lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die im Alten Testament weit verbreitete Überzeugung, dass Untaten auf das Haupt des Täters zurückfallen, und bringt diesen Glauben mit dem Geschick des Knechtes in Verbindung. Das Lied ist allerdings durch eine wesentliche Akzentverschiebung gezeichnet, die etwas Neues zum Ausdruck bringt: Nicht Schuldige, sondern ein Unschuldiger wird durch die Verbrechen der Vielen getroffen. Auf welche Weise und warum? Zieht man den Vers 53,6 in der (deutschen) Einheitsübersetzung zur Antwort heran, so wird man wohl folgern, „Gott selber habe die Sünden der vielen auf den Knecht gelegt und sie ihm folglich im juridischen Sinne angerechnet“. Dieses Urteil scheint auch der ursprünglichen Überzeugung der Meute zu entsprechen, die ihr eigenes Verhalten als Erfüllung des göttlichen Willens gedeutet hat. Wie kann dann aber deren nachfolgende Schuldeinsicht verstanden werden? Unter Bezugnahme auf die Tatsache, dass die hebräische Sprache keinen Unterschied zwischen einem aktiven Verursachen und einem passiven Zulassen kennt, macht sich Schwager für eine andere Übersetzung stark: „Doch der Herr ließ es zu, dass

---

<sup>14</sup> Vgl. *Ebd.*, S. 136f.

<sup>15</sup> *Ebd.*, S. 138.



wir all unsere Sünden auf ihn warfen<sup>16</sup>. Nicht Gott wäre demnach der Hauptakteur des Gewaltszenarios, sondern die Meute selber. Wie kann dann aber in einem solchen Kontext das Werfen von Sünden verstanden werden? Die Beschreibungen der Verfolgung lassen wohl keinen Zweifel an einer mit Händen greifbaren Materialität der Gewalttat. Die Verbrechen treffen das Opfer nicht im juristischen und auch nicht bloß im moralischen Sinn. Der Knecht wird ja geschlagen, verhöhnt, bespuckt, getötet und bei den Verbrechern begraben. „Die Gewalttäter übertrugen ihre Untaten real auf ihn<sup>17</sup>. Die in diesen Zusammenhängen stattfindende Stellvertretung ist deswegen mit dem Gewalttod eines Sündenbocks und seiner Viktimisierung identisch. Wie alle Sündenböcke der Weltgeschichte erleidet auch dieser die Ausgrenzung, die Gewalttaten und auch den Tod nicht, weil er diese verdient, sondern weil er an Stelle seiner Verfolger „zum Handkuss“ kommt. Wenn aber das Geschehen der Stellvertretung zuerst in diesem sozialpsychologisch verstehbaren Sinn rekonstruierbar ist, warum spricht dann das Lied davon, dass der Knecht sein Leben als „Sühne“ hingab? Wird nicht Viktimisierung und Hingabe doch identifiziert und – wenn auch indirekt – angedeutet, dass der Knecht seinerseits sein Blut letztendlich doch einer Opfergottheit anbietet? Schwager ist sich dessen bewusst, dass solche Ambivalenzen vom Text allein nicht zu klären sind. Weil der Text „Neues“ mit „Altem“ vermischt, weil es sich um einen dramatischen Offenbarungsvorgang handelt, knüpft er zwar an die von den traditionellen Gesellschaften als selbstverständlich angesehene Notwendigkeit eines „Gegenschmerzes“ bei den Tätern an. Die von ihnen zu leistenden Sühne für die zugefügten Schmerzen scheint aber hier durch den gewaltfrei erlittenen Tod des Knechtes substituiert zu sein. Seine Haltung scheint all das zu bewirken, was sich die Alten von der Sühne erwartet haben. Zum einen schon deswegen, weil aufgrund des gewaltfreien Erleidens der Untaten durch den Knecht diese nicht auf die Täter zurückfielen. Zum anderen aber, weil die Täter in der Erkenntnis ihrer Schuld auf eine neue Art und Weise zu einer Gemeinschaft mit dem von ihnen verfolgten Opfer und auch untereinander finden. Mehr noch: Die Konfrontation mit dem auf diese Weise erlittenen Geschick bringt sie zur Umkehr: Sie staunen und scheinen gar den Weg zu einem neuen Gottesbild zu finden. Anstelle jener Opfergottheit, die sie zur Verfolgung animierte, tritt nun auch bei ihnen jener Gott in den Vordergrund, der dem Gottesknecht „jeden Morgen das Ohr öffnete“, ihn zu gewaltfreiem Verhalten motivierte und auch für sein Recht über den Tod hinaus bürgt. Es ist dies jener Gott, der sich selber durch den Propheten „auf eine neue Weise als Person zu erkennen“ gibt: „Darum soll mein Volk an jenem Tag meinen Namen erkennen und wissen, dass ich es bin, der sagt: Ich bin da“ (Jes 52,6)<sup>18</sup>. Es ist also nicht eine sakrale Gestalt, die sich als Ergebnis von gewaltsamen Projektionen dekonstruieren lässt. Diese sind ja bereits im

<sup>16</sup> *Ebd.*, S. 139.

<sup>17</sup> *Ebd.*

<sup>18</sup> Vgl. *Ebd.*, S. 140.

Kontext der Verfolgung des Gottesknechtes zusammengebrochen. Vielmehr ist es ein Gott, der „nicht auf eine miraculöse Weise“, oder gar mit Gewalt die diffuse Aggressivität und auch die Tendenz der Menschen das von ihnen erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben aus der Welt entfernt und sie auf diese Art und Weise vom Bösen erlöst. „Wohl aber befähigt er seinen Knecht (einzelne oder eine ganze Gemeinschaft), fremde Untaten zu tragen, ohne mit gleicher Münze heimzuzahlen“<sup>19</sup>. Auf diese Art und Weise sprengt er immer wieder neu jene Sackgasse, die sich aus der „Katastrophe der Ethik“ ergibt und zeigt an wo der Kern der von ihm bewirkten Erlösung zu suchen ist.

## Was Geschah auf Golgota?

Durch den auf diese Art und Weise geschärften Fokus kann nun endlich das Ereignis auf Golgota gedeutet werden<sup>20</sup>. Von außen betrachtet gleicht die Kreuzigung Jesu zuerst dem kollektiven Viktimisierungsphänomen, ist also zuerst nichts anderes als Neuaufgabe dessen was sich durch den Sündenbockmechanismus weltweit tagtäglich vollzieht<sup>21</sup>. Im Geschehen selbst können viele Züge des pharmazeutischen Mechanismus entdeckt werden. Deswegen haben immer wieder theologische Traditionen zur Identifizierung von Opferung und Selbstopferung, von Selbstviktimisierung und Hingabe verführt und das Sterben Jesu der mythischen Logik genähert. Wie schon erwähnt, haben viele Soteriologien diesen mythologisch anmutenden Strang zum Zentrum ihres Denkens erhoben, rückten Gott selber in die Nähe des Kajafas, der der mythologischen Logik der Rationalisierung des Sterbens eines einzelnen zugunsten aller auf den Begriff brachte und ließen die beiden mit der Meute gemeinsame Sache im Prozess der Viktimisierung Jesu machen. Diese von der Faszination der Gewalt infizierte Theologie zeichnete auch mitverantwortlich für jene Spiritualität der Hingabe, die die Nachfolge Jesu als Prozess der Selbstviktimisierung begriffen und Christen immer tiefer in die Teufelskreise der Gewalt gestürzt hat. Der Gott, auf den sich Jesus beruft, ist aber nicht identisch mit den heidnischen oder neuheidnischen Göttern, die ihr Existenzrecht von der Logik der Pharmaka oder aber einer durch Faszination der Gewalt infizierten-Liebe ableiten und deswegen auch das Opfer als Vorbedingung für das weitere Leben der Überlebenden und das eigentliche Lebenselixier fordern. Wie schon im Geschick des Gottesknechtes ist es also auch im Kreuz nicht Gott,

---

<sup>19</sup> *Ebd.*, S. 141.

<sup>20</sup> Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990.

<sup>21</sup> Zur Analogie und Differenz zwischen dem Sündenbockphänomen und dem Kreuzesopfer vgl. J. Niewiadomski, *Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod*, in: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hrsg. von M. Striet, J.-H. Tück, Freiburg i.B. 2012, S. 79–96.

der die Untaten auf das Opfer überträgt. Es sind die Menschen, die mit ihrem Tun den Tod Christi bewirken. Die Stellvertretung, die in Christus stattfindet, hat zuerst nur etwas mit jener Stellvertretung zu tun, der alle Sündenböcke der Welt unterworfen sind. Im Unterschied zu unzähligen Sündenböcken der Weltgeschichte, die zufällig zu Fall kommen, ist aber Jesus ein „notwendiger Sündenbock“; mehr noch: er ist einer gegen den sich nicht bloß eine kleine Gruppe zusammenrotte. Vielmehr haben sich „alle Juden und alle Heiden“ (vgl. Apg 4,27), demnach also alle Menschen aller Kulturen zusammengeschlossen. Als „notwendiger Sündenbock“ „musste“ er leiden. Doch nicht deswegen, weil der Vater diesen Tod vorausbestimmte. Warum? Alle Evangelien weisen darauf hin, dass seine Verkündigung von Anfang an Konfliktstoff enthielt. Die Botschaft von der befreienden Gottesherrschaft, deren theologisches Zentrum das Kerygma der bedingungslosen Liebe Gottes zum Sünder bildet, stellte nicht nur eine theoretische Provokation dar. Sie wurde faktisch abgelehnt. Nachdem Jesus das Faktum der Ablehnung nicht tabuisierte, sondern im Kontext seiner „Gerichtspredigt“ deutete<sup>22</sup>, spitzte sich die Feindschaft gegen ihn zu einem tödlichen Konflikt zu. Stellen diese Aussagen bloß eine Collage biblischer Zeugnisse dar, oder wohnt ihnen eine inhärente Logik inne. Nimmt man die sozialanthropologischen Erkenntnisse Girards von der Tendenz des Menschen, das erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben und den anderen dadurch auch zu dämonisieren ernst, ruft man sich in Erinnerung, dass der auf diese Weise in Gang gesetzte Sündenbockmechanismus im Kontext archaischer Klarheit zur Genese der Opfergottheiten führte, so wird es klar, warum ausgerechnet die Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes dem Sünder gegenüber, damit auch die bedingungslos angebotene Vergebung eine derartig revolutionäre Kraft entwickeln muss. Sie trifft den in Mechanismen verstrickten Menschen direkt ins Herz, provoziert deshalb auch eine radikale Verweigerung und Abwehr. Spricht Girard im Kontext der Botschaft Jesu bloß von der Aufdeckung der Gewaltmechanismen, so vertieft Schwager diese Sichtweise, wenn er auch von einem abgründigen Hass und einem tiefen Groll gegen Gottes bedingungslose Liebe spricht, einem Hass der selbst dem willentlich gewollten und ethisch motivierten gewaltfreien Verhalten im Wege steht und eine radikale Bekehrung, damit auch das Sich-Einlassen auf die Botschaft Jesu unmöglich macht. Nachdem sich Jesus aber mit seiner Botschaft restlos identifiziert, mehr noch: selber den Anspruch erhob in einer tiefen Einheit mit dem bedingungslos liebenden Vater zu leben, ja selber der Sohn Gottes zu sein, musste sich logischerweise die Aggression und der Hass auf ihn entladen. So wurde er auf Golgota zum Opfer! Wie kann aber die Schrift von einer

---

<sup>22</sup> Die Gerichtspredigt Jesu darf nicht in der Logik des janusköpfigen Gottes oder gar als Ressentiment eines beleidigten Predigers verstanden werden. Wenn Jesus Gericht predigte so tat er dies auf der im Alten Testament vorgezeichneten Linie, die das Gericht als Selbstgericht einer in der Selbsttäuschung verfangenen Menschheit verstand. Mit seiner Predigt offenbart Jesus bloß die Verlorenheit, leistet sozusagen nur einen Aufklärungsjob.

historisch greifbaren Person, die an einem geographisch identifizibaren Ort hingerichtet wurde sagen, dass sie von allen Menschen aller Zeiten verworfen wurde? Natürlich könnte man sich auf die Argumentationshilfen struktureller Natur berufen und im Sündenbockmechanismus eine Art Substruktur erblicken, die transhistorisch und transkulturell das menschliche Leben beeinflusst, deswegen auch so etwas wie strukturelle Dauerpräsenz insinuiert. Blicke es bei diesem Hinweis, so wäre dieses eine Kreuz auf Golgota doch bloß nur eines von vielen. Die Exklusivität dieses einen Kreuzes rührt von der klaren Entscheidung des Kreuzträgers selber. Damit sind wir beim Zentrum christlicher Erlösungslehre und der dort anzusiedelnden Unterscheidung einer doppelten Perspektive der Analyse des Kreuzesgeschehens angelangt. Von außen her – aus der Perspektive der Gegner Jesu – betrachtet stellt die Kreuzigung Jesu als Sündenbockphänomen nur eine Viktimisierung unter den unzähligen Viktimisierungen der Weltgeschichte dar. Von innen her – aus der Perspektiver Jesu – verdichtet das Kreuz das Geschehen der einmaligen Hingabe<sup>23</sup>.

Die Unterscheidung einer doppelten Perspektive ermöglicht nicht nur die Wahrnehmung unterschiedlicher Akteure in diesem Viktimisierungsprozess, sondern auch die plausible Erklärung des Unterschieds zwischen Opfer und Täter im Viktimisierungsprozess selber. Die Menschen roten sich gegen Jesus – gar im Namen Gottes – zusammen und machen ihn zum Opfer. Jesus aber? Er lässt sich nicht nur treffen; er identifiziert sich mit ihnen. Doch was bedeutet dies? Was bedeutet die Identifikation des Opfers mit den Gewalt gegen dieses Opfer ausübenden Menschen? Hat sich Jesus mit jenen Taten seiner Gegner identifiziert, durch die sie ihn verurteilt und getötet haben? Dies würde bedeuten, dass er im Grunde der Logik dieser Viktimisierung zugestimmt hat, sich also nicht nur die Maske des Opfers aufdrängen ließ, sondern diese auch als den Inbegriff seiner Identität übernommen, damit aber auch seinen Tod als einen indirekten Selbstmord erlebt hat. Als Opfer wäre er dann zum Täter geworden. Derartige Vorgänge zeichnen ja geradezu den „archaischen“ Weg der Opferung und Selbstopferung aus. Welche Unterscheidungen könnten hier weiterhelfen? Indem Jesus, der radikal Gewaltfreie und auch Sündenreine, zum Opfer der Gewalt gemacht wurde, legte er zuerst die unentwirrbare Verflechtung zwischen dem Opfer der Gewalt – dies wäre er selber – und dem Täter der Gewalt – dies sind seine Gegner – bloß, trug also zur Entfilzung des semantischen Knäuels des Opferbegriffes bei. Mündet aber diese Logik doch nicht in die heute so populäre Verwischung der Differenz zwischen Opfer und Täter? Bevor man über die Verwischung redet, muss man zuerst den Unterschied zwischen beiden feststellen. Die Beziehung zwischen Opfer und Täter, die auf der Ebene der Phänomenologie eindeutig zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine viel komplexere; sie bleibt der mimetischen Gesetzmäßigkeit gegenseitiger Angleichung unterworfen. Jean Amery hat in seiner Erinnerung

---

<sup>23</sup> Vgl. R. Schwager, *Jesus...*, S. 232-273.

aus Auschwitz „Jenseits von Schuld und Sühne“<sup>24</sup> über die extremen Folterungen geschrieben und über die Vermischung der Rollen zwischen Tätern und Opfern. Mit seinen Reflexionen nähert er sich an jene sozialanthropologische Wahrheit, die Girard im Kontext der archaischen Gesellschaften entdeckt, und die er im Kontext der biblischen Offenbarung oft als eine – wenn auch überlebensnotwendige – Täuschung entlarvt.

Amery hält fest, dass gerade Chassidim und Christen oft eine erstaunliche Resistenz in systematisch angelegten Folterprozessen zeigten, weil sie sich den Folterern durch ihre lebendige Gottesbeziehung entziehen konnten. In den stundenlangen makabren „Spielen“ kam es immer wieder zur mimetischen Symmetrie zwischen Tätern und Opfern, weil der Täter nicht nur verletzen will, nicht nur über den Körper Macht gewinnen will. Er will das Opfer qua Opfer im mimetischen Spiel dominieren, dieses in seiner Identität voll bestimmen. „Du bist nichts anderes als das, was ich aus dir mache...!“ Richtet das Opfer sein Begehren gerade im Modus des Hasses auf den Willen des Henkers, so gibt es seine Identität preis, so gibt es sich dem Henker hin, lässt sich also viktimisieren, in seiner Identität voll bestimmen. Paradoxerweise formuliert: das Opfer lässt sich in seiner personalen Identität auslöschen, wird zu dem, was der Henker will: eben zum Opfer. Sonst gar nichts! Erst an diesem Punkt hat der Henker sein Ziel erreicht. Der traditionelle, durch Freud verstärkte Sprachgebrauch spricht von sadomasochistischen Konstellationen; Girard würde von der mimetischen Spiegelbildlichkeit und von Rollentausch reden, einem Rollentausch, der das Opfer-Täter-Verhängnis rational untermauert. Noch einmal: der direkte Hass des Opfers auf den Täter schafft nur oberflächlich Distanz. In der Phantasie des Opfers wird das Opfer kurzfristig zum Täter, der Täter zum Opfer; die hasserfüllte Beseitigung des Anderen schafft bloß eine Leerstelle, eine Projektionsfläche von der aus der Hass auf das Opfer selbst zurückwirkt. Es ist auf dem besten Weg sich selbst zu viktimisieren, zu dem also zu werden, was der Henker im Grunde will: zur *victima* und nur zur *victima*, fremd- und selbstviktimisiert.

Gemäß dem christlichen Bekenntnis ist Jesus von solchen mimetischen Verführungen frei, er ist ja nicht deswegen Gottes Sohn, weil er am Kreuz stirbt – stellt also nicht den Inbegriff eines vergöttlichten Opfers dar. Weil seine Identität nicht aus seinem Opferstatus abgeleitet wird, kann er sich aus der ihm aufgedrängten Position der *victima* durch die Hingabe an einen anderen befreien, kann also auf dem Höhepunkt der Infragestellung seiner Identität die Maske des Opfer abstreifen und seine wahre Identität – sein Personsein – in reinster Form leben. So stirbt er in der aktiven Haltung der Hingabe an den lebendigen gewaltfreien Gott, an seinen Vater, der nicht ein sakralisiertes Opfer ist, eine *victima*, die das Leben bloß im Modus der Viktimisierung denken kann. An diesem Punkt wird zuerst die zentrale Bedeutung eines von Gewalt

---

<sup>24</sup> J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne-Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1966.

gereinigten Gottesbegriffes sichtbar. Denn: auch der Vater macht nicht eine gemeinsame Sache mit den Kreuzigern, stellt also nicht den Inbegriff des sakralisierten Opfers, der Verdichtung der Projektionen der Gewalt dar. Nicht Opfer und Täter stehen also im Kreuzigungsgeschehen einander gegenüber; es ist eine „Dreieckskonstellation“, die das Geschehen strukturiert. Von außen betrachtet nimmt man zuerst nur die auf die Viktimisierung ausgerichtete Relation der Täter zu Christus wahr; von innen her betrachtet nur die Beziehung Christi zum Vater. Er stirbt ja in der aktiven Haltung der Hingabe an den Vater, einer Haltung, die ihrerseits nur eine Antwort auf die Haltung des Vaters zum Sohn ist, der vom Vater seit eh und je geliebt wird. Aus der Kraft der liebenden Hingabe des Vaters an den Sohn und der liebenden Hingabe des Sohnes an den Vater kann das Opfer Jesus nun auch in eine Relation zu den Tätern treten: In den ihn misshandelnden Menschen, jenen, die ihn töten, erblickt er nichts anderes als das, was er schon immer in den Sündern erblickt hat: die Opfer der Verblendung, Opfer der Sünde, der Gewalt, des sich aufschaukelnden und niemals zu befriedigenden mimetischen Begehrens, schlussendlich auch nur Opfer der eigenen Tat. Als Opfer der Meute nimmt Jesus die durch den Menschen hindurch gehende Spaltung wahr. Man könnte fast sagen: als *victima* steht er zwar den Tätern gegenüber, sitzt aber mit den *victimae* im selben Boot. Mit der Hingabe an den Vater entzieht er sich aber beiden Rollenträgern und unterbindet in beiden Kontexten die mimetische Rivalität. Als *victima* richtet Jesus in seinem Sterben sein Begehren ja in keinem Augenblick direkt auf die Täter; dieses bleibt immer auf den Vater ausgerichtet. Deswegen auch seine Bitte: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun (Lk 23,34)“, nicht aber: „Ich vergebe Euch“. Sie wissen nicht, was sie tun, weil sie als Täter bloß Opfer des mimetischen Begehrens sind, jenes Begehrens, das Menschen zu kollektiven Verfolgungen verleitet. Er handelt also und verbindet dadurch beide Perspektiven, gibt auch dem ganzen Geschehen einen neuen Inhalt. Seine Gesinnung und seine im Sterben sichtbar werdende Aktivität verwandeln das alte, vom pharmazeutischen Mechanismus geprägte Spiel der Gewalt zu einem zutiefst personalen Geschehen. Christus handelt, aber er handelt anders, als die Henker es wünschen und als die Opfer es normalerweise tun: wenn sie in die Anschuldigung mit einstimmen und im Grunde sich selber viktimisieren, wenn sie hassen, Vergeltung wünschen, wenn sie sich symbiotisch mit den Tätern verbinden, obwohl, oder gerade weil sie gegen diese kämpfen. Er wendet sich an den Vater und bittet um die Herstellung einer vermittelten Beziehung zu jenen, die scheinbar nur eine direkte Konfrontation im Töten und Getötetwerden kennen. So stirbt er in der Haltung der Hingabe an den Vater. Und vermittelt durch diese Hingabe auch in der Haltung der Hingabe an seine Gegner, an die Sünder, an uns. Sein Tod ist demnach von außen gesehen das Ergebnis einer Viktimisierung, sein Sterben ist von innen her betrachtet ein Akt der Liebe, der Übergabe des Lebens an den Vater, gleichzeitig aber auch ein Akt der radikalen Feindesliebe uns Menschen gegenüber. Durch diesen Akt der

Feindesliebe wird das tremendum der Viktimisierung zwar nicht ungeschehen gemacht, wohl aber verwandelt. Die Verwandlung stellt nicht das Ergebnis eines dialektischen Umschlags vom Tod zum Leben dar, nicht das Opfer ist hier der Lebensquell, sondern der lebendige Gott selber.

## Und die Folgen?

Diese inhaltliche Weichenstellung des traditionellen Dogma ist von entscheidender Bedeutung für die theologische Deutung jener modernen Viktimisierungserfahrungen in denen wir die Verfilzung des semantischen Potentials von Opfer und Täter wahrnehmen. So enden beispielsweise viele moderne Versuche, das Phänomen der Amokläufe oder auch der Selbstmordattentäter zu begreifen, bei der Bemühung der Identitätsbestimmung aus dem Vorgang der Selbstviktimisierung<sup>25</sup>. Sowohl jene These, die den Suizid als die einzig absolute Tat, zu der der Mensch fähig sei, qualifiziert, als auch die Folgerung, wer tötet, hat sich zum Herrn über den Tod gemacht, bleiben dem Deutehorizont der Projektionen der Gewalt verpflichtet. Solche Deutungen legen bloß die Paradoxie des sich selbst als autonom definierenden Subjektes, das Opfer und Hingabe mit aller Gewalt abstreifend, sich doch in der Rolle des Opfers wiederfindet frei. Im Lichte der mimetischen Theorie wird diese Tendenz als der Inbegriff des *mysterium tremendum et fascinosum*, als Verdichtung jener archaischen Religiosität zu begreifen sein, die man – gerade im Lichte der biblischen Offenbarung – als heidnisch verstandene Transzendenz qualifizieren und als Transzendenz, die aus der Sakralisierung der Gewalt geboren wird, religionskritisch aufklären muss. Im Lichte der bisherigen Reflexionen wird klar: Nur der Gewalt erscheint die Hingabe automatisch als Aufforderung zu sterben. Verführt durch die Faszination der Gewalt können jene Täter, deren Leben durch Viktimisierung vergiftet wurde, das Leben, das sich ihnen in der Hingabe eröffnet, nicht unverzerrt wahrnehmen. Deswegen wollen sie: will der archaische Weg, will die modern-heidnische Mentalität, schlussendlich aber auch die Verwirrung der Selbstmordattentäter und all der Rächer der Opfer in den Kriegen mehr als das Leben, sie alle wollen die Infragestellung des Lebens, sie wollen den Tod. In dem Moment aber, in dem die Gewalt ihren Einfluss auf unsere Vorstellungskraft verliert, in dem die erkenntnistheoretische Allmacht des Opfer gebrochen wird, zeigt sich, dass Hingabe, dass *sacrificium* eine Haltung des Lebens und der Liebe ist und bleibt – und niemals eine *relatio* der Vernichtung. Es muss also die Gewalt überwunden werden, damit klar wird, dass Liebe letztendlich eine gewaltfreie Beziehung ist.

<sup>25</sup> Zur Problematik des Martyriums in diesem Kontext vgl. J. Niewiadomski, *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, in: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, hrsg. von J. Niewiadomski, R. Siebenrock in Zusammenarbeit mit H. I. Cicek und M. Moosbrugger, Innsbruck 2011, S. 275-291.

Der zum Opfer gemachte Christus stirbt also in der Haltung der Hingabe an den Vater und vermittelt durch diese Hingabe auch in der Hingabe an uns. Mehr noch: er nimmt in diese Hingabe all die Viktimisierungsvorgänge und auch all das vergossene Blut der Weltgeschichte hinein. Damit geht der Schrei der Opfer nicht ins Leere. Der Vater, der den Gekreuzigten auferweckt und der Geist (Parakletos – eigentlich Anwalt der Opfer) verhelfen den Opfern zum Recht. Nicht durch Rache! Sondern dadurch, dass sie eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ermöglichen (gar durch den Abgrund des Todes hindurch). Dies wird nicht zuletzt durch die Auferweckung deutlich gemacht. Diese zeigt nämlich sehr deutlich, was der Vater zur Überwindung der Gewalt in jener Situation tun kann, in der die Menschen in der Falle des Opfers gefangen sind. Dem Gleichnis von den bösen Winzern gemäß (Mk 12,1-12) reagiert der Vater auf die Ermordung seines Sohnes mit einer klaren Abrechnung. Er lässt die Mörder niedermetzeln und verpachtet den Weinberg an andere. Nicht so reagierte Gott auf die Ermordung des fleischgewordenen Wortes: Er weckt den Gekreuzigten auf, und dieser erscheint denjenigen, die im entscheidenden Moment versagt haben, mit der Botschaft des Friedens und der Vergebung. Die Botschaft wirkt erst recht revolutionär, wenn sie in den apokalyptischen Deutungszusammenhang hineingestellt wird. Der Glaube an die Auferweckung stellt einen fundamentalen Bestandteil apokalyptischer Deutungsmuster dar. Normalerweise fügt sich aber dieser Glaube in das Klima des apokalyptischen Ressentiments oder gar in das Schema der Rache der Opfer an den Henkern, damit auch in die Logik des pharmazeutischen Mechanismus ein. Die Hoffnung darauf, dass der Mörder nicht über sein Opfer triumphiert, ist ja in vielen apokryphen apokalyptischen Schriften bis zur Unkenntlichkeit entstellt. „Auferweckung zur ewigen Schmach“ wird in dieser Welt der Täuschung und Lüge meistens zur Projektionsfläche eigener Selbstgerechtigkeit und einer Aggressivität gegen die Feinde, die stärker ist als der Tod. Die Auferweckung Jesu greift zwar das apokalyptische Motiv auf, transformiert es aber radikal. Es wird ja jener auferweckt, der den Gott der Feindesliebe lebte. Damit wird aber die vermeintliche Stärke des Hasses gegen Gottlose radikal in Frage gestellt. Mehr noch: Dem Gläubigen wird ein klares Verifikationskriterium bei der Entscheidung Liebe oder Hass, Gewalt oder Gewaltverzicht vor Augen geführt. Weil diese Auferweckung bereits mitten in dieser Geschichte stattfindet, werden Liebe und Gewaltverzicht als Gottesprädikate verifiziert, Hass und Gewalt dagegen endgültig falsifiziert.

## Opfer – Hingabe – Eucharistie

Das sacrificium Christi zeigt also den radikalen Vorrang des Lebens und der Liebe dem Tod gegenüber. Das wird durch die Szene vom Letzten Abendmahl noch einmal unterstrichen. Durch die Deuteworte Jesu: „Das ist mein Leib für



euch hingegeben. Das ist mein Blut für euch vergossen“, durch die Metapher von Brot und Wein wird der ganze Weg Jesu noch vor dem gewaltsamen Tod zum Weg der personalen Hingabe umgedeutet. Der sakramentstheologische Auftrag Christi: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ heißt eben nicht: „Bringt Opfer dar, viktimisiert andere und euch selbst im Namen Gottes“, wohl aber: „Verbindet eurer faktisches Opferverhalten und euere Opfererfahrung mit meiner Hingabehaltung!“<sup>26</sup> Weil Christus in seiner Hingabe all die Widersprüchlichkeiten von unseren Beziehungen erlitten hat und verwandelte, kann auch der Ritus keine Neuinszenierung von Krise sein, es ist auch kein therapeutisches Gespräch, keine Familienaufstellung. Das Sakrament stellt bloß die Vergegenwärtigung der durch Christus erlebten und gewandelten Krise dar. Unsere Opfererfahrungen werden in Verbindung gebracht mit dem heilsgeschichtlichen Drama und werden gewandelt<sup>27</sup>.

Das für mich schönste und überzeugendste Beispiel der Darstellung dieser Logik im Alltag, in dem der Status der victimae nicht verändert werden kann, stellt der Film von Volker Schlöndorff „Der Neunte Tag“ dar<sup>28</sup>. Basierend auf einer authentischen Geschichte des Luxemburger Priesters Jean Bernard, der einen Urlaub aus dem KZ Dachau bekommen hat, aber dann freiwillig dorthin zurückkehrt, weil er sich nicht auf die Kooperation mit den Nazis einlassen wollte und im Fall der Flucht ihm angedroht wurde, dass alle luxemburgischen Geistlichen in Dachau erschossen werden. Der filmische Bernard: Abbé Henri Kremer, entscheidet sich zurückzukehren in jene scheinbar ausweglose Situation, aus der vorläufig nur der Tod einen Ausweg zu bieten hat. Er kehrt freiwillig an jenen Ort zurück, an dem er und auch andere Priester ihr eigenes Spiel spielen. Von der KZ Schergen zu Opfern und nur zu Opfern degradiert, geschlagen, schikaniert, buchstäblich aus Kreuz aufgezogen, feiern die Priester Eucharistie. Sie machen also das, was Christus tat, bevor er von seinen Gegnern im Spiel der Gewalt viktimisiert wurde. Im Film „Der Neunte Tag“ ist diese Feier die einzige Handlung, die nicht notwendig ist. Physiologisch nicht, und auch nicht gewaltsam aufgedrängt, sondern aufgrund freier Entscheidung vollzogen – eben gefeiert. Nur in diesem Kontext erleben sich die Priester als Handelnde, eben als Täter – als Mitspieler in einem Drama: dem Drama des Lebens, das aber Gott selber und nicht KZ Schergen zum Autor hat und auch nicht die mimetisch sturkurierten Figuren des Begehrens von Tätern und Opfern.

<sup>26</sup> Zum Konnex Opfer-Eucharistie im Kontext des dramatischen Ansatzes vgl. A. Romejko, *op. cit.*, S. 197-221.

<sup>27</sup> Zur Weiterführung des Ansatzes im Kontext der Frage nach der Eucharistie vgl. J. Niewiadomski, *Konturen einer Theologie der Eucharistie*, in: M. Scharer, J. Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis*, Innsbruck – Mainz 1999, S. 75-105; ders., *Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament*, „Katechetische Blätter“ 2004, 2, S. 94-101.

<sup>28</sup> Vgl. ders., „*Mysterium fascinosum*“ inmitten des „*mysterium tremendum*“. „*Der neunte Tag*“ und die transformierende Kraft der Eucharistie, in: *Paradise Now!? Politik-Religion-Gewalt im Spiegel des Films*, hrsg. von D. Regensburger, G. Larcher, Marburg 2009, S. 149-171.

So durchbrechen sie zeichenhaft die Zwänge. Durch diese Feier sind sie keine durch die verkommene Sprache der Henker erniedrigte Schicksalsgemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft, die das Wunder der Hingabe erleben darf.

## Schluss

Dieses Beispiel konfrontiert uns mit Extremsituation. Es greift jene Opfererfahrung auf, die eben nicht mehr verhindert, die auch nicht, selbst nicht durch Gewalt, abgewendet werden kann. Auch wenn es dabei eindeutige Täter gibt, trägt die Anklage der Täter und deren Verfolgung und Verurteilung wenig zur Veränderung der Situation der victimae bei. All die kulturpolitischen Aspekte des Umgangs mit Viktimisierungen wie Verhinderung der Opfer oder Bestrafung der Täter greifen bei diesem Beispiel nicht. Dieses Beispiel und auch die zu Beginn angesprochenen Zusammenhänge der Verfilzung von Opfer-Täter-Biographien weisen auf einen Rest der Opfererfahrung hin, der bleibt, durchlitten wird und auch verwandelt werden muss. Ansonsten wird er zu einer „Zündschnur“ für neue Opferungen. Es sind ja viktimisierte Menschen, die neue Victimae fordern. All diese Beispiele weisen auch auf jene Strategie des Glaubens hin, die eine unausweichliche Opfererfahrung neu definiert und auch neu erlebt: als Geschehen der Hingabe. Unsere postmoderne Kultur hat diesen Umgang verlernt. Deswegen vergrößert sich der „Abfall der Moderne“, jene Menge an Opfer, die mit dem Schweigens zugedeckt in die Alltagsbanalität entlassen werden und deswegen auch neue Opfer produzieren. Das Spektrum dieser Opfer reicht von den alten, verlassen Menschen, die zwar gefüttert und gepflegt werden, deren Leiden aber kulturell als sinnlos eingestuft wird, bis hin zu jenen Jugendlichen, die als hoffnungslose Versager der Straße überantwortet werden und ihr Leben oft selbst wegwerfen. Die Strategie der Verwandlung, eine Strategie, die aus dem Glauben entspringt, geht davon aus, dass nicht der Tod das letzte Geheimnis ist, sondern die Liebe. Christen formulieren es so: Gott ist die Liebe, eine Gemeinschaft von Personen, die in Hingabe aneinander das Leben ermöglichen, erhalten, heilen und Opfer und Tod verwandeln. Christen glauben also nicht, dass, ehe die Welt war, schon das Opfer in Gott gewesen ist, wohl aber, dass die liebende Hingabe aneinander und an andere der Inbegriff der göttlichen Liebe ist. Wenn wir also irgendwann zu glauben meinen, dass Gottes Liebe von uns den Tod will, so wissen wir – gerade aus der Erfahrung der Kreuzigung Jesu – dass dies eine durch Sünde und Gewalt verschleierte Perspektive ist. Nur der Sünde erscheint ja die Hingabe automatisch als Aufforderung zu sterben. Das ist der Irrtum der Stunde zu fordern: „Wenn du mich liebst, dann stirb für mich!“ Weil die Sünde und die Gewalt, das Leben, das sich in der Hingabe eröffnet, nicht unverzerrt wahrnehmen können, wollen sie mehr als das Leben, sie wollen die Infragestellung des Lebens, sie wollen den Tod. Es muss also die Sünde sterben, damit klar wird, dass

Liebe eine gewaltfreie Beziehung ist. Und wie stirbt die Sünde? Nicht durch die Gewalt, sondern durch die Vergebung. Gott will ja nicht den Tod des Sünders, wohl aber, dass er sich bekehrt und lebt und liebt. Und den allerersten Schritt tut auch Gott selber, indem er sich uns in Jesus mit der Haltung einer bedingungslosen Sündenvergebung nähert.

## Literaturverzeichnis

- Améry J., *Jenseits von Schuld und Sühne-Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1966.
- Girard R., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002.
- Girard R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i.B. 2009.
- Girard R., *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München 2005.
- Niewiadomski J., *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck 1982.
- Niewiadomski J., *Girard, René*, in: *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, hrsg. von T. Bedorf, K. Röttgers, Darmstadt 2009.
- Niewiadomski J., *Konturen einer Theologie der Eucharistie*, in: M. Scharer, J. Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis*, Innsbruck – Mainz 1999.
- Niewiadomski J., *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, in: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, hrsg. von J. Niewiadomski, R. Siebenrock in Zusammenarbeit mit H. I. Cicek und M. Moosbrugger, Innsbruck 2011.
- Niewiadomski J., „Mysterium fascinosum“ inmitten des „mysterium tremendum“. „Der neunte Tag“ und die transformierende Kraft der Eucharistie, in: *Paradise Now!?! Politik-Religion-Gewalt im Spiegel des Films*, hrsg. von D. Regensburger, G. Larcher, Marburg 2009.
- Niewiadomski J., *Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod*, in: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hrsg. von M. Striet, J.-H. Tüek, Freiburg i.B. 2012.
- Niewiadomski J., *Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament*, „Katechetische Blätter“ 2004, 2.
- Palaver W., *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2008.
- Romejko A., *Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie*, Gdańsk 2007.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sünden. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.
- Schwager R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990.
- Vatimo G., *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

## Victima vs Sacrificium. Ambivalence of the Victim from the Perspective of the Innsbruck Dramatic Theology

### Summary

In contemporary discussions on cultural, political, religious and theological issues, an important place is occupied not only by the victim, but the ambivalence that is associated with it. Victims often become offenders. They refer to the fact of being a victim, that justifies this type of behavior. It seems that there is no way of „diabolical circle” offender-victim-offender. The *Dramatic Theology* which was developed in Innsbruck gives an opportunity to find a way out of this circle. It uses the results of René Girard’s mimetic theory. It is important to distinguish between the mythical logic of paganism, in which the process of sacralization takes place, and the biblical tradition which condemns this logic. Christ preaches the Gospel (*Good News*) of his Father who is entirely free of violence. As a result he himself becomes an object of people’s aggression. Without compulsion he responds with no violence and in this way he transforms the destructive forces of sacral violence in loving devotion to the Father.

Keywords: cross, dedication, Dramatic Theology, René Girard, myth, resurrection, revelation, sacrifice/victim, Raymund Schwager.

Ks. WIEL EGGEN SMA

Amsterdam

Holandia

## The use and abuse of the scapegoat\*

Summary: This paper discusses Girard's discovery of the undoing by the biblical tradition of a mechanism on which human culture rests worldwide. His literary studies brought him to the analysis of religious traditions and to the insight that sacrificial means are used in all human conduct to counterbalance the mimetic dependence by which people fear to lose their autonomy. Their common form is scapegoating, but Christ's radicalization of the biblical message has exposed and invalidated its efficacy. The article discusses the quandary that emerged from this and the possible answer to the threatening derailment of society.

Keywords: apocalypse, forgiveness, mimesis, rivalry, sacrifice, scapegoat-mystique, total war.

### 1. Introduction

This paper deals with René Girard's ambivalent discovery of the unmasking of a reality that desperately sought to remain hidden. While most discoveries have both positive and negative effects, the one we are dealing with here is both dangerous and beneficial in a double sense because of the ambivalence of its very object. Like Nobel's discovery of dynamite or Maria Skłodowska's radioactivity, or the Dutchman Tasman's 'discovery' of Tasmania, which brought the extermination of its people, here too discovery changes reality. Clearly, the island of Tasmania had existed and been known to its inhabitants long before the explorer landed, and DNA had done its work long before Watson discovered it. A discovery only makes a feature become a mental construct, bringing effects that may or may not be beneficial. Scapegoating, according to Girard, is a habit that has been active from all times as a means to prevent greater evil in society. But his major book's title ranks it among the *Things Hidden Since the Foundation of the World*, because people kept it out of sight for a specific reason<sup>1</sup>.

---

\* This is an enlarged version of the paper I delivered in November 2011 at Cardinal Stefan Wyszyński University, at the conference devoted to the work of René Girard.

<sup>1</sup> R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 (English translation: *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford 1987). This followed his *La Violence et le Sacré* Paris 1972 (English translation: *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977), which first

Lifting the lid on its secret is dangerous, since it disturbs its workings. Girard reads the biblical tradition as the unmasking of this secret, reaching its summit when Christ freely accepted to die as a scapegoat. His theory contends that this unmasking had a huge impact on history, although not only in redemptive sense. In fact, Christ's salvation contained a curious paradox and proved less of a messianic bliss than old texts predicted, because the social instrument it unmasked lost its protective force. How, then, to understand Girard's decision to believe in a Church that claims this to be a blessing?

## 2. An anthropological theme

I shall focus on the anthropological background of the other papers read at this conference on René Girard's mimetic theory. Although primarily a historian and literary critic, Girard has dealt extensively with anthropology as the study of what the human species makes human. Before studying his input I shall first specify which part of anthropology chiefly interested him. There are many disciplines that go by this name and some of them remained outside his focus. Actually, the two disciplines from which the university as such emerged, namely theology and philosophy, both deal primarily with humanity, albeit in different senses. They ask, respectively, how humans are seen by biblical revelation and how rational thought understands humanity's place in the world. In the 19<sup>th</sup> century criticism of their approach grew and gave rise to what we now call human sciences that rely more on empirical research. Recognising that he was neither a theologian nor a philosopher, Girard reflected mainly on this empirical anthropology, even though, here too, he admittedly had to rely on the fieldwork and written reports by others. Still, his reflections are wide-ranging and often border on philosophical and theological aspects.

As to the scapegoat-imagery, Girard recognised that it stemmed from the Bible, rather than from fieldwork reports. He presented it as a central figure in human relationships. Elsewhere Fr. Adam Romejko will treat the question to which extent this Girardian concept of the scapegoat is a religious or rather a political issue. And on the biblical side, Ms Agnieszka Burakowska offers an intriguing study of the ambiguity in the Bible's ultimate dealing with it. But both the religious and political dimensions refer to some basic anthropology about how human life actually takes shape in the sociology of daily practice<sup>2</sup>. It

---

presented his view on the connection between sacrificial rites and the social conflicts, and on the role of camouflage, by which the ritual violence could perform its task as "bringer of peace". The notion of 'discovery' or 'unmasking' has a double meaning here: Girard discovered that the biblical tradition unravelled the religious grip of the scapegoat mechanism on society.

<sup>2</sup> From the social science perspective, it has been objected that Girard roots the social practice of scapegoating in a historic event, which he makes out to be the wellspring of all sacrificial rituals. See R. Kearney, *Myths and Scapegoats: The case of René Girard*, "Theory, Culture & Society"

is primarily this social aspect that caught Girard's attention, after the study of modern literature had made him aware of *mimesis*, the bent to mutual imitation that so commonly turns into scapegoating.

Leaving aside studies about the physical evolution of the human species, we follow Girard and focus on how humans turned into beings that communicate via symbols, where the logic of imitation prevails. When a speaker sticks up a thumb to the sound technician to signal that the microphone works fine, she acts in a typically human manner. Physical anthropology may ask how humans got this ability to signal by a thumb, and economic anthropology may study how this ability developed into a division of tasks and mutual dependency. But however basic they may be, these studies tend to leave out a crucial element. By speaking of the role and origin of symbols in social exchanges, I shall show how Girard's discovery affects our view of this realm of human interdependence by way of symbols.

As a professor of literature in the US, the Frenchman René Girard detected a curious aspect of great world literature, which he extrapolated to all human life and associated with the biblical image of the sacrificial scapegoat. This discovery in great novelists and playwrights – which he summarised by the concepts of mimetic rivalry leading to the use of scapegoats in settling conflicts – he related to the curious predominance of sacrificial practices in all religions. He realised that at the dawn of humanity something must have happened, which is still at work in every person's daily habits as the foundation of all symbolic communications. Here, he followed the common conviction that universal traits of behaviour must be traced to historical events that triggered the origin of the human culture as such. In this common habit, each person relives day by day an original setting, even though one will never know exactly what happened. This ignorance is not due just to the haziness of the past, but more importantly – in Girard's eyes – since it needs to be camouflaged and suppressed. The universality of sacrificial thinking and scapegoating practice points to the emergence of culture by a dramatic event that led to an enduring background effect.

Although the precise historical setting of the first ancestors and the cause of their conflicts will remain unknown, Girard adopts the view advanced by Freud speaking of a killing at humanity's beginnings, but without necessarily linking it to the libido and sexual rivalry. The Bible's account, like many other traditions, reflects an awareness of murderous events at the human beginnings. The contribution of Ms Magdalena Złocka-Dąbrowska reminds us that in the Bible itself two main cultural strands have merged, urging exegetes to disentangle them more clearly. But Girard, in presenting violent scapegoating as a permanent

---

1995, 2, p. 1-14. However, Girard sees it primarily as a social process, which must have started with some event that made a lasting impact. He explains this in the article "Generative scapegoating", in: *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Social Formation*, ed. R. G. Hamerton-Kelly, Stanford 1987.

factor that operates in the background of all myths and other forms of human symbolic life, raises the issue to a more general level<sup>3</sup>. He seeks the root of symbolic communication as such in relation to a common cultural origin.

### 3. Human social reality as a symbolic ambit

In my paper, I wish to discuss the workings of this symbolism and start with a reference to a great philosopher born on Polish soil, after which I shall briefly mention a scapegoating ritual I observed in Africa. By connecting these two, I shall try and illuminate how Girard understands human life as pivoting on this force and how its unravelling by the Bible has ambivalent effects in present society. Thus, we shall discover that the unmasking of this ambivalent habit has itself an ambivalent outcome.

When Girard stressed the role of scapegoating in human cultural life, he opposed the two main schools of thought in his days' Paris, both of which can be traced to the Kantian revolution, via two strands in early 20<sup>th</sup> century Germany. In 1929 at Davos (Switzerland) a debate took place between two prominent philosophers: Ernst Cassirer, born in Wroclaw, and much younger Heidegger. A deep split in Western views on human culture surfaced, which was later to develop into the two French schools Girard rejects and seeks to overcome. They both championed the Kantian plea for freedom<sup>4</sup>. The former was stipulating a structuralist view of man as symbolic being and the latter stressed existential freedom, but in their shared reliance on Kant, according to Girard, they both failed to note the interpersonal violent drama that pervades all human life. Cassirer saw the communication by symbols as humanity's means to rise above natural destiny, whereas Heidegger stressed that any facticity, also the structured set of symbolic signs, is first and foremost a challenge to face one's finitude and fill it anew with meaning. But Girard points out that, by respectively leading to anti-humanist structuralism and to a subject-focused existentialism, these two major streams of thought both ignored the basic process by which symbols are constantly shaped and reshaped in a dramatic setting, with scapegoating as

<sup>3</sup> Exegetes scrutinize the traditions from around Israel that influenced the biblical creation myth. Girard takes the Genesis text as a piece of literature and relates it to a common factor in mythology, which is the camouflaged sacrificial violence. The influence of the Mesopotamian Tiamat-myth has often been quoted, and Girard follows the common opinion that Genesis deliberately avoids the violence at the heart of that story.

<sup>4</sup> Cassirer and Heidegger were linked to the Marburg and Baden schools of neo-Kantianism; the former put full weight on the formal side of symbolic systems, reducing freedom to a juggling of pre-established values. The latter rather emphasized the challenge that this facticity held for autonomous, existential decision-making. Without referring to the divide that appeared in 1929 and has fascinated many researchers ever since, Girard mainly reacts to its later effects in French existentialism (Sartre) and structuralism (Lévi-Strauss), both of whom ignore the mimetic violence as a basic social factor.



its key factor. Starting from literary criticism, he discovered that the universal human need to learn by imitation and mimesis made envy and rivalry become basic forces in human life. They lead to endless tensions, for which scapegoating constitutes a standard problem-solving mechanism. Symbols are not just tools to get to grip with reality. They are social residues of judgments and attempts by people to favour some aspects and discard others. Any symbol or concept results from a previous process of sifting the useful and the harmful, the good and the bad, in which a sacrificial logic is at work<sup>5</sup>.

Gestures evidently carry different meanings in various cultures. A smile may mean a number of things, depending on the setting. One learns to value symbolic meanings by imbibing one's culture. While symbols enable us to control nature, they also limit our freedom due to habits. We share not only a material environment, but also operating brain structures that organise things in a particular way. Yet according to Girard, one common factor is often ignored. Without being a philosopher like Cassirer analysing the basic nature of signs, or a researcher studying actual symbolic traditions in the field, he has helped to grasp how symbolic systems actually arise. After Freud's emphasis on a person's sexual drive (libido) as the primal force and Marx's focus on material needs, and after Lévi-Strauss' attempt to transcend this by pointing to structuring mental codes by which people create order, Girard returned to a more practical issue, without rejecting their contributions. He noted that, at the heart of all cultures worldwide, there are sacrificial religions that rely on a curious logic of violence, which in his eyes, holds the key when it comes to activating those codes and turn them into symbolic system. His literary criticism discovered that interpersonal strife, due to the imitative urge, is generally solved by blaming or ousting each other thanks to the application of shared ideas of good and evil. What he sought to explain was how these discriminating codes could be understood across cultural divides. Indeed, although the word 'brother' may imply different things in Poland and in Congo, we can still understand it cross-culturally. Resemblances in the symbolic forms are insufficiently profound to explain such intra- and inter-cultural concord.

Humans learn to shape the social condition of their survival from the moment of birth by a combination of imitation and rivalry. They can hardly rely on instincts, but in much more complex ways than animals learn by imitation or mimesis. The core of Girard's mimetic theory is that humans constantly evaluate each other's actions, drawing near by imitation and distancing themselves

---

<sup>5</sup> In Polish context, Leszek Kołakowski has voiced the postmodern critique on the ambivalence of any so-called modern progress. See especially his *Modernity on Endless Trial*, Chicago 1990. It bears pointing out that Girard's idea of the sacrificial origin of all culture is treated in related areas by Julia Kristeva, who links it to the very process of birth, in which a baby and mother struggle with mutual ties and the obligation to let go. She also relates this to the formation of language. Cf. J. Kristeva, *Powers of Horror and Revolution in Poetic Language*, New York 1982 and 1984 (French originals, respectively, 1980 and 1974).

to mark their own identity. Great novelists taught him that people are profoundly mimetic. They imitate while simultaneously justifying their distance (difference) by scapegoating. This is the typically human tool of ordering society<sup>6</sup>. We need to come close to others by mimesis, but also to mark difference for 'arguable' reasons. Scapegoating is the very mechanism by which rivals stay distant while enhancing group unity.

Human society cannot be defined as a social contract between persons who 'agree to disagree' and try to get on by pragmatic means. Girard rejects this placid imagery of an 'agreement'. Culture actually develops by clashes and violent solutions. Animals solve conflicts differently from humans. At some moment humans discovered that inculcating (and sacrificing) a weak figure in the group brought peace to the group as a whole<sup>7</sup>. After that primary discovery, this solution became a ritualised pattern that re-enacted the 'lucky peace-making feat'. After many centuries of such practices, myth came to formulate a mental validation of that ritual solution by turning verdicts and sacrifices into a chart to solve strife and make peace via narrative tools<sup>8</sup>. These myths are not just amusing fairy tales or cognitive experiments. In reality, religion originated when a mimetic crisis that had run out of control was stopped via collective violence against one individual, and when the inculcation of that victim on fake moral grounds covered up the violent act. So, where Cassirer calls man a symbolic animal, Girard adds that this human interaction shaped its symbols through violence. The 'gods' cover up this fraud by 'demanding' it to be repeated ritually. But Girard notes that such a camouflage can never be total and watertight. All rituals and myths are beset by a subconscious awareness of fraud, which has to be suppressed by a wilful 'not knowing' – *méconnaissance*, in Girard's terms.

#### 4. A fantasy or a daily practice?

In Girard's reading of anthropological data, human culture starts when primates learn to stop the run-away bloodletting by putting the blame on a random culprit, which is ousted or even killed. This may sound like a fairytale, notably when he claims that the victim is perceived as restoring peace through

<sup>6</sup> This is not to deny that (according to recent research) animals also show embryonic forms of scapegoating, and even the use of language and of tools. Anthropology is not about finding the philosophical criteria to define the decisive difference between the species.

<sup>7</sup> Girard adopted the notion of the 'original murder' from Sigmund Freud, who derived it from James Frazer's classic study *The Golden Bough* (first published in 1890). See the 1922 HTML version in: <http://www.sacred-texts.com/pag/frazer/gb02600.htm> (accessed on September 14, 2011). Freud transformed it into a patricide for sexual reasons, but Girard rejects this connection with the sexual libido, which places the origin of all cultural action in the individual's drive. Still, he is adamant that such violence must have taken place at the dawn of humanity.

<sup>8</sup> See V. Propp, *Morphologie du conte*, Paris 1965.

its death and, therefore, is given a divine status as the bringer of bliss. Is he not simplifying things when he defines gods as products of a fraudulent scapegoating and presents sacrificial rites as the core of religion and even of all culture? In fact, field studies of sacrificial rites in various parts of Africa have convinced me that he is right<sup>9</sup>. It is hard to ignore the social tension commonly building up during such ceremonies until to the actual killing and ebbing away straight after the bloodshed. This may seem logical when a sacrifice is offered on behalf of a culprit having committed a fault. But even in those cases, the question remains why the animal itself used to be insulted. This even happened when the animal was decorated, suggesting that it was killed and yet glorified in advance for restoring order.

Sometimes the victim is literally 'scapegoated', similar to the biblical text of Lev 16 on the great Feast of Atonement. At Anloga (Ghana) I observed such a ritual at a yearly festival. The priest-king of the Bate clan was led to the lagoon together with a goat decorated with a ribbon. He wore a spotty garment and was mocked and jeered by an aggressive crowd. At the edge of the lagoon, the crowd turned onto the black goat, driving it into the lagoon, just as the Jewish Azazel in the desert, never to come back. The animal replaced the priest-king, who counted as 'filthy', and was salvaged by the ritual. Indeed, he who offered sacrifices for the people's faults counted as filth, himself needing purification. After the ousting of the goat, he could return to celebrate the festival and the public mood changed radically<sup>10</sup>.

If this ritual of carrying off society's guilt resembles the biblical one, it must be noted that the latter is even more paradoxical. Via the priest, God himself gave the people the goat for the removal of their guilt. This implies that the biblical God identified with the goat that was to carry away the sins. We need to come back to this. We must first note the ambivalence of the rites as such and the subdued awareness that the sacrificial victim is in fact innocent, while chosen to carry the guilt of the community. And next, we are to realise that the ritual is a stylised form of what happens every minute of our life<sup>11</sup>. Seeking culprits for whatever befalls us and telling tales to cover up our scapegoating others for life's ills, is daily practice. It is actually what Genesis described as the 'primary' sin. Adam used his newly won 'knowledge of good and evil' to point his finger at Eve, denouncing her in the presence of God. And she continued

<sup>9</sup> I did my fieldwork in the Central African Republic and Ghana among various ethnic groups where I asked these questions on many occasions. Apart from many articles, I wrote *Peuple d'autrui*, Brussels 1976.

<sup>10</sup> The priest of a clan sanctuary in Anlo-Ewe counts as a *fia*, a king. It can be a woman, in which case a male colleague will do the sacrificial killing at her altar. Priests hold no power, but like the *zikpui fia* (holder of the political chair), they are just as ambiguous as Girard explains in respect of the sacred king. The latter is often believed to have a grip on witches, because he is a witch himself and, therefore, 'filth'.

<sup>11</sup> Girard stresses that his focus is not on the historic details of the primordial sacrifice, but on the link between the sacrificial rituals and the scapegoating in our daily life. See *Violent Origins*.

in the same vein. This can be presented as revolt against God only in a derived way. God, as the principle of harmonic life, wished to spare humans this judicious 'knowledge of good and evil', but the snake interpreted it as God's jealous rivalry. Humans followed the latter interpretation ever since. But it is crucial to see that the Bible presents this act as a thwarting of God's love, which leads to ousting the other as a culprit – scapegoat.

Girard's mimetic theory views this solving of conflicts by the ousting of scapegoats as the origin of symbolic culture. Scapegoats are used, and indeed abused, to create harmony by bogus means. As it is obvious that humans constantly use this tool, we may leave it here and turn to the remark that this hardly counts as a discovery, since it seems a truism. To this Girard is keen to reply that people readily see this speck in the other's eye, while commonly ignore it in their own. The Bible's systematic criticism made him recognise this mechanism's injustice and identify it as the Bible's core message, which was brought to a height in Jesus, who exposed the practice by accepting death rather than connive with it. That unmasked the mechanism and rendered its workings basically obsolete. But this had an ambiguous effect and Girard, for many years now, has been reflecting on its ambivalence.

There is no denying that the universal use of scapegoating is socio-political in intent, even if religious in appearance. And its usefulness relies on a fraudulent abuse. It not only consists in bullying the feeble for a 'good' cause, but also implies a deceitful suppression of that insight (*méconnaissance*) from the onset. By contrast, according to Girard, Jesus was consistently devoted to exposing this false sacrificial scheme, which allowed the powerful to use the Law against the marginalised. He presented the God of Exodus as a father, siding with anyone who was victimized. He fought the misconception that God was the author and master of this scapegoating practice. Thus, he created a new paradigm, which inspired his disciples and, after their impressive Paschal experiences, gave them the courage to continue his work despite the defeat of Golgotha<sup>12</sup>. In giving his life to unmask the sacrificial logic, he created a new dispensation, as is spelled out by the Letter to the Hebrews<sup>13</sup>. However, this dispensation itself proves to be open to abuse.

<sup>12</sup> Calling the fact that Jesus preached God as Defender of the poor rather than Lord of the Powers a novel paradigm is only partly correct, because it is in line with the basic revelation of the Scriptures. Jesus pointed this out to the disciples on the road to Emmaus (cf. Lk 24). Still, it proved to have a revolutionizing effect.

<sup>13</sup> At first, Girard read Hebrews as a relapse into the sacrificial views, because it seems to depict Jesus' death as the ultimate sacrifice demanded by God. Cf. *Des choses cachées...*, p. 251–254. But after intense exchanges with Raymund Schwager SJ, he called this his last anti-Christian judgment for failing to note the difference between devoting oneself to God's cause and being killed as a sacrifice demanded by God. He now identified Heb 10:1–10 as a key text (actualising the prophets and psalms such as Ps 40). He returns to this switch in various interviews and in *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001 and refers to it in his latest book *Battling to the End*, East Lansing 2010, p. 35 (originally *Achever Clausewitz*).

## 5. The Lordship of the Lamb

Before studying Jesus' ambivalent anti-scapegoating scheme, an anthropological observation is required concerning faith. In many Indo-European languages, the word 'Church' derives from the Greek *Kurios*, the Lord<sup>14</sup>. Whatever the Semitic meaning of lordship may have been, it came to be dominated by the Indo-European tradition after the Exile and the Hellenistic influences in the Second Temple period. Hence, obedient submission to the political-military leadership started to mark this concept, in line with what Dumézil has called the 2<sup>nd</sup> function in the Indo-European traditions. Faith came to mean primarily the commitment to a group led by the *Kurios*, who was to bring salvation through his apocalyptic victory. But the imagery of this leadership is linked to oaths, confraternities, and to the sacrificial rituals of initiation. God became the Lord who demanded an act of allegiance. Thus, during the Exile, adherence to Israel's God via circumcision became a key imagery, which carried a double semantic charge. This bred a paradoxical mix of two traditions, so that a blend of two forms of divine Lordship emerged. The Lord of Powers exacting obedience, sacrifices and loyalty meets the Lord of the Exodus siding with the slaves and demanding concern for orphans and the outlawed. Indeed, the prophetic tradition and certain psalms, rather than stressing mere obedience, beat an anti-sacrificial drum: God wants justice rather than sacrifices and does not "trust your sacrifices"<sup>15</sup>. This means that God rebels against his social role and Jesus is the one who radicalises this line, exposing and opposing the violence in the symbolic system of his own religion. As a result, the defenders of the system feel obliged to disown him for 'good reasons', since "it is better that one dies for the entire people"<sup>16</sup>. He knows that he is a scapegoat, but accepts this in the awareness that resistance would mean succumbing to the system.

The exposure of the sacrificial mechanism by Jesus, who chose to be a victim rather than to victimize others, has had an ambivalent historical effect. We discern three trends, two rather negative and one being positive yet largely unnoticed. The scapegoat mechanism in fact has hardened but also given rise to a 'victim mystique'. These two developments have brought about dangerous and adverse anthropological effects. Girard stresses that by unmasking the scapegoat mechanism the Bible actually undermined its protective working. Although this meant to discourage the practice, it often acerbated it to an alarming extent.

<sup>14</sup> *Kyrka, Kirche, Kerk, Tserkow, Church, Kościół*. The etymology of the Polish *kościół* is rather uncertain, but it seems plausible to relate it to this *kuriakè* group and consider it close to the German *Kirche*.

<sup>15</sup> A paraphrase on Is 58:3-7 in a Dutch song for Lent by Huub Oosterhuis.

<sup>16</sup> Cf. John 18:14. Girard stresses that the high priest Caiaphas thus exposes the logic of the victimary scheme.

Girard's latest book on all-out warfare reluctantly recognises this adverse link between Christ's revealing act and worsening bloodshed<sup>17</sup>. Equally dangerous has been the invitation to find a fictitious title of victimhood, contained in the Bible's ideal of siding with victims. When the Enlightenment put the secular State systematically in the Church's place, it became an ever-stronger social habit of people to ask what the State could do for them as a victim. These two forms of 'victim-mystique' – one praising total war on social evil and the other viewing oneself as a victim of (anonymous) powers – merged into an anthropological condition that calls for a reply. The scapegoat awareness has itself become a dominant social force, which can easily be abused for adverse purposes.

## 6. Redemption of backfiring solidarity

The spectre of these two negative trends, reinforcing each other, is quite frightening. In fact, violence in tribal conflicts usually stops with the first gush of bloodshed and the victim counts as the 'sacrifice' that brought the peace of a cease-fire. But modern warfare – using lethal long-distance arms and ABC-weaponry – entails totalitarian killings and hails the quasi-religious idea that all enemies of the 'elected' nation deserve extermination. This is part of the 'victim mystique'. For, if God is believed to side with the maltreated poor, the idea of 'election' must imply a total and all-inclusive protection, so that anyone feeling mistreated is to count as a protégée, deserving full protection. Unlike the society where any mishap, such as blindness or disease, counted either as divine punishment or test, the new condition is largely inverted. Now, any disadvantaged person is made to feel entitled to special protection and to equal chances. But since everybody is disadvantaged in one way or another, this tends to have huge social consequences. For example, homosexuals should not only be allowed to marry, but also receive any technical assistance available to have offspring that are genetically theirs, since their natural incapacity to reproduce counts as an unfair and victimising disadvantage.

Together these two negative trends underscore a basic contradiction in modern societies between respect of both equality and of identity. Consequently, they harbour grave socio-political dangers, even though they may also counterbalance each other<sup>18</sup>. It is here that the third aspect emerges, which Girard

<sup>17</sup> The argument that the total wars arrived only after the Enlightenment's atheist rejection of Christianity is not very convincing, firstly, because Europe had been indulging in bloody (religious) wars for centuries, including crusades, inquisition, and imperialist colonisations; and secondly, because the total wars after Napoleon have been fought mainly on high 'ethical' grounds, to eradicate the perceived evil in the opponent's system.

<sup>18</sup> Charles Taylor (a.o. in *The Sources of the Self*) has stressed this inner contradiction between claims of total equality as institutionalised in the ideals of the French Revolution and the stress on

relates to the Bible's revelation and presents as the source of human creativity. Beyond the mystique of total war and idealised victimhood following from the unveiling of the sacrificial logic, Girard points to an often-ignored side of the Bible's apocalypticism. Indeed, leaving the transcendent imagery of apocalypses aside, we note that this unmasking the scapegoat mechanism offers a perspective on how to solve the post-modern dilemma between equality and identity that becomes more pressing by the day. For this we must carry Girard's view of the Bible's revelation to its logical end.

If the redemptive revelation targets primarily the all-pervasive scapegoating habit, we should try and link its initial and final symbolisms. I advanced that Adam's sin did not consist in stealing a fruit that God reserved as his own, but in the abuse of the knowledge of good and evil, in opposition to God's harmonising design. His scapegoating of Eve was exactly what God had wanted to prevent. Adam used the discriminatory knowledge as a tool to create discord and subjugation. Human newborn babies will henceforth be part of this sinful ambiance. This is what Jesus came to redress. What his redemption will eventually entail appears in the final biblical image of the apocalyptic wedding. The breached man-wife unity of Eden, where man became universally master and lord over his wife, is restored and brought to its prime harmony by the Lamb's wedding. Jesus takes as his bride the mob that lynched him, that is to say: us, who crucified him. He makes us his consort, forgiving us "for not knowing what we did". In the Letter to the Ephesians, Paul stipulates that salvation must be read in such marital terms. In truth, this honours the basic anthropological insight that all conscious relationship to the other as other is ultimately rooted in sexual difference, since only in sexual procreation beings become truly 'inter-dependent', and thereby capable of 'symbolizing'.

Finally, we realize that the notion of scapegoat will always remain ambivalent. Girard demonstrates that its camouflaged form served humanity in establishing peace, but at the expense of grave abuses, starting in the sexual domain. The saving apocalyptic Lamb inverts the sacrificial image of 'Lordship' by taking injustice upon himself, while making us his partner in an interrelationship, where scapegoating is not absent, but kept under mutual scrutiny. Humanity's symbolic nature now implies understanding that any sign may be judiciously used to scapegoat the other in Adam's manner. Or formulated in more philosophical terms, it means learning how to live ethically with the inevitability of the habit of scapegoating, which is due to the imperfect knowledge of good and evil. Neither the hope of reaching the perfect insight that can make our

---

personal identity. In cultural studies, this reflects the dilemma between two definitions of culture, either as a personal quality or an inherited set of customs. Both sides demand to be respected and defended. Both also have totalitarian but opposite claims. Girard faces the same dilemma, when he criticises resolving the chaos of total indifferentiation by a sacrifice that restores differentiation at the expense of an arbitrary victim.

ethical decisions failure-proof nor a mindless surrender to objectified prescripts should be the goal to pursue. The first will lead to fanaticism, while the latter will result in a totalitarian regime.

The acceptance that limited knowledge is bound to make any ethical option for the good liable to the use of scapegoating should be balanced by an endless willingness to forgive the others who “do not know what they are doing” (Lk 24: 34) and by a humble readiness to acknowledge guilt. This turns the abuse of scapegoating into a moral use built on a commitment to mutual redemption. Salvation, thus, means receiving the grace to hear God’s protest against that victimisation of the other, first and foremost of the partner nearby. The apocalyptic consort of the Lamb may now say *Our Father* in addressing the other, using the graced insight in scapegoating. For the scapegoat is God, the Father<sup>19</sup>.

## References

- Eggen W., *Peuple d'autrui*, Brussels 1976.
- Eggen W., *Onze Vader die de ander zijt*, Almeer 1992.
- Frazer J. G., *The Golden Bough*, the 1922 HTML version <http://www.sacred-texts.com/pag/frazer/gb02600.htm> (accessed on September 14, 2011).
- Girard R., *La Violence et le Sacré*, Paris 1972 (English translation: *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977).
- Girard R., *Des choses caches depuis la fondation du monde*, Paris 1978 (English translation: *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford 1987).
- Girard R., “Generative scapegoating”, in: *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Social Formation*, ed. R. G. Hamerton-Kelly, Stanford 1987.
- Girard R., *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001.
- Girard R., *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, East Lansing 2010.
- Kearney R., *Myths and Scapegoats: The case of René Girard*, “Theory, Culture & Society” 1995, 2.
- Kirwan M., *Girard and Theology*, London 2009.
- Kristeva J., *Powers of Horror*, New York 1982.
- Kristeva J., *Revolution in Poetic Language*, New York 1984.
- Propp V., *Morphologie du conte*, Paris 1965.
- Taylor C., *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1992.

<sup>19</sup> In this somewhat elliptic phrase, I refer to my study of the Our Father *Onze Vader die de ander zijt*, Almeer 1992, (*Our Father who art the Other*), which has never been translated. Recognition of the other as the source of myself, whom I tend to reject and scapegoat, is the beginning of the conversion that Girard dubs resurrection, in the terms he reads it in great literary works, such as Shakespeare’s *A Winter’s Tale*. The mutual admission that we butcher each other – in Shakespeare’s words – while we piously claim to be offering sacrifices to the good, and the readiness to overcome this anomaly in a sincere mood of mutual forgiveness, is the conversion Girard aims for. See on this theme M. Kirwan, *Girard and Theology*, London 2009, p. 8-9.



## Używanie i nadużywanie mechanizmu kozła ofiarnego

### Streszczenie

Artykuł prezentuje odkrycie Girarda dotyczące obnażenia przez tradycję biblijną mechanizmu, na którym opiera się kultura wszędzie na świecie. Badania literackie doprowadziły Girarda do analizy tradycji religijnych i do przekonania, że człowiek zawsze sięga po ofiarnicze sposoby, żeby zrównoważyć mimetyczną zależność, która niesie niebezpieczeństwo utraty autonomii. Przybierają one powszechnie formę mechanizmu kozła ofiarnego, ale radykalizacja przesłania biblijnego dokonana przez Chrystusa obnażyła i unieszkodliwiła jego skuteczność. Artykuł omawia problemy, jakie się wyłoniły i możliwe odpowiedzi na zagrażającą społeczeństwu deformację społeczeństwa.

Słowa kluczowe: apokalipsa, mimesis, mistyka prześladowania, ofiara, przebaczenie, rywalizacja, wojna totalna.



Ks. JANUSZ SZULIST

Wydział Teologii

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

## Teologia dramatyczna jako sposób interpretacji wiary na przykładzie nauczania Benedykta XVI

Streszczenie: Człowiek w naturalny sposób wchodzi w relacje z Bogiem, czego wyrazem jest stan i akty wiary. Odniesienie do Stwórcy stanowi źródło nadziei, iż element miłości będzie czynnikiem dominującym w relacji do Niego. Przedmiotem niniejszego artykułu jest interpretacja fenomenu wiary w nauczaniu Benedykta XVI przy zastosowaniu metody dramatycznej wypracowanej w szkole innsbruckiej. W pierwszej części artykułu zaprezentowano metodę dramatyczną jak też dramaturgię zbawczą, w której za Raymundem Schwagerem wyodrębnia się pięć aktów. W drugiej dokonano dramatycznej analizy nauczania Benedykta XVI w kwestii wiary. W nauce Papieża można wskazać na następujące zjawiska współczesne związane z wiarą: geneza kwestionowania wiary, proces powrotu do Boga oraz docelowa wizja zjednoczenia z Bogiem na fundamencie wiary. W artykule wykorzystano literaturę obejmującą publikacje teologów innsbruckich, jak też wypowiedzi papieskie. W oparciu o krytyczną analizę dostępnych tekstów sformułowano wnioski.

Słowa kluczowe: odkupienie, teologia dramatyczna, wcielenie, wiara, wspólnota.

Wiara jest aktem, ale również pewnym stanem człowieka<sup>1</sup>. Bóg przekazuje człowiekowi wiarę jako dar, zawierający w sobie zobowiązanie. Obowiązki wynikające z posiadania tegoż daru dotyczą nie tylko przekazywania go bliźnim, ale także kwestii wytrwania w wierze, oznaczającej zachowanie owego daru w obliczu różnego rodzaju przeciwności. *Katechizm Kościoła Katolickiego* następująco charakteryzuje zagadnienie wytrwania w wierze: „Wiara jest darem danym człowiekowi przez Boga. Ten nieoceniony dar możemy utracić. Św. Paweł ostrzega przed tym Tymoteusza: Wystąp w dobrej walce, «mając wiarę i dobre sumienie. Niektórzy odrzuciwszy je, ulegali rozbiciu w wierze» (1 Tm 1,18-19)”<sup>2</sup>. Wyjście ze stanu niewiary dokonuje się na drodze pokrzepienia

<sup>1</sup> Zob. J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, Pelplin 2007, s. 143, 145.

<sup>2</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, nr 162 (dalej: KKK).

Słowem Bożym i działania naznaczonego miłością<sup>3</sup>. W owych dwóch aktach, dotyczących w istocie wzmocnienia wewnętrznego aspektu bycia człowieka, ujawnia się fundament teologii dramatycznej, powstałej dzięki Bożemu orędziu i prezentującej miłość jako nadrzędną wartość oraz zasadę życia społecznego.

Przedmiotem analiz, przedstawionych w niniejszej publikacji, jest fenomen wiary zaprezentowany w nauczaniu Benedykta XVI. Nauczanie papieża wpisuje się w dramaturgię zbawczą, której problematykę badają przede wszystkim teologowie innsbruccy. Z tego względu materiał źródłowy tegoż artykułu obejmuje zarówno nauczanie papieskie, jak i publikacje badaczy, związanych ideowo z fakultetem teologicznym na uczelni w Innsbrucku. W punkcie wyjścia postawiono następujące założenia: 1. człowiek jest w naturalny sposób otwarty na Boga; 2. miłość stanowi fundament relacji międzyludzkich i stosunku do Boga; 3. stworzenie zawiera w sobie zdolność do integralnego rozwoju. Analiza tekstów papieskich oraz rozważań teologicznych, dotyczących omawianego zagadnienia, zmierza do znalezienia odpowiedzi na następujące pytania: 1. jakie przyczyny współczesnego kwestionowania istnienia Boga można wskazać z perspektywy teologii dramatycznej; 2. w jakim wymiarze wiara służy odnajdywaniu tożsamości człowieka; 3. jaka jest rola misterium wcielenia i zbawienia w procesie jednoczenia człowieka z Bogiem.

Publikacja składa się z dwóch części. W pierwszej zostanie zaprezentowana metoda dramatyczna, sytuowana w kontekście relacji międzyludzkich, prawa i grzechu. W drugiej zaś części zostanie ukazana dramaturgia wiary w nauczaniu Benedykta XVI.

## 1. Pozycja człowieka w dramaturgii zbawczej

Bóg czyni z ludzi adresatów nadprzyrodzonych darów. Za sprawą wolnego aktu woli osoba ludzka może jednak odrzucić Boską ofertę zbawienia i zainicjować budowę świata wrogiego wszelkim formom transcendencji. Wybór grzechu i związane z nim krzewienie kultury zła w niczym nie pomniejszają ogromu Bożej miłości, która skłania do nawrócenia i kształtowania na nowo modelu jedności z Bogiem.

Proces odrzucenia Boga i następujący po nim etap pojednania oraz ponownego zjednoczenia rodzaju ludzkiego w Duchu Świętym są przedmiotem analiz teologii dramatycznej, w ramach której – w odwołaniu do pięciu aktów dramatu zbawienia – wskazuje się na potęgę Bożej miłości wobec niedoskonałości dotyczącej jednostki, jak również wobec wspólnoty. Z tego względu dramaturgia zbawcza posiada przesłanie społeczne, a jednocześnie w sposób bezpośredni odsyła do orędzia zbawczego w zakresie grzechu oraz prawa, kierowanego do jednostki.

---

<sup>3</sup> Por. *tamże*.

### 1.1. Metoda dramatyczna

Raymund Schwager w swoim opisie metody dramatycznej – objawiającej zbawienie i pośredniczącej w głoszeniu zbawienia światu – koncentruje się na osobie Jezusa<sup>4</sup>. Czyny i słowa Chrystusa przedstawione w Ewangelii, podane metodzie biblijnej krytyki tekstu, powinny znajdować odzwierciedlenie w życiu konkretnych ludzi. Codzienna egzystencja obejmuje wprawdzie działania ukierunkowane na dobro, niemniej człowiek może być również autorem czynów kontestatorskich, kwestionujących osobę i zbawcze czyny Jezusa. Tego typu sytuacji dotyczy fragment z Ewangelii wg św. Mateusza: „Będziecie w nieważności u wszystkich z powodu mego imienia. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (10,22)<sup>5</sup>.

Nieziemna postawa Jezusa wyraża ideę zbawienia, która dotyczy bezpośrednio budowania Królestwa Bożego w świecie. Autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nawiązując do konstytucji *Lumen gentium*, wskazują na Chrystusa, w którym znajduje się „początek oraz zaczątek” Królestwa Bożego. Boskie panowanie jest realizowane poprzez zwiększanie uczestnictwa w nadprzyrodzonym życiu<sup>6</sup>. Skuteczność słów Chrystusowych znajduje potwierdzenie w fenomenie zmartwychwstania jako przypiętowania misji uświęcenia rzeczywistości stworzonej. Idea Królestwa Bożego realizuje się w relacjach międzyludzkich, w których obok doświadczenia łaski dochodzi również do głosu grzech, motywowany pożądlivością, nieświadomym naśladownictwem oraz ograniczonym statusem ludzkiego poznania<sup>7</sup>.

Ogólna charakterystyka metody dramatycznej wyraża się w permanentnym odniesieniu do orędzia zbawczego Chrystusa, które – konfrontowane z różnymi sytuacjami grzechowymi – ostatecznie odnosi tryumf. Bóg rozpościera wówczas przed człowiekiem perspektywę życia wiecznego, potwierdzoną aktem odkupienia, obejmującym mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Zesłanie Ducha Świętego jest zwińczeniem procesu odnowy świata dotkniętego grzechem. Należy zatem podkreślić, iż orędzie Boże stanowi początek dzieła zbawienia i to samo orędzie w formie spełnionej określa cel ludzkiej egzystencji w postaci szczęśliwości wiecznej. Charakteryzując metodę dramatyczną, należy odnieść się jednak nie tylko do kwestii soteriologicznej, ale również eklezjologicznej. Nauka o Królestwie Bożym dotyczy rzeczywistości wspólnotowej,

<sup>4</sup> Por. R. Schwager, *Kirche als universales Zeichen*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Münster – Wien 2005, s. 19.

<sup>5</sup> Cytowany fragment Ewangelii jest częścią szerszej wypowiedzi, w której Jezus zapowiada prześladowania (por. Mt 10,17-23). Zawarte jest w nim wskazanie na niebezpieczeństwa związane z wypełnianiem funkcji apostołskiej.

<sup>6</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, nr 5 (dalej: KK), cyt. za: KKK, nr 541.

<sup>7</sup> Por. W. Sandler, *Kirche als Sakrament des Heilsdramas Jesu Christi*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Münster – Wien 2005, s. 107n.

w ramach której komunikowane są dobra natury duchowej. Podmioty owej wymiany stanowią ludzie otwarci na Boga, zachowujący Jego przykazania, ukierunkowani w istocie na czynienie świata bardziej ludzkim. W tym momencie niniejszych rozważań należy odwołać się bezpośrednio do konsekwencji wyводу metody dramatycznej. Otóż człowiek został odkupiony w Chrystusie, jednakże ten sam człowiek zachował swoją wolność, na mocy której może przyjąć lub odrzucić orędzie o Królestwie Bożym. Czynnikiem stymulującym ową aprobatę lub dezaprobatę są oddziaływania innych jednostek lub trendów natury ogólnospołecznej<sup>8</sup>.

Metoda dramatyczna znajduje zastosowanie w stosunku do wszystkich osób, szczególnie tych dotkniętych ryzykiem marginalizacji społecznej. Jezus zatem, narodzony w stajence betlejemskiej, jako dorosły człowiek nakazuje troskę o ubogich, a także wzywa do przewycięzania skutków niesprawiedliwości. Jedynym postulowanym przez Niego środkiem zaradczym jest miłość ukazująca, jak dalece Bóg-Człowiek jednoczy się z całym rodzajem ludzkim. Skutek owego zjednoczenia stanowi kształtowanie społeczności na wzór rodziny. Z tego względu dominacja orędzia Bożego oznacza krzewienie w świecie zasady miłości oblubieńczej, która najpełniej gwarantuje rozwój osobowy jednostek oraz wspólnot<sup>9</sup>.

## 1.2. Akty dramatu zbawczego

Aspekt społeczny metody dramatycznej ujawnia się w postaci pięciu aktów, w ramach których jest realizowana dramaturgia zbawienia. Syntetycznej charakterystyki poszczególnych etapów procesu zbawczego dokonał Nikolaus Wandinger, niemniej bardziej wnikliwe analizy poszczególnych kwestii znajdują się w tekstach autorstwa innych przedstawicieli innsbruckiej szkoły teologicznej, takich jak Józef Niewiadomski, Wolfgang Palaver, Willibald Sandler, a w szczególności Raymund Schwager.

Pierwszy akt dramatu zbawczego wyraża się w gromadzeniu przez Jezusa Królestwa Bożego. Inicjatywa należy do Zbawiciela, który sam z siebie obwieszcza rzeczywistość owego Królestwa. Nie jest to jakakolwiek reakcja na wcześniejsze zachowania ludzi lub też na idee zawarte w Starym Przymierzu. Obraz Boga, jakim posługuje się Jezus w ramach tegoż aktu, wyraża się w wizerunku Ojca zawsze gotowego do przebaczenia. Relacja miłości jest czynnikiem najbardziej jednoczącym ludzi między sobą i w ramach wspólnoty z Bogiem. Ponadto orędzie Chrystusowe poparte jest różnymi czynami, takimi jak uzdrowienia, wypędzanie demonów i inne nadprzyrodzone akty. Powód tychże dzieł Jezusa stanowi

<sup>8</sup> Zob. W. Guggenberger, *Das Wirklichwerden der Wirklichkeit. Zum Sinn einer Rede von dramatischer Moralthologie*, w: *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager*, red. J. Niewiadomski, N. Wandinger, Münster 2003, s. 74n.

<sup>9</sup> Por. KKK, nr 544n.

zawsze miłosierdzie, będące dowodem troski Boga o człowieka. Reakcje Zbawiciela w procesie głoszenia orędzia o Królestwie Bożym mają charakter bezwarunkowy. Bóg wkracza więc w dzieje jednostek i wspólnot, abstrahując jednocześnie od jakichkolwiek uwarunkowań<sup>10</sup>. W kręgu zjawisk, mających miejsce w ramach pierwszego aktu dramatu zbawczego, mieści się również kwestia relacji Jezusa względem prawa. Otóż Syn Boży dystansuje się względem przepisów prawnych, będących dziełem czysto ludzkim lub sprzyjających powstawaniu wypaczeń człowieczej natury. Tymczasem w nauczaniu Jezusa o Królestwie Bożym jako kluczowa jawi się wewnętrzna strona prawa, dotycząca relacji człowieka do Boga. Z tego względu w ocenie postępowania istotny jest nie tyle czyn sam w sobie, ile intencje powstałe w sercu człowieka; dopiero bowiem w drugiej z wymienionych sytuacji osoba nawiązuje zbawczy kontakt z Bogiem jako Najwyższym Prawodawcą. Odniesienie do immanentnego wymiaru ludzkich czynów stanowi impuls dla dalszych, niezwykle istotnych działań. Dzięki owym aktom będzie możliwe przełamanie negatywnie pojmowanego naśladownictwa, obejmującego kopowanie złych czynów, na skutek których rozpowszechniają się w świecie struktury grzechowe, zredukowane zasadniczo do zewnętrznej strony prawa<sup>11</sup>.

Drugi akt dramatu zbawczego dotyczy reakcji słuchaczy na Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym. W gronie odbiorców orędzia Chrystusowego są przede wszystkim osoby, które uwierzyły i stały się uczniami Mistrza z Nazaretu. Owa grupa nie stanowi jednak głównego przedmiotu analiz, dotyczących drugiego aktu dramatu zbawczego. Głównym obiektem refleksji Raymunda Schwagera są przeciwnicy Chrystusa, a więc ci, którzy odrzucili naukę Ewangelii. W kwestii pochodzenia owej grupy można wskazać jej dwa zasadnicze źródła – podgrupy. Do pierwszej z nich należą ludzie hołdujący nadziejom mesjańskim, ograniczonym jedynie do rzeczywistości ziemskiej. Tymczasem Jezus z całą pewnością nie był Mesjaszem politycznym, który miałby przywrócić do istnienia królestwo Izraela w jego doczesnym wymiarze. Miano Mesjasza dotyczy Chrystusa w sensie duchowym, czyli określa Go jako Tego, który za sprawą swoich czynów ofiaruje ludziom zbawienie. Natomiast druga podgrupa przeciwników Chrystusa obejmuje faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Ewangelia, wskazująca na duchowy wymiar prawa i podkreślająca fundamentalne znaczenie miłości, stanowi zagrożenie dla bezpiecznej pozycji elitarnych grup w społeczności żydowskiej. W swoim nauczaniu Jezus demaskował nikczemność i dwulicowość faryzeuszów oraz uczonych w Piśmie. Reakcja Chrystusa na postawę odrzucenia nie

<sup>10</sup> Zob. R. Siebenrock, *Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers*, w: *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager*, red. J. Niewiadomski, N. Wandinger, Münster 2003, s. 46n.

<sup>11</sup> Por. N. Wandinger, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, Münster 2003, s. 202–206; zob. również: R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 1997, s. 168n.

wyraża się jednak w wytraceniu przeciwników, przynależących do wyżej wymienionych podgrup, co zapewne leżało w mocy Boga. Jezus wypowiada pod ich adresem jedynie słowa o sędzie Bożym. Nie mówi przy tym o gniewie Boga, lecz piętnuje złe zachowanie, sprowadzające karę na osobę grzesznika. W ten sposób przeciwnicy orędzia o Królestwie Bożym osądzają sami siebie, podczas gdy Jezus w swojej nauce wskazuje jedynie konsekwencje grzechów człowieka. Nie istnieje zatem sprzeczność pomiędzy Bogiem będącym miłością a karą dla grzeszników za ich niewłaściwe postępowanie. Potwierdzenie zaprezentowanego powyżej rozumowania znajduje się w dwóch przypowieściach. Pierwsza z nich to przypowieść o nielitościwym dłużniku (por. Mt 18,23-35). Niemiłosierny sługa ponosi tę samą karę, jaką zastosował wcześniej względem jednego ze swoich współbraci. Drugą przypowieścią jest historia o talentach (por. Mt 25,14-30). „Sługa zły i gnuśny” otrzymuje karę nawiązującą do sposobu, w jaki uprzednio obszedł się z talentami, mając wszak w pamięci niewypełnienie polecenia właściciela dóbr. W obu przypowieściach, na co wskazuje Schwager, miarą kary jest niewłaściwy obraz Boga i wynikające zeń grzeszne postępowanie człowieka. W żadnym aspekcie nie zmienia się natomiast nauka Jezusa o Królestwie Bożym, której wyznacznikiem pozostaje miłość, transcendująca granice prawa<sup>12</sup>.

Trzeci akt dramatu dotyczy skazania i wykonania wyroku na Jezusie. W owej części kluczową kwestią jest ponownie reakcja przeciwników Jezusa, osiągnięta w niej swoje negatywne apogeum<sup>13</sup>. Na wstępie swoich refleksji Schwager podkreśla, iż w momencie śmierci na krzyżu niemalże wszystkie ziemskie siły zjednoczyły się przeciw Jezusowi. Były to zarówno działania czynne, realizowane przez oprawców i oskarżycieli (por. Łk 22,63), jak również zachowania bierne, takie jak wyparcie się znajomości z Chrystusem przez Jego uczniów, warunkowane lękiem o własne życie (por. J 18,12-27). Wydarzenia na Golgocie są możliwe do opisanego z perspektywy zasady kozła ofiarnego. Należy jednak zauważyć, iż postawa Jezusa podczas męki i w chwili śmierci wnosi do niej znaczącą modyfikację; ukazuje bowiem ogrom zła owych procesów. Otóż sprzysiężenie przeciwko Chrystusowi nie było dziełem przypadku, ale stanowiło świadomy wybór ludzki, zapoczątkowany już wówczas, kiedy Jezus po raz pierwszy publicznie nauczał o Królestwie Bożym. W trzecim akcie owe negatywne odruchy uległy nasileniu do maksimum ludzkich możliwości. Ponadto wydarzenia podczas śmierci Chrystusa nawiązują do wspomnianej już opozycji dwóch obrazów Boga. Stwórca jako produkt czysto ludzkich projekcji prawnych, kulturowych i społecznych jest przeciwstawiony Bogu będącemu nadprzyrodzoną Miłością. Jezus konsekwentnie przekazuje obraz Boga nade wszystko miłującego człowieka i resztę stworzenia. Właśnie w kontekście owej miłości niczym w zwierciadle zostaje objawiona nikczemność ludzka, a ściślej zło działań przeciwników Ewangelii, podążających za czystoludzką projekcją

<sup>12</sup> Por. N. Wandering, *Die Sündenlehre...*, s. 208-213.

<sup>13</sup> Zob. R. Josgrilberg, *Opfermechanismus und der Tod Jesu*, w: *Götzenbilder und Opfer*. Rene Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie, red. H. Assmann, Thaur 1996, s. 163n.



bóstwa. Ów aspekt przełamuje archaiczny mechanizm kozła ofiarnego<sup>14</sup>. Radykalna tożsamość Chrystusa z Bogiem będącym Miłością znajduje swój najpełniejszy wyraz w modlitwie zanoszonej przez Chrystusa na krzyżu (por. Łk 23,34). Nie istnieje właściwie inny sposób na przełamanie kręgu zła niż miłość nieprzyjaciół, wykraczająca ponadto poza granice życia i śmierci. Ogrom miłości Chrystusa do Ojca w Niebie i bliźnich jest źródłem autorytetu nazareńskiego Mistrza. Owo wyróżnienie stanowi coś więcej niż szacunek, którym darzy się docześnie panujących władców. W momencie śmierci Jezusa na krzyżu zostaje ujawnione prawdziwie oblicze Boga, któremu wszystko jest podporządkowane. Teocentryczny porządek stworzenia ukazuje zasadność procesu uświęcania (por. Kol 1,15-20)<sup>15</sup>.

Przejrzystość działań człowieka w kontekście śmierci Jezusa pozwala dostrzec najgłębsze pokłady ludzkiego jestestwa, w obszarze których może być inicjowane działanie przeciwko Bogu. Człowiek jest zdolny w każdym miejscu i czasie reaktywować odwieczne pragnienie bycia jak Bóg. Podążanie ową ścieżką oznacza nie tylko umacnianie w sobie postawy pychy, ale także uzdalnia ludzi do najgorszych zbrodni w imię zdeformowanego obrazu istoty osoby. Wspomniana powyżej deformacja wynika z zupełnego poddania się wpływom grzechu i absolutystycznie pojmowanego własnego „ego”<sup>16</sup>.

Czwarty akt historii zbawczej ujmowanej jako dramat dotyczy objawienia wyroku Boga wobec świata, który zdystansował się względem Chrystusa lub nawet Go odrzucił. Celem owej części dramatu jest ukazanie znaczenia tajemnicy zmartwychwstania dla życia chrześcijan. Inicjatywa w ramach tegoż aktu należy do Boga, który – będąc wiernym swoimobietnicom w Chrystusie – objawił niekończące się Boże życie. Reakcja Boga jest jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie Syna, a ściślej wyrazem miłości, będącej istotą orędzia o Królestwie Bożym. Słowo Boga oznacza czyn, w związku z czym również na mocy zmartwychwstania nie nastąpiło wytracenie oprawców Jezusa. Powstały z martwych Syn Boży objawia się bowiem z przesłaniem: „Pokój wam” (J 20,19). W ten sposób Bóg przełamuje spiralę zła i obejmuje oddziaływaniem miłości nieprzemijającej wszystkich ludzi bez wyjątku. Dobroć Boża ma stanowić inspirację do nawrócenia, by element życia ziemskiego osoby na nowo partycypował w Boskiej egzystencji<sup>17</sup>.

Ostatni, piąty akt obejmuje zgromadzenie nowego Ludu Bożego. Wydarzeniem kluczowym dla tej części dramatu jest zesłanie Ducha Świętego. W tymże kontekście Schwager zwraca uwagę w pierwszej kolejności na diametralną zmianę wewnętrznego usposobienia uczniów. Otóż apostołowie, początkowo załęknieni wydarzeniami na Golgocie, stają się mężnymi głosicielami Dobrej

<sup>14</sup> Por. W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Thaur 2003, s. 271-277.

<sup>15</sup> Zob. R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama...*, s. 184n.; R. Siebenrock, *dz. cyt.*, s. 56n.

<sup>16</sup> Por. N. Wandering, *Die Sündenlehre...*, s. 215-225; W. Sandler, *Kirche...*, s. 125.

<sup>17</sup> Por. N. Wandering, *Die Sündenlehre...*, s. 227-231; R. Josgrilberg, *dz. cyt.*, s. 166n.

Nowiny o Królestwie Bożym (por. Dz 2,1-13). Owa przemiana stanowi przykład momentu ludzkiego życia, kiedy to człowiek pozbywa się niepewności i całym swoim jestestwem jest zdolny do przyjęcia słowa Bożego oraz przekazania go bliźnim. Wewnętrzna opcja wyrażająca tożsamość z Bogiem stanowi warunek konieczny dla kształtowania nowego typu jedności, której odzwierciedleniem są struktury Kościoła. Pierwszym wyznacznikiem tejże odnowionej wspólnoty jest jedność wielu różnorodnych elementów, dokonująca się w Ciele Mistycznym Chrystusa (por. 1 Kor 12,12-30). Drugim wyznacznikiem nowego Ludu Bożego jest jego symboliczny charakter, a ściślej – co akcentuje Raymund Schwager – symboliczna obecność Królestwa Bożego we wspólnocie Chrystusowej. Ziemskie struktury Kościoła jawią się jako zapowiedź wiekuistej rzeczywistości, w ramach której najwyższa władza należy do Boga. Panowanie Boga w świecie i w ludzkim sercu znajduje swoje ostateczne spełnienie w Królestwie, obejmującym rzeczywistość ostateczną. W piątym akcie dramatu dochodzi do głosu postulat bycia świadkiem Chrystusa, czyli kimś zaangażowanym w głoszenie Królestwa Bożego. Do takiego działania inspiruje oczywiście Duch Boży, obficie udzielony światu przez Chrystusa<sup>18</sup>.

Scharakteryzowane powyżej akty dramatu prezentują drogę, której celem jest perspektywa jedności ze Stwórcą. Owa permanentna jedność z Bogiem realizuje się na fundamencie miłości silniejszej nie tylko od grzechu, ale również od śmierci.

## 2. Dramaturgia wyznawania wiary

Teologia dramatyczna prezentuje człowieka jako istotę, która zdolna jest przyjąć bądź odrzucić orędzie o zbawieniu, objawione w pełni w Chrystusie. Wolność osoby przekłada się na wszystkie dziedziny życia, w tym również na wiarę. W nauczaniu Benedykta XVI nie pojawia się wprawdzie koncepcja pięciu aktów dramatu, wypracowana przez innsbruckich teologów, niemniej jest w niej obecne przesłanie metody dramatycznej. Nauka Papieża przedstawia obraz człowieka, który może zakwestionować istnienie Boga, wyrażając tym samym postawę dezorientacji i braku zaufania. W papieskich refleksjach pojawiają się także wiara, wyznaczająca ukierunkowanie człowieka na Boga, a także misterium wcielenia i odkupienia, określające stopień tożsamości z Bogiem. W ramach tegoż misterium inicjatorem działania jest zawsze Stwórca.

### 2.1. Geneza odrzucenia Boga przez współczesnego człowieka

W homilii wygłoszonej podczas Pasterki w 2012 r. Benedykt XVI wskazuje na zjawisko odrzucania Boga w czasach obecnych. Przyczyny owego stanu

<sup>18</sup> Por. N. Wandinger, *Die Sündenlehre...*, s. 234-238; W. Sandler, *Kirche...*, s. 126n.

rzeczy, analizowane przy pomocy metody dramatycznej, mogą być dwojakie. Po pierwsze, do odrzucenia wiary przyczynia się nadmierne skupienie człowieka na własnej osobie. W następstwie owej postawy proces poznania zostaje zawężony jedynie do doświadczenia empirycznego, a cele działania nie przekraczają czysto fizycznych możliwości. Pod wpływem owych tendencji człowiek może posunąć się nawet do tego, by określać na sposób ludzki bogów, którzy w ten sposób stają się wytworami ludzkiej fantazji. Drugim powodem odrzucenia Boga jest zniekształcona interpretacja religii. Benedykt XVI zwraca uwagę na poglądy, wedle których monoteizm jest źródłem przemocy na świecie<sup>19</sup>. W świetle tychże przekonań istnieje bezpośrednia zależność pomiędzy wiarą w jedynego Boga a despotyzmem i nietolerancją. Podobnie jak w przypadku pierwszej przyczyny odrzucenia Boga, istotnym czynnikiem jest kreatywność człowieka w zakresie zawłaszczania transcendencji i czynienia z niej jednego z ludzkich wyobrażeń. Następuje wówczas oderwanie doczesnego świata od Boga, bądź też wszelkie bóstwo zaczyna być interpretowane w absolutystyczny sposób, wyłączający inne interpretacje i wyrażający wrogość wobec wierzeń, działań i zamiarów odmiennych wspólnot religijnych. W obszarze drugiej przyczyny odrzucenia Boga kluczowa jest zatem nienawiść, gdyż tylko negatywne uczucia są w stanie zapewnić ochronę „ego”, które odcięło się aktem woli od Boga albo rozpaczliwie broni „swojej religijności”<sup>20</sup>.

W refleksji papieskiej jeszcze inną przyczynę utraty wiary stanowi uległość wobec logiki przemocy. Ludzkie serce jest zdolne inicjować niszczycielskie akty, mające na celu zburzyć ład Królestwa Bożego<sup>21</sup>. Zwielokrotnienie działań ludzkich zwróconych przeciwko Bogu dokonuje się na zasadzie ślepego naśladownictwa, czyli nieświadomej mimesis, popychającej ludzi do najgorszych czynów. Wolfgang Palaver wskazuje na brak różnicy pomiędzy katastrofami naturalnymi a niszczycielskim działaniem człowieka w czasach archaicznych, kiedy to ludzie pałali nienawiścią dotyczącą osób lub rzeczy, którym przypisywali odpowiedzialność za doświadczane niepowodzenia<sup>22</sup>.

Benedykt XVI stwierdza również, że powodów odrzucenia Boga należy szukać także na poziomie nastrojów jednostki. Człowiek reflektujący swoje postępowanie w zakresie grzechu może popaść w stan pesymizmu czy marazmu. W tej sytuacji pojawia się przyzwolenie na kolejne występki

<sup>19</sup> Jan Assmann postrzega monoteizm jako formę kultu generującą z natury przemoc. Tezy Assmanna stanowią podatny grunt dla analiz w ramach teologii dramatycznej. Zob. J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, s. 10-54.

<sup>20</sup> Por. Benedykt XVI, *Homilia Ojca Świętego podczas „pasterki”*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,8391,homilia-ojca-swietego-podczas-pasterki,strona,2.html> (odczyt z dn. 29 stycznia 2013 r.); zob. również: R. Schwager, *Kirche...*, s. 36n.

<sup>21</sup> Zob. Benedykt XVI, *Nigdy więcej wojny i terroru*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 7-8, s. 47; zob. również: tenże, *Nadszedł czas, aby muzulmanie i chrześcijanie solidarnie położyli kres przemocy*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 9-10, s. 15n.

<sup>22</sup> Zob. W. Palaver, *dz. cyt.*, s. 184n.

w przekonaniu o znikomości dobroci lub też nieskuteczności ludzkich wysiłków wobec ogromu zła<sup>23</sup>.

## 2.2. Powrót do wspólnoty z Bogiem w akcie wiary

Wiara wyznacza styl zachowania, a także pewną rzeczywistość, w ramach której może dokonywać się przezwyciężenie tendencji odrzucających Boga. Z tejże perspektywy staje się zrozumiałe odwołanie Benedykta XVI do katechizmowego określenia wiary, zawarte w liście apostolskim *Porta fidei*<sup>24</sup>: „Wiara jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Obejmuje ona przyłgnięcie rozumu i woli do tego, co Bóg objawił o sobie przez swoje czyny i słowa”<sup>25</sup>. Wiara obejmuje zatem całe jestestwo człowieka, w naturalny sposób ukierunkowane na Boga. Można zatem stwierdzić – i ta myśl pojawia się u Benedykta XVI – iż człowiek pragnie Boga, gdyż tak został stworzony. W rzeczywistości nieskończonej ma bowiem miejsce spełnienie najgłębszych nadziei, jakimi w swoim życiu kieruje się osoba ludzka<sup>26</sup>. Naturalnym celem działania człowieka oraz punktem, do którego zmierza rozwój świata natury, jest Bóg. Z owej zależności rodzi się idea posłuszeństwa wyrażonego przez Abrahama, który bezgranicznie zaufał Bogu, podążając do nieznanego kraju (por. Hbr 11,8). Kluczowa jest zawsze obietnica dana przez Boga, a dotycząca spełnienia egzystencjalnych pragnień człowieka: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1)<sup>27</sup>. Idea posłuszeństwa, zbudowanego na fundamencie wiary, stanowi ważną zasadę Królestwa Bożego, analizowanego w perspektywie teologii dramatycznej<sup>28</sup>.

Z tejże perspektywy jest także podejmowany wątek poszukiwania człowieka przez Boga. Raymund Schwager posiłkuje się w tej kwestii fragmentem z Ewangelii wg św. Jana: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (3,16). Pełniejsze zrozumienie cytowanego fragmentu wymaga przyjęcia założenia, iż człowiek został ukształtowany w taki sposób, aby stać się odbiorcą Bożych darów. Bliskość Boga dotyczy w tymukładzie nie tylko samej

<sup>23</sup> Por. Benedykt XVI, *List apostolski „Porta fidei”*, Kraków 2012, nr 13 (dalej: PF); zob. również: tenże, *Otoczmy opieką osoby zranione*, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 5, s. 27.

<sup>24</sup> Por. PF, nr 4, 11.

<sup>25</sup> KKK, nr 176; zob. również: Benedykt XVI, *Świadkowie Boga, który jest blisko*, „L'Osservatore Romano” 2013, nr 1, s. 33.

<sup>26</sup> Por. PF, nr 7; tenże, *Pielgrzymka po pustyniach współczesnego świata*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 11, s. 8.

<sup>27</sup> Por. KKK, nr 145n. Ideę posłuszeństwa w sposób heroiczny wyrażała swoją postawą Maryja. Jest to druga postać, wskazana przez autorów KKK jako przykład w ramach zagadnienia posłuszeństwa wiary. Zob. tamże, nr 148n.

<sup>28</sup> Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Katowice 2010, nr 6; R. Siebenrock, *dz. cyt.*, s. 53n.

zbawczej obecności, ale nade wszystko przekazania życia Bożego. Odkupiona w Chrystusie ludzka egzystencja udoskonala dążenia człowieka, dzięki czemu dzieła Ducha Świętego przyjmują widzialne kształty w postaci dobra, będącego przyczynkiem i wyrazem zbawienia<sup>29</sup>. Człowiek uduchowiony Boskimi darami dąży ku swemu Stwórcy<sup>30</sup>.

Akt wiary, uznający autorytet Boga, nie czyni człowieka w żaden sposób zniewolonym, a więc ograniczonym w działaniu. Jak wskazuje cytowana katechizmowa definicja, wiara jest wprawdzie osobowym przyłgnięciem do Boga, jednakże ani przez chwilę nie zostaje przy tym zakwestionowana ludzka wolność. Człowiek dobrowolnie wybiera Boże słowo i odnajduje w wolny sposób Boga w Chrystusie, będąc prowadzonym przez Ducha Świętego<sup>31</sup>. Pomocniczą funkcję w procesie wskazywania na bliskość Boga pełni Kościół jako rezerwar tradycji, pośredniczący w przekazywaniu łask sakramentalnych. Dobrowolność dopuszcza jednak w równym stopniu wybór Boga, jak też zakwestionowanie Bożego porządku, a tym samym potwierdzenie dokonania niewłaściwych wyborów jako przejawów sprzeniewierzenia się Bożemu słowu<sup>32</sup>. Właśnie w aspekcie niewłaściwego postępowania potrzeba dzieła odnowy, fundowanego na przykładzie Chrystusa przy współudziale Kościoła: „Właśnie Sobór w *Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, stwierdził: «podczas gdy Chrystus, ‘święty, niewinny, niepokalany’ (Hbr 7,26), nie znał grzechu (2 Kor 5,21), lecz przyszedł dla przebłagania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2,17), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciąglepotrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje». Kościół «wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąży naprzód w pielgrzymce», zwiastując krzyż i śmierć Pana, aż przybędzie (por. 1 Kor 11,26)”<sup>33</sup>. Chrystus poprzez swoje zmartwychwstanie mobilizuje człowieka do naśladowania Go, czyli krzewienia w świecie nowego stworzenia. Ponadto dzieło odnowy jest narzędziem ukazywania światu Bożej chwały, w której partycypuje człowiek na mocy łask i charyzmatów, zarysowanych w swojej istocie w nauce Bożej<sup>34</sup>. Oddziaływanie Bożych darów ma nie tylko indywidualny, ale przede wszystkim wspólnotowy charakter<sup>35</sup>. Budując braterską więź między osobami, służy bowiem przełamaniu spirali przemocy, nabadowanej na schemacie

<sup>29</sup> Por. R. Schwager, *Erlöser des Menschen. Soteriologie in der Verkündigung von Johannes Paul II. und die Herausforderung unserer Zeit*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien-Münster 2005, s. 64n.

<sup>30</sup> Zob. Benedykt XVI, *Pielgrzymka...*, s. 8n.

<sup>31</sup> Zob. tenże, *Powrót do Boga*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 12, s. 45.

<sup>32</sup> Por. KKK, nr 150n.

<sup>33</sup> KKK, nr 8, cyt. za: PF, nr 6.

<sup>34</sup> Zob. KKK, nr 1849n.; zob. również: Benedykt XVI, *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 11, s. 22n.; W. Guggenberger, *Was für ein Zeichen?!*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Münster – Wien 2005, s. 194n.

<sup>35</sup> Por. PF, nr 10.

niszczyielskiej i nieświadomej mimesis, właściwej archaicznemu modelowi kozła ofiarnego<sup>36</sup>.

### 2.3. Jedność z Bogiem realizowana w misterium wcielenia i odkupienia

Przewycięzenie stanu grzechu dokonuje się poprzez ponowne odkrywanie ogromu Bożej miłości względem stworzenia. Powodowany owym oblubieńczym odniesieniem Bóg stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1,27). Dar miłości przekazany ludziom owocuje relacją zwrotną, na mocy której człowiek zdobywa zdolność rozmiłowania się w Bogu, zyskując tym samym możliwość partycypowania w życiu wiecznym<sup>37</sup>. Zrozumienie godności człowieka dokonuje się w sposób pełny w kontekście tajemnicy wcielenia, w ramach której Bóg rozpościera przed człowiekiem nową perspektywę zbawienia, będącą potwierdzeniem obecności Boga w świecie w osobie Jezusa, czyli Słowa Wcielonego<sup>38</sup>. Stąd też uroczystości Bożego Narodzenia stanowią w opinii Benedykta XVI okazję do odnowienia, a niekiedy do nawiązania nowej relacji z Bogiem<sup>39</sup>. W teologii dramatycznej odnowa stosunku człowieka względem Boga dokonuje się w równym stopniu na fundamencie tajemnicy wcielenia, jak też dzieła zbawczego Chrystusa.

Tajemnica wcielenia obejmuje moment fizycznej obecności Boga w świecie, co wyraża zapis w Ewangelii wg św. Jana: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (1,14). Doświadczenie bliskości, a także postawa Chrystusa, objawiają pełną prawdę o osobie oraz o przeznaczeniu świata. Otóż człowiek jest wprowadzany w krąg Bożych tajemnic za sprawą słów, których potwierdzeniem są czyny pełne łagodności i otwarte na rozumienie. Samo orędzie Chrystusowe i wcześniejsze zapowiedzi św. Jana dotyczące Mesjasza nie stanowią rewolucyjnych wyzwań, ale konsekwentnie wskazują drogi wiodące do osiągnięcia zbawienia i czynienia dobra w świecie<sup>40</sup>. Przewycięzenie zjawisk generowanych przez nieświadomą mimesis następuje jednak – w opinii René Girarda i przedstawicieli teologii dramatycznej – nie na poziomie czynu, ale poprzez odwołanie do początku, do źródła wszelkich zachowań i reakcji jednostki oraz wspólnoty. Tego typu impulsem wyzwalającym działanie konstruktywne, odpowiadające jednocześnie ładowi Bożemu, jest łaska. W tym punkcie teologowie innsbrucy nawiązują do refleksji św. Augustyna z Hippony<sup>41</sup>. *Katechizm*

<sup>36</sup> Zob. W. Palaver, *dz. cyt.*, s. 273n.

<sup>37</sup> Por. KKK, nr 356n.; zob. również: Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Radom 2006, nr 1, 18 (dalej: *DCe*).

<sup>38</sup> Zob. KKK, nr 359.

<sup>39</sup> Zob. Benedykt XVI, *Homilia...*; tenże, *Powrót...*, s. 45.

<sup>40</sup> Por. M. Paulin, *Zeichen des Heils oder Mittlerin der Begehren? Zur Zeichen-Gestalt der Kirche in Hinblick auf die Mittler-Figur in der mimetischen Theorie*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien – Münster 2005, s. 220n.

<sup>41</sup> Zob. za: W. Palaver, *dz. cyt.*, s. 281n.

Kościół Katolicki podkreśla w pierwszej kolejności darmowy charakter łaski oraz jej konieczność do osiągnięcia pełnego uczestnictwa w Bożym życiu. Dzięki darom Bożym można kształtować relacje cechujące się miłością i wyrażające zjednoczenie z Bogiem oraz bliźnimi. Owa jedność jest niezbędnym warunkiem kształtowania nowej rzeczywistości, w ramach której człowiek postępuje wedle zasad nauki objawionej<sup>42</sup>. Aktywna relacja z Bogiem umożliwia przełamywanie stereotypów oraz jest skutecznym środkiem do tego, by spojrzeć na siebie w prawdzie oraz zrekonstruować właściwy wizerunek Boga, który w swojej istocie jest Miłością<sup>43</sup>. Owa sytuacja umożliwia tym samym odnowienie Boskich darów.

Odkrycie znaczenia łaski staje się możliwe dzięki wierze. Warto w tym momencie zastrzec, iż oddziaływanie łaski i wiary ma obopólny charakter. Rzeczywistość łaski jest odkrywana dzięki wierze, która z kolei wzmacnia działanie łaski w świecie<sup>44</sup>. W tym kontekście ujawnia się celowość argumentacji, obecnej w nauczaniu Benedykta XVI. Otóż człowiek pozbawiony wiary nie jest w stanie dostrzec Bożych darów, będących w istocie wyrazem miłości Boga do stworzenia; tworzy więc obraz Boga, odpowiadający jedynie doczesnym wyobrażeniom. Z tego względu ożywienie wiary pozwala na nowo odkryć Boga jako miłującego stworzenie i wprowadzającego jedność w świecie za sprawą Swojej w nim obecności<sup>45</sup>.

Z procesem przełamywania negatywnych struktur związane jest tzw. „przejście”, czyli przekroczenie ludzkich schematów myślenia i materialnych granic rzeczywistości. Celem owegowójścia poza doczesność jest spotkanie Boga, dokonujące się na największą skalę w Eucharystii<sup>46</sup>. Radykalizm przemiany, mającej miejsce za sprawą owego sakramentu i inspirującej do działania uczniów Chrystusa, został scharakteryzowany w adhortacji *Sacramentum caritatis*: „Substancjalne przekształcenie chleba i wina w Jego Ciało i Jego Krew wnosi do wnętrza stworzenia fundament radykalnej przemiany, coś w rodzaju «nuklearnego rozszczepienia», by użyć znanego dziś obrazu, wnikaącego w najskrytszy poziom bytu, przemiany mającej za cel wywołanie procesu przekształcenia rzeczywistości, którego kresem ostatecznym będzie przemienienie całego świata, aż do stanu, w którym Bóg stanie się wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28)”<sup>47</sup>. W dokumencie papieskim, jak zaznaczono powyżej, znajduje się odniesienie do Pierwszego Listu do Koryntian. Wyróżniony fragment stanowi część większej wypowiedzi Apostoła Narodów, dotyczącej zmartwychwstania (zob. 1 Kor 15,1-53). Otóż na końcu czasów wierni Chrystusowi będą mieli możliwość pełnego uczestnictwa w zwycięstwie nad śmiercią, wyrażając dzięki

<sup>42</sup> Por. KKK, nr 1996-2000.

<sup>43</sup> Zob. DCe, nr 1.

<sup>44</sup> Por. KKK, nr 2005.

<sup>45</sup> Zob. Benedykt XVI, *Homilia...*

<sup>46</sup> Zob. tamże; DCe, nr 7.

<sup>47</sup> Tenże, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Wrocław 2007, nr 11 (dalej: SC).

temu ogrom Bożej chwały w świecie. Podążając szlakiem tejże chwały, pastuszkowie odkryli Mesjasza leżącego w żłobie<sup>48</sup>. Tak wielki ogrom uniżenia Boga może wynikać jedynie z bezgranicznego charakteru miłości Stwórcy do stworzenia; owa bliska relacja jest permanentnie obecna w Eucharystii<sup>49</sup>.

Drugą tajemnicą wyznaczającą zakres jedności człowieka z Bogiem, o wiele istotniejszą z perspektywy Bożej dramaturgii, jest odkupienie zrealizowane przez Chrystusa. Powołując się na metodę dramatyczną, należy jednoznacznie stwierdzić, iż męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa stanowią centrum dramaturgii zbawczej. Właśnie w tychże aktach objawia się ogrom Bożej miłości, która nie tylko gładzi grzechy, ale także odnawia i wzmacnia jedność całego stworzenia. Chrześcijaństwo, szerząc obraz jednoczącego Boga, mobilizuje wszystkich do współdziałania na rzecz budowania Królestwa Bożego w świecie<sup>50</sup>.

Podstawą i źródłem norm jest miłość, odnoszona do Boga i do bliźnich. Na mocy aktu wiary następuje odkrycie Boga jako Miłości, będące najpełniejszą formą poznania. Ponadto wiara inspiruje do urzeczywistniania dzieł miłości, nazywanego miłosierdziem. Benedykt XVI podkreśla naturalną łączność pomiędzy wiarą a miłością<sup>51</sup>. Podobną zależność można wskazać z perspektywy teologii dramatycznej, w ramach której Królestwo Boże budowane jest na miłości, natomiast centralne wydarzenie procesu zbawczego stanowi przejaw nieskończonej miłości Boga do człowieka, dla której podstawowy czynnik stanowi wiara<sup>52</sup>.

Finalnym etapem w zakresie przemian społecznych, przy permanentnym odniesieniu do logiki dramatu zbawczego, jest stan pokoju. Adresatami Bożego orędzia są nie tylko jednostki, ale przede wszystkim społeczności, co w szczególności ujawnia się w odniesieniu do historii Narodu Wybranego. Reakcje wspólnot, ukształtowanych na fundamencie Bożego prawa, są analogiczne względem zachowań poszczególnych osób, konfrontowanych z nauką Bożą. Naród jest bowiem tak samo wolny jak jednostki, tworzące daną wspólnotę. W następstwie tychże założeń można wyróżnić dwa typy tychże zachowań. Po pierwsze, jest to możliwość trwania przy Bogu, a więc dążenie do utrzymania tożsamości z nauką o Królestwie Bożym. Drugą postawę, odmienną od poprzedniej, stanowi zdolność społeczności do odrzucenia Boga i tym samym dokonania sądu nad samą sobą. Będące jego skutkiem samowyobcowanie jest karą, której doświadczają ludzie, odstępując w ten sposób od źródła życia, jakim

<sup>48</sup> Zob. tenże, *Homilia...*

<sup>49</sup> Zob. SC, nr 1.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Naśladowanie Chrystusa, który umiłował nas aż do końca*, „L'Osservatore Romano” 2013, nr 1, s. 22; N. Wandinger, „Wir vergeben und bitten um Vergebung”. *Zu den Kirchlichen Schuldbekennnissen vom Ersten Fastensonntag 2000*, w: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt. „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung”*, red. R. Schwager, J. Niewiadomski, Münster 2003, s. 150n.

<sup>51</sup> Por. PF, nr 13n.

<sup>52</sup> R. Siebenrock, *dz. cyt.*, s. 56n.



jest Bóg. Przewyciężenie drugiego z wymienionych powyżej typów zachowań dokonuje się w osobie Chrystusa, który w istocie swojej jest objawieniem pokoju, przychodzącego na świat w eschatologicznej rzeczywistości: „On bowiem jest naszym pokojem” (Ef 2,14). Ewangelia, a także nauczanie apostołów zawarte w biblijnych listach, potwierdzają prawdę, iż fundamentem pokoju jest miłość Boga i bliźniego<sup>53</sup>. Dopiero na podstawie tego prawa można kształtować struktury doczesne, przyporządkowane ze swej natury Bogu. W tym kontekście ujawnia się w całej pełni rola i znaczenie instytucji Kościoła jako znaku pokoju dla współczesnego świata. Boskie pochodzenie, kolegalność struktur kościelnych oraz hierarchizacja działania czynią ze wspólnoty uczniów Chrystusa symbol, który jednoznacznie pozycjonuje Kościół wobec współczesnych trendów, zagrażających niekiedy życiu ludzkiemu. Kościół, o czym nie można zapomnieć, jest nie tylko znakiem Boga, ale również pośredniczy w przekazywaniu Bożych darów<sup>54</sup>. Pośrednicząca rola Kościoła jest możliwa do realizacji dzięki obecności Chrystusa, co w następujący sposób wyrazili autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, powołując się na konstytucję *Lumen gentium*: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił tu na ziemi swój Kościół święty, wspólnotę wiary, nadziei i miłości, jako organizm widzialny; nieustannie go podtrzymuje i przez niego rozlewa na wszystkich prawdę i łaskę”<sup>55</sup>. Kościół przeprowadza wiernych z rzeczywistości ziemskiej do nieskończonej. Odwieczne pielgrzymowanie człowieka i świata znajduje swój cel w Bogu, rozpościerającym przed stworzeniem wiekuiste Królestwo<sup>56</sup>, którego niemalże zwierciadlane odbicie stanowi doczesna wspólnota uczniów Chrystusa<sup>57</sup>.

Świadomość uczestniczenia w Bożych planach jest dla człowieka powodem niewymownej radości, która nie wprawia w pychę, ale inspiruje do wciąż nowych działań. Zaangażowanie chrześcijan w kształtowanie rzeczywistości stworzonej oznacza rozpowszechnianie prawdy i miłości, które w najwyższej formie znajdują się w Bogu. Owe dwie wartości funkcjonują między ludźmi, na których w związku z tym ciąży zobowiązanie do wzajemnego ich komunikowania, jak też przekazywania owoców prawdy i miłości<sup>58</sup>. Rzeczywistość, w ramach której dochodzi do wzajemnej wymiany wartości pomiędzy podmiotami, odpowiada naturze Boga w Trójcy Świętej Jedynej<sup>59</sup>. Relacje łączące Osoby

<sup>53</sup> Por. W. Sandler, *Das Friedensgebet der Religionen in Assisi*, w: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt. „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung”*, red. R. Schwager, J. Niewiadomski, Thaur 2003, s. 81–84; R. Schwager, *Kirche...*, s. 38n.

<sup>54</sup> Por. *DCe*, nr 19; B. J. Hilberath, *Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien – Münster 2005, s. 303n.

<sup>55</sup> *KK*, nr 8, cyt. za: *KKK*, nr 771.

<sup>56</sup> Por. *tamże*.

<sup>57</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Kraków 2007, nr 10n.; B. J. Hilberath, *dz. cyt.*, s. 305.

<sup>58</sup> Por. Benedykt XVI, *Homilia...*

<sup>59</sup> Zob. *KKK*, nr 257–260.

Trójcy Świętej stanowią bowiem idealne odwzorowanie dla struktur kształtowanych przez człowieka na ziemi. W tym też sensie kontakt z Bogiem owocuje ostatecznie wzrostem pokoju, czyli ładu Bożego w świecie<sup>60</sup>. Owo działanie stanowi formę przepełniania rzeczywistości ziemskiej wartościami nadprzyrodzonymi, ukształtowanymi ostatecznie na miłości.

## Zakończenie

Wiara stanowi jedną z form relacji, której specyfika wynika z odniesienia do Boga. Człowiek wierzący zakłada nie tylko istnienie Boga, ale nade wszystko dopuszcza możliwość komunikacji z Absolutem, cechującym się najwyższą formą istnienia. Mimo pewności związanej z aktem wiary, w człowieku mogą jednak pojawić się skłonności i w efekcie działania, które przeczą istnieniu Boga i powodują, iż człowiek dąży do wykluczenia transcendencji ze swojego życia. Teologia dramatyczna pozwala nie tylko określić logikę aktu zbawczego Chrystusa; jest to również metoda umożliwiająca określenie przyczyn patologii wiary.

Wiara jako akt ludzki jest kontestowana współcześnie w sposób szczególnie za sprawą mechanizmu kozła ofiarnego. Przełamanie owych destrukcyjnych procesów, jak nauczał Benedykt XVI, następuje w obliczu nieskończonej miłości objawionej we wcieleniu i następnie odkupieniu dokonany przez Chrystusa. Nieskończona miłość objawiona w osobie Jezusa stanowi fundament dla ponownego odkrycia tożsamości chrześcijan, która istnieje jedynie w ramach „przyłgnięcia człowieka do Boga”, a więc w akcji integralnie przeżywanej wiary. Wszelkie formy ludzkich odniesień, budowane na fundamencie miłości, kształtują zarówno poczucie jedności, jak i jej rzeczywisty stan, będący ostatecznym zamiarem Boga wobec świata.

Zastosowanie metody dramatycznej do analizy fenomenu wiary wskazuje na wieloaspektowość egzystencji człowieka. Należy jednak zaakcentować, iż mnogość przejawów bytowania człowieka winna znajdować absolutny punkt odniesienia w niezmiennych prawdach, wartościach i zasadach, w najwyższej formie znajdujących się w Bogu. Wiara obejmująca łączność z Bogiem jest w tym aspekcie gwarantem sensowności i stabilności ludzkiego jestestwa.

## Literatura

Assmann J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Wrocław 2007.

<sup>60</sup> Por. M. Scharer, *Die Universitätslehrgang „Kommunikative Theologie” als Modell theologisch inspirierten Konflikt- und Versöhnungshandels*, w: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt. „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung”*, red. R. Schwager, J. Niewiadomski, Thaur 2003, s. 274n.

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Katowice 2010.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Radom 2006.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Homilia Ojca Świętego podczas „pasterki”*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,8391,homilia-ojca-swietego-podczas-pasterki,strona,2.html> (odczyt z dn. 29 stycznia 2013 r.).
- Benedykt XVI, *List apostolski „Porta fidei”*, Kraków 2012.
- Benedykt XVI, *Nadszedł czas, aby muzułmanie i chrześcijanie solidarnie położyli kres przemocy*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 9-10.
- Benedykt XVI, *Naśladujcie Chrystusa, który umiłował nas aż do końca*, „L'Osservatore Romano” 2013, nr 1.
- Benedykt XVI, *Nigdy więcej wojny i terroru*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 7-8.
- Benedykt XVI, *Otoczmy opieką osoby zranione*, „L'Osservatore Romano” 5/2008, nr 5.
- Benedykt XVI, *Pielgrzymka po pustyniach współczesnego świata*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 11.
- Benedykt XVI, *Powrót do Boga*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 12.
- Benedykt XVI, *Świadkowie Boga, który jest blisko*, „L'Osservatore Romano” 2013, nr 1.
- Benedykt XVI, *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 11.
- Buxakowski J., *Objawienie i wiara*, Pelplin 2007.
- Guggenberger W., *Das Wirklichwerden der Wirklichkeit. Zum Sinn einer Rede von dramatischer Moralthologie*, w: *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager*, red. J. Niewiadomski, N. Wandinger, Münster 2003.
- Guggenberger W., *Was für ein Zeichen?!*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Münster – Wien 2005.
- Hilberath B. J., *Dramatische und kommunikative Ekklesiologie. Eine erste Annäherung*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien – Münster 2005.
- Josgrilberg R., *Opfermechanismus und der Tod Jesu*, w: *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, red. H. Assmann, Thaur 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Palaver W., *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Thaur 2003.
- Paulin M., *Zeichen des Heils oder Mittlerin der Begehren? Zur Zeichen-Gestalt der Kirche in Hinblick auf die Mittler-Figur in der mimetischen Theorie*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien – Münster 2005.
- Sandler W., *Das Friedensgebet der Religionen in Assisi*, w: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt. „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung”*, red. R. Schwager, J. Niewiadomski, Thaur 2003.
- Sandler W., *Kirche als Sakrament des Heilsdramas Jesu Christi*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Münster – Wien 2005.

- Scharer M., *Die Universitätslehrgang „Kommunikative Theologie“ als Modell theologisch inspirierten Konflikt- und Versöhnungshandels*, w: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt. „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“*, red. R. Schwager, J. Niewiadomski, Thaur 2003.
- Schwager R., *Ersünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 1997.
- Schwager R., *Erlöser des Menschen. Soteriologie in der Verkündigung von Johannes Paul II. und die Herausforderung unserer Zeit*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Wien – Münster 2005.
- Schwager R., *Kirche als universales Zeichen*, w: *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ*, red. R. Siebenrock, W. Sandler, Münster – Wien 2005.
- Siebenrock R., *Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers*, w: *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager*, red. J. Niewiadomski, N. Wandering, Münster 2003.
- Wandering N., *„Wir vergeben und bitten um Vergebung“*. *Zu den Kirchlichen Schuldbekennnissen vom Ersten Fastensonntag 2000*, w: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt. „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“*, red. R. Schwager, J. Niewiadomski, Münster 2003.
- Wandering N., *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, Münster 2003.

## Dramatic theology as a method of interpreting faith on the example of Pope Benedict XVI's teaching

### Summary

Faith is both an act and a state of a human. God bestows the faith on people as a gift which, in itself, contains a commitment. The duties resulting from having this gift of faith are not only about passing it to one's brethren but also about perseverance in it and preserving it despite various adverse circumstances. Moreover, faith is also the sort of relationship which we are able to shape. It is also very unique as it refers to God. A believer not only takes for granted the fact of God's existence but above all he or she recognises it is possible to communicate with the Absolute that represents the supreme form of being. Despite the certitude of the act of faith there may be some inclinations lingering within a believer, or even some acts, which lead to the rejection of God's existence and cause him or her to exclude the transcendent from one's life. Dramatic theology allows not only to account for the reason behind Christ redemptive work but it is also helpful in describing the background of pathologies in faith. Application of the dramatic method in the analysis of the phenomenon of faith proves that the human existence has many aspects to it. However, it must be stressed that the variety of forms in which people express their inner being should be somehow related to the realm of the unchanging truths, values and imperatives. They can all be found in their perfect form in God. Therefore, such faith that includes the relationship with God provides men and women with the stability and the meaningfulness of their lives.

Keywords: community, dramatic theology, faith, incarnation, redemption.

AGNIESZKA BURAKOWSKA

Centrum Teologii Apostolstwa „Pallottianum”  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

Ks. WIEL EGGEN SMA

Amsterdam  
Holandia

## Posługa duszpasterska a teoria mimetyczna: zarys kursu

Streszczenie: Artykuł prezentuje zarys treści czteroletniego kursu na studiach doktoranckich i podyplomowych, którego kanwą stanowi teoria mimetyczna Girarda spajająca wykłady z antropologii, teologii biblijnej i dogmatyki. Na pierwszym roku podejmowane są zagadnienia początków Izraela, następnie okres Drugiej Świątyni, na trzecim – synoptyczne i Pawłowe ujęcie nowości Jezusa Chrystusa, na czwartym – Janowa wizja zbawienia człowieka. Ponadto, po ogólnym wprowadzeniu, w ciągu trzech kolejnych lat Autorzy kursu korzystają z trójfunkcyjnej hipotezy Georgesa Dumézila dotyczącej kultury europejskiej, rozważając kryzys w świecie idei, kwestię przywództwa oraz konkretną, duszpasterską pomoc. Mimetyczna interpretacja wszystkich sakramentów z Eucharystią w centrum przynosi świeże spojrzenie na sprawy pastoralne i duchowe.

Słowa kluczowe: apokaliptyka, mechanizm ofiarniczy, mistyfikacja, pojednanie, pozytywna mimesis, sakramenty, sekularyzm, trójfunkcyjność, władza, zróżnicowanie.

Centrum Teologii Apostolstwa „Pallottianum”, afiliowany do UKSW, kształci na studiach doktoranckich i podyplomowych duchownych i świeckich, mających stymulować odnowę polskiego Kościoła. Od 2010 r. CTA realizuje również czteroletni cykl wykładów, opartych na mimetycznej teorii René Girarda, i prowadzonych przez dr Agnieszkę Burakowską (UKSW, Warszawa) oraz ks. Wiela Eggena SMA z Amsterdamu.

### Studia biblijne, antropologia, teologia

W ciągu całego czteroletniego cyklu oferujemy sekwencyjnych elementów, na którą składają się: interpretacja tekstów biblijnych w świetle teorii Girarda, antropologiczne ujęcie rozważanych zagadnień oraz teologiczna aplikacja

tych kwestii. Jako krytyk literacki, Girard jest przede wszystkim uważnym czytelnikiem literatury pięknej, ale interesuje się też przekazami ustnej tradycji, stanowiącymi przedmiot badań antropologii. Przekonały go one nie tylko o tym, że religia znajduje się w samym sercu ewolucji kulturowej ludzkości, ale – co ważniejsze – że stanowi ona najpierw praktykę, a dopiero potem teorię, czy też zbiór przepisów. Zdaniem Girarda, kluczowym elementem owej praktyki jest mechanizm ofiarniczy, umożliwiający społeczności powstrzymanie niszczącego je zła dzięki przeniesieniu jego jadu na ofiarę dla bóstwa, które wymaga pokojowej i harmonijnej egzystencji wspólnoty<sup>1</sup>. Francuski uczony zwraca uwagę na fakt, że tradycja biblijna stara się przezwyciężyć niesprawiedliwość praktyk prześladowczych, wypowiadając ustami proroków krytykę systemu ofiarnego. Bóg żąda sprawiedliwości, a nie ofiary; temu przekonaniu Jezus, Boży Syn, pozostał wierny aż po oddanie życia.

Mimetyczna teoria Girarda zainspirowała nas do badań nad Pismem Świętym w czterech następujących po sobie blokach. Studiujemy: 1. powstanie Izraela; 2. intertestamentalną literaturę Drugiej Świątyni wraz z jej zafascynowaniem apokaliptyką; 3. Nowy Testament – Ewangelie synoptyczne i Listy św. Pawła; 4. Janowy wykład nt. Słowa jako nosiciela Bożego orędzia w Biblii. Tej czterostopniowej releksurze Pisma Świętego zawsze towarzyszą wykłady z antropologii i teologii, na których podawana jest mimetyczna interpretacja praktyk religijnych i rytuałów. Z punktu widzenia teologii katolickiej, w centrum zainteresowania stoi istota praktykowania siedmiu sakramentów, obejmujących całość życia ludzkiego iskoncentrowanych wokół Eucharystii<sup>2</sup>.

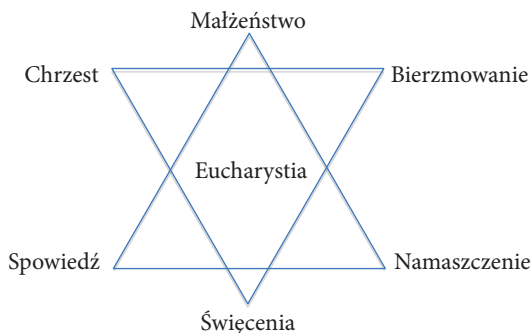
Jeśli chodzi o antropologię, w części wprowadzającej przedstawiane są poglądy Girarda na początki kultury i rolę religii. Ze względu na to, że słuchacze CTA mieszkają na terenie Europy charakteryzującej się trójfunkcyjnym modelem odkrytym przez Georgesa Dumézila, przyjęliśmy trójdzielną strukturę tematyczną, co oznacza, że trzy funkcje omawiane są po kolei, począwszy od najlepiej studentom znanej. Analizy Dumézila wykazują, że tradycje indoeuropejskie dzielą życie na trzy obszary, to znaczy na sferę polityczną, wojсковą, i ekonomiczną. Rozpoczynając od tej pierwszej, kurs dotyczy kwestii obecnego kryzysu w świecie idei (funkcja polityczna), następnie zagadnienia przywództwa i posłuszeństwa (funkcja wojskowa), a na koniec warunków życia w postindustrialnym świecie (funkcja ekonomiczna).

Teoria mimetyczna stanowi spoiwo różnych aspektów kursu. Prezentuje się ją (i przypomina) we wszystkich czterech jego fazach, toteż studenci mogą dołączyć do prowadzonych wykładów na każdym etapie. Konieczność powtórzenia pewnych treści uzasadniona jest faktem, że cały kurs prowadzi refleksję nad sposobem, w jaki teoria Girarda oferuje spójną wizję odnowy życia duchowego i działalności duszpasterskiej. Szczególnie przydatny wydaje się model

<sup>1</sup> Por. R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006, s. 107-108.

<sup>2</sup> J. P. Neuchterlein, *Holy Communion: Altar Sacrament for Making a Sacrificial Sin Offering, or Table Sacrament for Nourishing a Life of Service?*, „Contagion” 1996, nr 3, s. 201-221.

sakramentów stanowiący rytualną kanwę całego życia katolika. Trzy ryty wyciskające niezatarte znamię tworzą trójkąt przecinający się z trzema innymi sakramentami, które mogą być częściej przyjmowane, a serce ich wszystkich stanowi Eucharystia, łącząca oba trójkąty.



Zastosowanie teorii mimetycznej do antropologicznych odkryć i biblijnego orędzia pozwala autorom kursu wykazać, że obrzędy sakramentalne stanowią ucieleśnienie odpowiedzi, jakiej religia chrześcijańska udziela na zasadnicze pytanie, sformułowane przez Girarda w jego dziele *Sacrum i przemoc*<sup>3</sup>: skąd bierze się nieświadome samooszukiwanie, wywierające przemożny wpływ na ukształtowanie ofiarniczej pobożności?

— I —

Studenci I roku zapoznają się z teorią Girarda jako refleksją nad podstawową cechą ludzkiej natury, tzn. nad silną skłonnością do naśladownictwa, wynikającą z niezmiernie długiego procesu wychowania dziecka. Ludzkie noworodki rodzą się z niewieloma instynktami i muszą uczyć się dzięki imitacji, która – niestety – prowadzi do konfliktów, rozwiązywanych (odmiennie niż w świecie zwierzęcym) przez przerwienie winy za powstałe napięcia na arbitralnie wybranego kozła ofiarnego. W toku wykładów przedstawiana jest rola religii i systemu ofiarnego w założeniu kultury, religijna mistyfikacja i niewiedza dająca „duchowy błogostan”<sup>4</sup>, którymi Biblia zajmuje się od pierwszych swoich kart.

Na tym etapie uwypuklony zostaje związek dwóch aspektów życia z dwoma sakramentami: Eucharystią i małżeństwem. Życie ludzkie – podobnie jak każde inne życie – dąży do podtrzymania siebie, wykorzystując środowisko

<sup>3</sup> Książka *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1 (Poznań 1994, t. 2) została przetłumaczona i ukazała się na polskim rynku 21 lat po jej pierwszym wydaniu we francuskiej wersji językowej *La Violence et le Sacré*, Paris 1972.

<sup>4</sup> R. Girard, *Początki kultury*, s. 89. Niewiedza prześladowców co do natury mechanizmu, którym się posługują, jest kluczowym elementem teorii Girarda; więcej na jej temat można znaleźć w IX rozdziale *The Scapegoat*, Baltimore 1989, s. 100-111.

jako źródło pożywienia, ale też uwiecznia się dzięki zjednoczeniu dwóch zróżnicowanych płciowo komórek. Oba te biologiczne procesy przeniknięte są mitemyzmem.

Wchłanianie jedzenia należy do biologicznie niezbędnych aktów, na co wskazuje centralne umiejscowienie jamy ustnej u wszystkich istot żywych, podczas gdy inne sensoryczne bodźce i motoryczne reakcje są podporządkowane temu silnemu instynktowi żywienia się. Potrzeba i przyswajanie jedzenia prowadzi do sytuacji, w której – pod wpływem *mimesis* – ludzie stają się nie tylko konsumentami, ale też rywalizującymi drapieżnikami. Drapieżność wydaje się zresztą zjawiskiem powszechnym w przyrodzie; wśród zwierząt wyraźnie widać pęd do podporządkowania sobie napotkanego osobnika i przemienienia go w źródło pożywienia. Nie inaczej postępują ludzie, dla których Inny staje się ofiarą do pochłonięcia i sposobem na przetrwanie. Krytyka Pisma Świętego wymierzona jest w dążność do wiktyimizacji drugiego człowieka, osiągając apogeum w historii Jezusa Chrystusa, który daje siebie na pokarm w czasie Ostatniej Wieczerzy. Jezus żąda, aby ten akt był powtarzany na Jego pamiątkę; naśladowcy Jezusa mają przemieniać pragnienie wchłonięcia i zniszczenia Innego w akt samooddania, żeby w ten sposób stali się pokarmem jeden dla drugiego.

Eucharystyczne wezwanie do wiernych jest bezpośrednio powiązane z innym sakramentem – małżeństwem. W kategoriach biologicznych pożywienie służy podtrzymaniu życia, które dla większości istot dokonuje się aseksualnie, jednak na pewnym poziomie ewolucji rozmnażanie przekształca się w proces płciowy. W tym momencie inny jawi się jako Inny, to znaczy różny od podmiotu, a jednocześnie niezbędny dla przedłużenia własnego istnienia w potomstwie. Zjednoczenie płciowe należy do naturalnych procesów, jednak w przypadku większości wyższych form życia obarczone jest napięciami; dla ludzi okazuje się pierwszorzędną okazją do rywalizacji.

Podobnie, narracja w Rdz 2-3 rozwija się wokół zjednoczenia pary ludzi, które staje się scenerią dla mechanizmu kozła ofiarnego. Kiedy Bóg usiłuje oszczędzić ludzkości „poznania dobra i zła” oznaczającego dążenie do dyskryminacyjnego osądzania innej jednostki, pierwsi ludzie buntują się, co skutkuje oskarżeniami pod adresem umiłowanej osoby i przekształceniem wzajemnej atrakcyjności w ból, obmowę i niechęć.

Sakrament małżeństwa, pomimo wszelkich konfliktów, jakie pojawiają się nieuchronnie w czasie wspólnego życia, powinien być rozumiany jako uczestnictwo człowieka w najwyższym akcie Chrystusa, który nie tylko przebaczył swoim mordercom, ale też pozwolił im na opłukanie szat w swojej krwi i przedstawił ich jako swoją małżonkę w królestwie Bożej miłości (por. Ap 7,14). Do małżeńskiej metaforyki uciekają się św. Jan i św. Paweł; wierzący każdego dnia są zobowiązani do okazywania sobie miłości i troski o integralność drugiej osoby, naśladując Baranka w wiernej miłości.

Sakramentalna transformacja antropologicznej rzeczywistości dokonuje się z perspektywy teorii mimetycznej po to, by wykazać, że przewyciężenie



prześladowczego zachowania stanowi zasadniczy cel ludzkich zmagania. Ten fakt staje się szczególnie wyrazisty, kiedy porówna się różne tradycje religijne z objawieniem biblijnym. Chociaż nie można zaprzeczyć, że Pismo Święte często wyjaśnia rzeczywistość uciekając się do mitologicznej transfiguracji, releksja nawet najstarszych tekstów biblijnych w kluczu teorii Girarda odsłania Bożą logikę, sprzeciwiającą się ludzkiej skłonności do stosowania mechanizmu przemocy.

Rozważania biblijne na I roku koncentrują się wokół założycielskich tekstów pierwszego przymierza, poczynając od stworzenia i zniekształcenia Bożego pierwotnego planu wobec ludzkości. Bóg stworzył świat, wprowadzając odróżnianie<sup>5</sup> w totalny chaos i widział, że było ono dobre. Następnie stworzył zróżnicowanych płciowo ludzi i radując się z ich harmonijnego pożycia, nakazał im powstrzymać się od pragnienia „poznania dobra i zła”, co przemieniłoby odróżnianie w zabójczą rywalizację. Grzech pierworodny jawi się bez wątpienia jako bunt, ale nie oznacza on współzawodnictwa między człowiekiem a Bogiem, jak stara się argumentować wąż. Bóg nie wchodzi w rywalizację z człowiekiem, rezerwując dla siebie jakiś owoc, przy czym upiera się biblijny wąż i co teologowie chętnie utrzymują, ale ostrzega człowieka przed śmiertelnym zagrożeniem. Ignorując Jego słowa, ludzkość wkroczyła na drogę wzajemnych oskarżeń i wykorzystywania, szczególnie widocznych w relacjach między płciami. Gałązki figowe zakrywające ich nagość w Rdz 3, 7 stają się oznaką siły i manipulacji. Wzajemna atrakcyjność kobiety i mężczyzny zostaje opatrzona piętnem konfliktu, prześladowania i podporządkowania, niesłusznie przedstawianych jako kara Boża nałożona za grzech nieposłuszeństwa, podczas gdy chodzi o zło zadane samym sobie, integralnie związane z istotą grzechu poznania dobra i zła.

Napięcia między ludźmi, prowadzące do morderstw wymagających niekończących się akcji odwetowych, w Piśmie Świętym spotykają się z Bożą interwencją. Bóg stawia tamę zemście (w przypadku Kaina), albo też zapobiega ofierze z człowieka (w historii Abrahama)<sup>6</sup>. Ten ostatni uważa, że jego pierworodny syn powinien być złożony w ofierze – tak jak to było w zwyczaju na tamtym terenie – aby sprowadzić błogosławieństwo, ale Jahwe anuluje kulturową tradycję zabijania dzieci i dosłownie w ostatnim momencie powstrzymuje śmiertelny cios patriarchy.

Związanie Izaaka (*akedah*) większość egzegetów przyjmuje jako znak odrzucenia (ludzkich) ofiar przez Boga. Badania dotyczące *akedah* dowodzą dwuznaczności żydowskiej tradycji, eksponującej przede wszystkim chęć syna do złożenia swego życia w ofierze. Teoria mimetyczna pozwala także i tu uchwycić mistyfikację i kryzysy charakteryzujące religijność w jej ofiarnym wydaniu.

<sup>5</sup> Odróżnianie – *differentiation* – u Girarda jest terminem pozytywnym, bowiem oznacza przywrócenie ładu, w przeciwieństwie do nieodróżniania – *undifferentiation*, charakterystycznym dla kryzysu mimetycznego i walki wszystkich ze wszystkimi. Por. R. Girard, *Widziałem szataną spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002, s. 34–37.

<sup>6</sup> G. Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*, New York: Crossroad 1999, s. 138–145.

Poza Izaakiem zapowiadającym samooddanie Chrystusa, interpretujemy postać Józefa, stanowiącego również *figura Christi*. Będąc ofiarą zazdrości swych braci, Józef odwraca logikę zemsty. Pomimo posiadanej władzy wykazuje najdalej idące łaskawe przebaczenie. Przyjmuje i gości swych wcześniejszych prześladowców i wraca z nimi jako syn wezwany przez Boga z Egiptu, by dał początek wybranemu ludowi. Później, za czasów Mojżesza, Bóg powtórzy ten sam motyw, żądając od Hebrajczyków, żeby słuchali Jego głosu i tak jak On troszczyli się o najsłabszych: sierotę, wdowę, cudzoziemca.

Punktem kulminacyjnym kursu na I roku jest analiza ksiąg prorockich, w których niezmiennie pojawia się Boże wezwanie do sprawiedliwego postępowania zamiast składania ofiar<sup>7</sup>. Poza otwarcie krytycznym stosunkiem proroków do kultu ofiarnego, zwracamy uwagę na historyczne ujęcie przez nich dziejów narodu. Prorocy wiążą nadciągające nieszczęście wygnania z grzechami Izraelitów w sferze społecznej: niesprawiedliwością, nadużyciem władzy i dyskryminacją. Królowie i świątynia zdają się pełnić wolę Boga, jednak prorocy nie przestają potępiać zwierzchników państwowych i religijnych. Bóg brzydzi się żądzą władzy w Izraelu; oczekuje On wyłącznie skruszonego serca i służebnej postawy, właściwej Dawidowi. Ten pasterz-król jawi się w historii Izraela jako ideał namaszczonego przywódcy – Mesjasza, ponieważ rezygnuje z zemsty i kładzie nacisk na przebaczenie dla wrogów, ale też spodziewa się go dla siebie od Boga, za własne przewinienia.

— II —

Na II roku koncentrujemy się na istocie prawdziwej religii, jaka wyłania się z teorii mimetycznej. W rozważaniach biblijnych uwaga przesuwana jest na okres po wygnaniu, gdy Izrael dostaje nową szansę, by odbudować naród i świątynię. Pojawia się wówczas apokaliptyczna orientacja, która odcisnie swoje piętno na środowisku, w którym Jezus wzrastał i nauczał<sup>8</sup>. Pod kątem antropologicznym i teologicznym badamy ze studentami II roku kwestie wiary i sekularyzmu oraz dwa sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: chrzest i bierzmowanie.

Na pierwszy plan wysuwa się potężny wpływ tradycji indoeuropejskiej na religię żydowską od czasów wygnania babilońskiego oraz wpływy hellenistyczne. Trójpodział funkcji społecznych w tradycji indoeuropejskiej dokonany przez Dumézila posłużył nam za kanwę do programu kolejnych lat kursu. Trzy obszary rzeczywistości wyodrębniane w tej kulturze – w różnych wariantach, od Indii przez ziemie Słowian po Islandię – obejmują sferę ekonomiczną, polityczną i ideologiczną<sup>9</sup>. Na II roku studenci zajmują się tą ostatnią dziedziną,

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 167–200. Zob. też J. G. Williams, *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from Myth of Sanctioned Violence*, San Francisco 1991, s. 160.

<sup>8</sup> Por. R. Bauckham, *The Jewish World around the New Testament*, Tübingen 2008.

<sup>9</sup> Por. G. Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Warszawa 2006.

analizując sekularyzm, który – wg Girarda – jest produktem chrześcijaństwa oraz odpowiedź, jakiej ono udziela<sup>10</sup>.

Antropologia Girarda wyjaśnia fakt opierania religijnych tradycji na mechanizmie prześladowczym, ułatwiającym kontrolowanie rywalizacji zagrażającej bytowi społeczności. Jednak poza bezpośrednim, tragicznym skutkiem dla ofiar wiktylizacji, mechanizm przemocy o charakterze środka zaradczego okazuje się szkodliwy w wymiarze społecznym, ponieważ prowadzi do nadużycia władzy przez tę klasę, w której gestii pozostają rytzy ofiarne. Sakralna przemoc łatwo wymyka się spod kontroli, co wyraźnie widać w tradycji biblijnej, gdzie nakazem JHWH sankcjonowane są akty przemocy, zarówno wobec jednostek jak i narodów<sup>11</sup>.

Chociaż Kościół po upadku cesarstwa rzymskiego zrobił wiele dla uratowania Europy od chaosu, podziały wewnętrzkościelne w dobie średniowiecza i ostra walka o władzę budziły nieufność wiernych i głębokie obawy co do słuszności angażowania się duchownych w umacnianie struktur politycznych. Wraz ze wzrostem napięć i wybuchem reformacji, niezadowolenie z zachowania kontroli nad polityką przez duchowieństwo znalazło wyraz w debacie filozoficznej. Uczni zaatakowali wówczas metafizykę, stanowiącą podbudowę władzy.

Sekularyzacja zmieniała stosunek państwo – Kościół, obalając system wierzeń, na których ta relacja była wcześniej zbudowana, ale zachowała biblijne przekonanie o konieczności szacunku dla drugiego człowieka bez względu na jego światopogląd. Samo Oświecenie zostało ukształtowane przez wartości wywodzące się z chrześcijańskiej tradycji<sup>12</sup>. Hunter Baker, profesor nauk politycznych w Union University, USA, i autor *The End of Secularism* stwierdził, że np. batalia o prawa człowieka w Chinach ma mniejsze szanse powodzenia, ponieważ w Kraju Środka brakuje chrześcijańskiej idei równości wszystkich ludzi wobec Boga<sup>13</sup>. Hasła Rewolucji Francuskiej: *liberté, égalité, fraternité*, wywodzą się z biblijnego wołania o sprawiedliwość przekraczającą skodyfikowane systemy kulturowe, chociaż sekularyści francuscy zarzekają się, że religia nie ma wpływu na ich etykę.

<sup>10</sup> „Przekonamy się, że wszystko, co w filozofii oświecenia i w nauce XIX w. (która jest niedoskonałą jeszcze krytyką religii ofiarniczej) było prawdziwe, również pochodzi z chrześcijaństwa, z chrześcijaństwa nie do końca przyswojonego, lecz mimo to coraz lepiej pojmanego, i dlatego zwracającego się przeciwko religii «ofiarniczej» i przeciwko ofiarniczemu zniekształceniu czy adaptacjom chrześcijaństwa – ciągle jeszcze powszechnie mylnego z jego prawdziwym obliczem”. R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006, s. 241.

<sup>11</sup> Por. R. Schwager, *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, San Francisco 1987, s. 47, 55 (niemiecki oryginał *Brauchen wir ein Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1987).

<sup>12</sup> Św. Augustyn powiedział, że ludzie – stworzeni na obraz Boga – mają wadać zwierzętami, a nie swoimi bliźnimi. *Państwo Boże, Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, rozdział XV, w. 1284.

<sup>13</sup> Por. H. Baker, *The System Has a Soul: Lectures on Christianity and Secularism*, <http://thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2010/09/23/hunter-baker-the-system-has-a-soul-lectures-on-christianity-and-secularism/> (odczyt z dn. 15 lipca 2011 r.).

Antropologiczna analiza wynikająca z teorii Girarda wymaga sformułowania nowych wniosków odnośnie do znaczenia dwóch sakramentów inicjacji: chrztu i bierzmowania. Nasuwa się też pytanie o mimetyczną interpretację zbawienia, które jest udzielane dzięki tym rytom i ich „nieusuwalnemu znamieniu”. Warto zauważyć, że teoria Girarda nie wyjaśnia działania łaski uświęcającej w ujęciu dogmatycznym, natomiast skupia się na wezwaniu Jezusa, żeby wraz z Nim przejść przez chrzest, któremu musi się poddać. Konieczność pokonania ofiarniczej logiki prowadzi Jezusa do całkowitego samooddania i do takiej postawy zachęca On swoich wyznawców. Chrzest jest przyjęciem do Bożego królestwa realizowanego przez Chrystusa. W toku kursu nie podnosimy kwestii skutków zbawczej łaski; tym niemniej w orbicie naszych zainteresowań pozostaje śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem, symbolizowane przez wyjście z wód przypominających chaos przed stworzeniem.

Chrzest w rytualny sposób jednoczy z Chrystusem, który woli ofiarować swoje życie niż uczestniczyć w logice wiktylizacji. Natomiast ryt bierzmowania daje kandydatowi uczestnictwo w Duchu, który usuwa zło i grzech, jest Parakletem, tzn. obrońcą ofiary i osoby marginalizowanej, przemieniając złą mimesis w dobrą<sup>14</sup>. Dary Ducha Świętego dotyczą przede wszystkim walki ze złem i dają odwagę do jego usunięcia. Obrzęd bierzmowania wyraźnie akcentuje ten „bojowy” aspekt sakramentu. Chrześcijanie tworzą wspólnotę osób odwzorowujących postępowanie Jezusa, stąd wynika ich świadome i aktywne zmaganie się ze skłonnością do mimetycznej przemocy.

Studia biblijne na drugim roku koncentrują się na kondycji powygnanowego Izraela, zmuszonego do obrony swojej religijnej tożsamości i wierności Prawu. Pod tym względem apokaliptyczna literatura jawi się jako zwieńczenie tradycji profetycznej. Tym niemniej, Girard zauważa, że chociaż Izraelici rygorystycznie przestrzegali praw czystości i składali przepisane ofiary, w apokaliptyce pojawia się ponownie boskie żądanie prawości postępowania i, jego zdaniem, ono wysuwa się na naczelne miejsce. Okres intertestamentalny badany jest z perspektywy wiary w Boga, który wynagradza odważne występowanie w obronie sprawiedliwości. Idea Stwórcy obojętnego na cierpienia wiernych okazała się nie do przyjęcia, dlatego już u proroków pojawia się koncepcja nagrody po śmierci, rozwinięta później w apokalipsach. W ujęciu teorii mimetycznej, Mesjasz w tych dziełach kontestuje surowość Prawa i przedstawia przyszłą nagrodę jako motywację do sprawiedliwego postępowania i zerwania z mechanizmem prześladowczym.

Jezus głosił swoje orędzie w środowisku, które znało zarówno kanoniczną<sup>15</sup> jak i bogatą, apokryficzną literaturę, często tworzoną w diasporze<sup>16</sup>. Wiele z tych deuterokanonicznych dzieł w znaczący sposób wpłynęło

<sup>14</sup> Por. S. M. Heim, *Saved from Sacrifice: a Theology of the Cross*, Grand Rapids – Cambridge 2006, s. 156.

<sup>15</sup> Oczywiście, chodzi o księgi, które znamy z obecnego kanonu Biblii Hebrajskiej.

<sup>16</sup> Por. N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, New Haven – London 1999, s. 165n.

na wczesnochrześcijańskie wspólnoty, które zdały sobie sprawę z tego, że zrealizowana eschatologia Jezusa zrywa z ofiarniczą logiką, właściwą żydowskiej społeczności kształtowanej przez kulturę hellenistyczną. Interpretacja wybranych dzieł, np. Henocha, Zefaniasza, Ezdrasza czy Barucha, uwypukla konkretne apokaliptyczne koncepcje i ich rolę w antyofiarniczej misji Jezusa.

Odnosząc się do literatury mądrościowej, oddziałującej znacząco na tradycję Janową w Nowym Testamencie, zasadniczym przesłaniem intertestamentalnej teologii wydaje się wezwanie do przyjęcia Boga za rzeczywistego przewodnika w życiu, co pozostaje w sprzeczności z koncentracją na politycznych sprawach, charakterystycznych dla okresu hellenistycznego. Dzięki ukazaniu Boga jako Tego, który bierze stronę skrzywdzonej ofiary, Girard rzuca nowe, in-spirujące światło na złożone, pełne fantastycznych wizji apokaliptyki, powstałe jako wynik ścierania się kultur.

— III —

W ramach III roku kontynuuje się powyższą argumentację, zajmując się sprawą władzy – drugą z trzech indoeuropejskich funkcji społecznych. Zarówno z antropologicznego jak i religijnego punktu widzenia jest to kluczowy temat ze względu na kryzys, który opanował kulturę Zachodu po ludobójstwach XX w. Trudno pojąć skandaliczne postępowanie wykształconych, kulturalnych urzędników państwowych i oficerów, którzy bezkrytycznie wykonywali najbardziej barbarzyńskie rozkazy. Tajemnicę ich ślepego posłuszeństwa w znacznym stopniu wyjaśniają idee centralizacji władzy i indywidualistycznej percepcji osoby ludzkiej, będące rezultatem przemieszania się indoeuropejskich i semickich wpływów. Począwszy od średniowiecza, uczeni starali się doprowadzić do dekonstrukcji metafizycznej podbudowy tej centralizacji władzy i przekształcenia jej zgodnie z duchem chrześcijańskim. Antropologia Girarda wpisuje się w ten nurt.

Wraz z autorem *Rzeczy ukrytych od założenia świata*<sup>17</sup> doszukujemy się początków scentralizowanej władzy w tradycji sakralnego królestwa, którego władca – gloryfikowany symbol narodu – w rzeczywistości okazuje się pełnić rolę kozła ofiarnego przeznaczonego do ekspulsji z chwilą, gdy przestanie być zdolny do zażegnania zła w społeczności. Afrykańskie warianty króla-ofiary wykazują, że władza królewska zrodziła się w wyniku podejmowania przez króla zadania mediatora jednającego zwaśnione strony, jednak z czasem nabrała cech dominacji, a nawet totalitaryzmu. Rola mediatora czy też sakralnego króla, wymagała zdystansowania się wobec życia społecznego, bowiem władcę, paradoksalnie, obciążano tym właśnie złem, któremu kładł kres, oraz „śmiertelnymi grzechami” wspólnoty.

Scentralizowana władza państwowa często postrzegana jest jako ideał, tymczasem antropologia udowadnia, że w kulturach zachodził proces zmierzający

<sup>17</sup> W wersji angielskiej *Things Hidden Since the Foundation of the World*, London 1987.

do uniemożliwienia skupienia przywództwa w rękach jednej osoby. Chrześcijaństwo, kładąc nacisk na osobistą relację jednostki do jedyne go, najwyższego Boga, dokonało uzasadnienia centralizacji władzy wolą Boga. Figura przywódcy stała się wyrazicielem Jego odwiecznego porządku i tym samym zaciemniła prawdziwe początki władzy, mające swe źródło w mediacji i rozwiązywaniu społecznych konfliktów.

Antropologiczna analiza władzy centralnej w ujęciu mimetycznym poprzedza interpretację sakramentu święceń z perspektywy Chrystusowego wezwania do przywódców, żeby byli prawdziwymi pasterzami swoich owiec. Popularne postrzeganie kapłana jako *alter Christus*, który ma uczyć Bożego prawa i rozdzielać łaski wysłużone przez ofiarniczą śmierć Jezusa na krzyżu, wymaga modyfikacji, jeśli chodzi o władzę duszpasterską. Chociaż Jezus nie wywodził się z rodu kapłańskiego, List do Hebrajczyków nazywa Go Najwyższym Kapłanem, który wszedł do świętego przybytku i uczynił swych wyznawców królewskim kapłaństwem. Teoria mimetyczna pomaga wyjaśnić, dlaczego Nauczyciel z Nazaretu otrzymał taki tytuł.

Niezatarte znamię święceń kapłańskich przywodzi na myśl dwie ciekawe cechy sakralnego króla jako lidera wyodrębnionego spośród społeczności. Po pierwsze, ma on służyć w charakterze pośrednika, a po drugie, podlega skażeniu złem wspólnoty. Obraz Chrystusa wstępującego do niebios i zapoczątkowującego drogę (por. Hbr 10, 20) powinien być odczytany w ten sposób, że Syn Boży przewodzi ludziom w pokonaniu wszechobecnego złego mimetyzmu i prześladowań. Łaska, którą wysłużył w krzyżowej śmierci – kiedy opadła zasłona w świątyni jerozolimskiej – pojmowana jest jako chrzcielna inicjacja wiernych, którzy radują się, że dzielą z Chrystusem powszechne kapłaństwo. A zatem kapłaństwo wyświęconego duchowieństwa jawi się jako służba, mająca pomóc wiernym wypełnić ich kapłańskie powołanie do usuwania grzechu i zła ze świata. Jedynie umieszczając w centrum dzieło Chrystusa, tzn. pokonanie zła rywalizacji, możemy pojąć modlitwę eucharystyczną, w której dziękujemy Bogu za to, że pozwolił nam stać w swojej obecności i służyć Mu (słowa te odnoszą się do całego zgromadzenia, dopiero później jest mowa o prezbiterze).

Ten pogląd wywołuje głębokie implikacje dla duchowości, ponieważ pojęcie posłuszeństwa ma fundamentalne znaczenie w hierarchicznej strukturze Kościoła. Najczęściej postrzega się je jako poddanie się ludu i niższego duchowieństwa władzy, która przemawia w imieniu Wszechmocnego Boga i Jego Słowa. Tym niemniej, „posłuszeństwo wiary” wyraża przede wszystkim chęć pójścia za Bogiem w Jego stwórczym zmaganiu z siłami chaosu. To oznacza naśladowanie Boga w respektowaniu różnicowania, które On uznał za dobre. Innymi słowy, posłuszeństwo to wierne słuchanie – łac. *audire* – tożsamości drugiego. Należy pomóc zgromadzeniu w przyjęciu „słuchającej postawy”, a rolą księdza jest wskazywać drogę w „posłuszeństwie wiary”. W ujęciu Girarda, tego rodzaju duchowość zakłada uznanie Ducha za Parakleta, tzn. obrońcę każdej osoby bądź wartości narażonej na opresję ze strony złej *mimesis*. Nie tylko poprzez

liturgię czy nauczanie, ale też w praktycznej posłudze, księża powinni pomagać ludziom w zachowaniu czujności na zło i niesprawiedliwość.

Szczególniej uwagi wymaga kwestia celibatu, stanowiąca główne wyzwanie po grzechu rywalizacji między kobietą i mężczyzną. Posługa księdza ma pomóc uleczyć pęknięcie spowodowane złym mimetyzmem, który dręczy ludzkość od początku. Ksiądz mógłby zrezygnować z tytułu „ojciec”<sup>18</sup>, jeśli używanie go wiązałoby się ze znamionami tradycyjnej dominacji zamiast służby. Ewangelisci podkreślają wierne naśladowanie Ojca przez Jezusa, dzięki czemu rozpoznano w Nim Syna Bożego, a św. Paweł wypowiada tajemnicze słowa o „wierze, która była w Jezusie”. Posłuszeństwo Bogu i wypełnianie dzieł, które widział u Ojca (por. J 5, 19.36; 8,38; 10,17.32) stanowiło treść życia Nauczyciela z Nazaretu (J 4, 34). Podobnie, rolą księdza jest naśladowanie wiary i posłuszeństwa Jezusa. To znaczy, że oczekuje się od niego zaangażowania w pomoc rodzinom, by ich członkowie nie tylko wykorzenili w sobie tendencję do wykorzystywania drugiej osoby, ale też z szacunkiem odnosili się do jej tożsamości i powołania.

Ta alternatywna koncepcja (kapłańskiego) przywództwa wynika z mimetycznej interpretacji ewangelii synoptycznych i Pawłowego rozumienia misji Chrystusa. Kontynuując apokaliptyczną wizję królestwa Bożego wyniesionego ponad polityczne podziały, w toku biblijnego studium na III roku rozważamy najpierw w Ewangelii Marka zdecydowane potępienie Jezusa dla opresji ubogich (*anawim*). W kulminacyjnym momencie zarzuca On duchowym przywódcom Izraela, że zawiedli jako pasterze ludu. Teoria mimetyczna nadaje tym słowom i ich apokaliptycznemu tłu świeżą wymowę. Następnie wykazujemy, że genealogia Jezusa oraz liczne odwołania do Biblii Hebrajskiej u Mateusza nie wiążą się z podkreśleniem mitycznej rzeczywistości, natomiast służą przedstawieniu historii jako Bożego zainteresowania ludzkimi czynami i każdym pojedynczym człowiekiem. Z tego powodu w scenie Sądu Ostatecznego (Mt 25,31-46) Jezus zadaje wszystkim pytania o dobrostan ich bliźnich.

W tym samym duchu interpretujemy Ewangelię Łukasza, ze szczególnym naciskiem na wzajemną troskę i przewyżczanie mechanizmu prześladowczego jako zasadniczych elementów naśladowania Chrystusa w Nowym Zgromadzeniu<sup>19</sup> (w *Dziejach Apostolskich*), gdzie przywództwo Apostołów kształtuje się zgodnie z wizją św. Pawła, podkreślającego zbawczą „wiarę, która była w Jezusie”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> W ten sposób zwracają się katolicy do wszystkich księży w krajach Zachodu; w Polsce tytuł „ojciec” przysługuje księżom zakonnym.

<sup>19</sup> Por. R. Schwager, *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*, trans. J. G. Williams and P. Haddon, New York, 1999, s. 157.

<sup>20</sup> R. Hamerton-Kelly, *Christ in you, the Hope of Glory: Paul's Anthropology of the Cross*. [http://www.hamerton-kelly.com/talks/Apocalypse\\_of\\_the\\_Cross.html](http://www.hamerton-kelly.com/talks/Apocalypse_of_the_Cross.html) (18 grudnia 2009). Zob. też R. B. Hays, *The Faith of Jesus: The Narrative Substructure of Galatians 3: 1-4: 11*, Grand Rapids 2002.

Św. Łukasz w naturalny sposób prowadzi nas do teologii św. Pawła, w której osobiste doświadczenie nawrócenia od prześladowcy do ucznia zyskało dramatyczny wyraz. Jako Apostoł pogan, Paweł podkreśla przede wszystkim, że wybranie nigdy nie może oznaczać rywalizacji i korzystania ze specjalnych uprawnień. Naśladując „wiarę, która była w Jezusie”, Jego uczniowie powinni zrezygnować z przywilejów oferowanych przez Prawo kosztem osób znajdujących się poza Prawem<sup>21</sup>.

Szczególną uwagę poświęcamy Listowi do Hebrajczyków i jego dwóm różnym interpretacjom dokonanych przez girardian. W pierwszej z nich, odnosząc się do dominującej egzegezy pisma przedstawiającej Jezusa jako najdoskonalszą ofiarę, której Bóg domagał się, żeby mógł przebaczyć ludzkości, Girard zdyskredytował i całkowicie odrzucił tę księgę. Jego zdaniem, autor listu popadł w dawną logikę świętej przemocy<sup>22</sup>.

Druga interpretacja kładzie nacisk na wypełnienie przez Chrystusa liturgii *Jom Kippur*, zgodnie z którą kapłanowi wolno było wejść do miejsca przebywania Boga dzięki złożonej wcześniej ofierze przebłagalnej za swoje grzechy<sup>23</sup>. Najwyższy kapłan, ubrany w lśniącą szatę i noszący imię Pana, uosabiał JHWH. Stając się na jeden dzień Jego emanacją, poprzez ryt pokropienia Świętego Świętych i świątyni krwią kozła (symbolizującą krew Stwórcy), przywracał całemu światu stan czystości, jaka była jego udziałem w pierwszym dniu stworzenia. Zadośćuczynienie w Izraelu – odwrotnie niż w religiach pogańskich – wychodziło od Boga i skierowane było do ludzi.

Jezus nie musiał ofiarować za siebie zwierzęcia, żeby wejść do Miejsca Świętego. Zamiast kryć się za substytutem, zajął miejsce ludzkiej ofiary, odsłaniając mistyfikację systemu ofiarnego – poświęcanie innych dla własnego dobra. Jezus przyjął na siebie całe zło ludzkiego grzechu i wkroczył do Bożego królestwa-bez-przemocy jako prekursor, wskazujący drogę wszystkim wierzącym. Powyższa interpretacja ukazuje Chrystusa walczącego z mimetycznym złem aż do gorzkiego końca i ostatecznie zrywającego zasłonę, która oddzielała człowieka od Boga, od przyjęcia Jego perspektywy<sup>24</sup>. Takie ujęcie zbieżne jest z biblijnym obrazem Boga jako Tego, który solidaryzuje się z ofiarą, a nie prześladowcą, i którego sąd wobec ludzkości u kresu czasu będzie koncentrował się na tym, czy umieliśmy przekształcić różne formy władzy w troskę o innych, czy wspieraliśmy ich ofiarując siebie samych w ich obronie.

<sup>21</sup> Por. W. M. Swartley, *Discipleship and Imitation of Jesus/Suffering Servant: The Mimesis of New Creation*, w: *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, red. W. M. Swartley, Telford 2000, s. 218-245.

<sup>22</sup> Por. R. Girard, *Things Hidden...*, s. 225-227.

<sup>23</sup> Por. J. Alison, *God's Self-Substitution and Sacrificial Inversion*, w: *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ*, red. B. Jersak, M. Hardin, Abbotsford 2007, s. 166-179.

<sup>24</sup> Por. E. Webb, *René Girard and the Symbolism of Religious Sacrifice*, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1101/webb.htm> (odczyt z dn. 1 maja 2009).



## — IV —

Na IV roku badamy implikacje wezwania do pozytywnej mimesis, pojawiającego się w życiu codziennym i prowadzącego do szacunku dla różnorodności, jako źródła harmonii i pojednania. W dziedzinie antropologii zajmujemy się trzecią spośród triady funkcji społecznych, dotyczącej mimetycznych wymiarów produkcji i reprodukcji.

W swojej analizie ludzkich pragnień Girard wyszedł od *mimesis* przywłaszczenia zauważając, że dążenie do osiągnięcia dóbr, których inny człowiek pragnie lub już posiada, staje się główną mimetyczną siłą napędową i musi ona prowadzić do napięcia i rywalizacji<sup>25</sup>. W tym kontekście widać wyraźnie, że niedobór pewnych produktów jest skutkiem mimetycznego pożądanego, a nie naturalnym faktem, przy czym ekonomia bazuje na manipulacji rodzącą się rywalizacją. Tak jak państwo nie stanowi politycznego ideału ludzkości, tak też kumulacja bogactwa nie wynika z naturalnych potrzeb człowieka, a jedynie z mimetycznego pożądanego. I podobnie, jak władza stwarza bezsilnych, tak żądza posiadania wywołuje ubóstwo. Większość kultur stara się raczej kształtować w społecznościach ekologiczną świadomość i minimalny popyt na zasoby naturalne, niż osiągać maksymalizację produkcji. Taką postawę osiąga się dzięki religiom, w których dominuje składanie ofiar i bardzo często pojawiają się oskarżenia o maleficium. Girard podkreśla, że obecny kryzys jest „chorobą” kultury, która zignorowała możliwość ograniczenia mimetycznych sił z chwilą, gdy obnażony został archaiczny mechanizm ofiarniczy<sup>26</sup>. Wobec grożących nam katastrof potrzeba pozytywnej mimesis, by zastąpiła rywalizację przez oddanie i troskę o drugiego człowieka<sup>27</sup>.

Problem mimetycznego pożądanego i ekonomii dotyka również sfery relacji między kobietą i mężczyzną oraz spraw rodziny. Warto zauważyć, że posiadana własność pierwotnie umożliwia wymianę małżeńską lub służyła zażegnaniu konfliktów. Posiadane dobra pełniły taką samą rolę jak broń w czasie walki. Im bardziej członkowie rodziny koncentrują się na stanie posiadania, tym częściej domowe kłótnie, często nacechowane silną rywalizacją, wymykają się spod kontroli, prowadząc do sporów o władzę i osobistą niezależność. W oparciu o teorię mimetyczną Girarda, Jean-Michel Oughourlian opracował terapię, która m.in. oferuje skuteczne metody pojednania dla skłóconych małżonków, a w przypadku terminalnych chorób pomaga uzyskać spokój ducha<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. R. Girard, *Początki kultury*, s. 77.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, East Lansing 2010, s. 45-51.

<sup>27</sup> R. Adams, *Loving Mimesis and Girard's "Scapegoat of the Text": A Creative Reassessment of Mimetic Desire*, w: *Violence Renounced*, s. 277-307.

<sup>28</sup> Zob. dwie pozycje autorstwa J.-M. Oughourliana: *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*, Stanford 1991 i *The Genesis of Desire (Studies in Violence, Mimesis, and Culture)*, East Lansing 2007.

W chrześcijańskim życiu sakramentalnym rozładowywanie codziennych napięć przybrało formę dwóch rytów pojednania, przy czym każdy z nich ma na celu spowodowanie pozytywnej mimesis. Spowiedź – często postrzegana jako sprawa między Bogiem a daną duszą – ma doprowadzić penitenta do przyjęcia Chrystusowego poglądu na prawo: sednem prawa jest ścisła zależność między miłością Boga i miłością bliźniego. Ponieważ kochać Boga oznacza respektować Jego troskę o dobro drugiej osoby, nie da się zignorować społecznego aspektu obrzędu pojednania. Każda spowiedź przywraca jedność z Bogiem i zanurza penitenta na nowo w źródle pozytywnej mimesis Chrystusa. Zamiast koncentrować się na sprawach seksualnych, przystępujący do spowiedzi powinni przede wszystkim dokonać refleksji, czy w relacjach małżeńskich naśladują Chrystusa w bezgranicznym oddaniu się drugiej osobie, czy troszczą się o pojednanie w rodzinie, czy nieustannie powtarzają przebaczenie, aż dokona się transformacja osoby, której przebaczone. Rodzina jest pierwszym miejscem do „ćwiczenia się” w pozytywnej mimesis.

Drugi ze wspomnianych sakramentów – namaszczenie chorych – z reguły kojarzy się z przygotowaniem chorego na śmierć, a przecież zasługuje na przywrócenie mu szerszego znaczenia. Jezus wyraźnie łączył chorobę z zaburzonymi relacjami w świecie. Poczucie ciągłego zagrożenia różnymi katastrofami (osobistymi lub dotyczącymi większą grupę) powoduje cierpienie; namaszczenie musi stać się integralną częścią duszpasterskiej działalności, uśmierzając trwogę. Sakrament powinien dać chorym pewność, że Duch Boży pragnie usunąć ich lęki i choroby, i że są oni przedmiotem opieki Boga dzięki zjednoczeniu ze wszechogarniającym, zbawczym dziełem Chrystusa. Pozytywna mimesis oznacza tutaj przyjęcie zachęty, by dzielić boskie współczucie. Pojednanie (jednoczenie) jawi się jako codzienne zadanie, zarówno w wymiarze fizycznym jak i społecznym, ponieważ życie zawsze pragnie zneutralizować to, co mu zagraża. Łagodzenie dolegliwości, zapobieganie kłótniom, zaspokajanie potrzeb i wzajemne pocieszanie się (por. Iz, 61,1-3) stanowią nieodłączną część sakramentalnej roli, spełnianej przez naśladowców Chrystusa.

Teksty Pisma Świętego na czwartym roku dotyczą naśladowania Chrystusa w zaangażowaniu się na rzecz realizacji królestwa Bożego. Sięgamy po tradycję Janową i Wspólnotę Umiłowanego Ucznia, z odwołaniem do Dziejów Apostolskich i zapisów zmagania chrześcijaństwa z gnostycyzmem<sup>29</sup>. Korzystamy z intuicji Girarda, który – bez zajmowania się systematyczną interpretacją tej tradycji – w znacznym stopniu oparł swoją teorię na przeciwstawieniu Logosu z prologu Ewangelii Jana pogańskiemu logosowi, poczynając od starożytnej Grecji po filozofię Heideggera. Girard poświęcił również wiele miejsca rozważaniom nad konsekwencjami dekonstrukcji mocy i zwierzchności po obnażeniu mechanizmu prześladowczego przez Paschę Jezusa, apokaliptycznym wizjom zniszczenia oraz przesłaniom Jana Pawła II i Benedykta XVI. W centrum naszego zainteresowania pozostaje, jednakże, kwestia pozytywnej mimesis.

<sup>29</sup> Por. G. Bailie, *Violence Unveiled*, s. 217-225.

Jezus – ikona Ojca, przyłgnał całym sobą do Dobrej Nowiny o Bogu-bez-przemocy, aż po zajęcie miejsca ofiary i przebaczenie prześladowcom. Przeszedł przez życie realizując Boży zamiysł uratowania ludzkości i jednoczy ją ze sobą w symbolicznym obrazie niebiańskich zaślubin. Duch Święty zachęca ludzi – Oblubienicę Baranka – do naśladowania anty-ofiarniczej postawy Chrystusa, kontynuacji Jego zbawczego dzieła i do miłosnego otwarcia się na drugiego człowieka. Relektura Rdz 2-3 oraz tekstów Janowych, ze szczególnym uwzględnieniem arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa z 17 rozdziału Ewangelii św. Jana, uwypukla małżeńską metaforykę osiągnającą kulminację w apokaliptycznym obrazie Godów Baranka. Jezus, nowy Adam, odrzuca jakąkolwiek formę dyskryminacji, naprawia zniszczone relacje między ludźmi i ofiarowuje bezwarunkową *agape*, na wzór pełnej harmonii miłości małżeńskiej sprzed upadku człowieka.

Przy pomocy wybranych tekstów Ojców Kościoła wykazujemy, że Janowy obraz Jezusa daleki jest od gnostycyzmu. Dominuje w nim idea pozytywnego naśladownictwa postawy Jezusa, nacechowanej szacunkiem i troską o drugiego, przedstawiona z perspektywy symboliki relacji małżeńskiej sprzed upadku. Teoria mimetyczna podpowiada, że prawdą o człowieku nie są indywidualizm i przekonanie o swojej samowystarczalności, ale interdyscyplinarność i interpodmiotowość<sup>30</sup>. Ten temat łączy się z wiodącym zagadnieniem omawianym na I roku, stanowiąc ogniowospajające cały cykl wykładów i umożliwiając studentom rozpoczęcie cyklu w każdej fazie.

## Literatura

- Adams R., *Loving Mimesis and Girard's "Scapegoat of the Text": A Creative Reassessment of Mimetic Desire*, w: *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, red. W. M. Swartley, Telford 2000.
- Alison J., *God's Self-Substitution and Sacrificial Inversion*, w: *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ*, red. B. Jersak, M. Hardin, Abbotsford 2007.
- Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977.
- Bailie G., *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*, New York 1999.
- Baker H., *The System Has a Soul: Lectures on Christianity and Secularism*, <http://thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2010/09/23/hunter-baker-the-system-has-a-soul-lectures-on-christianity-and-secularism/> (odczyt z dn. 15 lipca 2011 r.).
- Bauckham R., *The Jewish World around the New Testament*, Tübingen 2008.
- Cohn N., *Cosmos, Chaos and the World to Come*, New Haven-London 1999.
- Dumézil G., *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Warszawa 2006.
- Girard R., *Początki kultury*, Kraków 2006.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1 (*Violence et le Sacré*, Paris 1972).
- Girard R., *The Scapegoat*, Baltimore 1989.

<sup>30</sup> Por. R. Adams, *Loving Mimesis and Girard's "Scapegoat of the Text": A Creative Reassessment of Mimetic Desire*, w: *Violence Renounced*, s. 277-307.

- Girard R., *Things Hidden Since the Foundation of the World*, London 1987.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
- Hamerton-Kelly R., *Christ in you, the Hope of Glory: Paul's Anthropology of the Cross*. [http://www.hamerton-kelly.com/talks/Apocalypse\\_of\\_the\\_Cross.html](http://www.hamerton-kelly.com/talks/Apocalypse_of_the_Cross.html) (odczyt z dn. 18 grudnia 2009).
- Hays R. B., *The Faith of Jesus: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Grand Rapids 2002.
- Heim S. M., *Saved from Sacrifice: a Theology of the Cross*, Grand Rapids – Cambridge 2006.
- Neuchterlein J. P., *Holy Communion: Altar Sacrament for Making a Sacrificial Sin Offering, or Table Sacrament for Nourishing a Life of Service?*, „Contagion” 1996, nr 3.
- Oughourlian J.-M., *The Genesis of Desire (Studies in Violence, Mimesis, and Culture)*, East Lansing 2007.
- Oughourlian J.-M., *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*, Stanford 1991.
- Schwager R., *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*, New York 1999.
- Schwager R., *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, San Francisco 1987 (*Brauchen wir ein Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1987).
- Swartley W. M., *Discipleship and Imitation of Jesus/Suffering Servant: The Mimesis of New Creation*, w: *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, red. W. M. Swartley, Telford 2000.
- Webb E., *René Girard and the Symbolism of Religious Sacrifice*, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1101/webb.htm> (odczyt z dn. 1 maja 2009 r.).
- Williams J. G., *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from Myth of Sanctioned Violence*, San Francisco 1991.

## Pastoral ministry and the mimetic theory: the outline of a course

### Summary

The article presents the subject of a four-year course, postgraduate and doctoral course, whose matrix is constituted by Girard's mimetic theory, linking lectures in anthropology, biblical and dogmatic theology. The first year discusses the origin of Israel, then the Second Temple period, in the third year synoptic and Paulinian views of Christ's innovation are treated, and in the fourth year – Johanine vision of man's salvation. Moreover, the authors of the course use the trifunctional hypothesis of Georges Dumézil on the European culture to analyse the ideological crisis, the issue of leadership, and concrete, pastoral care. The mimetic interpretation of all sacraments with the Eucharist in the centre brings forth a fresh view on pastoral and spiritual matters.

Keywords: apocalypticism, differentiation, mystification, positive mimesis, power, reconciliation, sacraments, sacrificial mechanism, secularism, trifunctionalism.

Ks. WIEL EGGEN SMA

Amsterdam

Holandia

## Girard's gender neutrality and faithful feminism

Summary: When René Girard applied his discovery about the role of mimesis in human social life to analyse the origin of culture and religion, he tackled Freud and Lévi-Strauss for placing sexual relations rather than the sacrificial solution of rivalries at the centre. In so doing he ignored the role of gender in the sacrificial schemes by stressing that rivalries indiscriminately affect both genders. With the help of studies by Levinas and Kristeva, of some anthropological discoveries, and an alternative reading of the biblical trajectory from Genesis to the Book of Revelation, the article tries to show how Girard's mimetic theory can both uphold gender neutrality and advance a Christian feminist option.

Keywords: apocalypse, feminism, incest, hominisation, maternal role, mimesis, original sin, retardation, scapegoating.

### Introduction

In these pages I wish to address René Girard's controversial option to ignore gender issues in developing his mimetic theory. Moving from literary criticism to anthropology, so as to apply his discovery of mimetic desiring to the study of human culture as such, he deliberately chose to ignore gender conflicts. Against Freud and Lévi-Strauss, both of whom saw male conquest of females as culture's driving force, either due to a restless libido or in a structured pursuit of order through marital exchanges, Girard rather focused on the sacrificial religion as check of mimetic rivalries and ignored sexual issues, because mimetic desires and scapegoating work irrespective of gender divides<sup>1</sup>. Nonetheless, feminists have tackled him for being as male-centred as his opponents or other great visionaries, from Kant and Hegel to Nietzsche and Heidegger or Sartre. Moreover, his turn to Catholicism and insistence that the Bible unravels all cultural scapegoating sharpened this critique, since that faith is the prime foil of many feminist struggles. Can his theory be redeemed from such criticism? I will

---

<sup>1</sup> René Girard's move to anthropology starts with his *La Violence et le Sacré*, Paris 1972. Throughout his career he will return regularly to his disagreement (and partial agreement) with Freud and Lévi-Strauss.

assess this issue not just via his own perspectives, but also by comparing them to those of Julia Kristeva and Emmanuel Levinas, who prove to be closer to him than it may seem. As this opens a wide range of subjects, let me stress that only the beginning of an answer may be expected here.

Kristeva and Levinas may seem unlikely allies, as they are wide apart and in an apparent opposition to Girard through their stress on feminine particularity and atheist inclinations. Although differing widely on those two points, they do cut through some fixed positions in a way that makes a rapprochement unexpectedly plausible. We note in passing that Levinas figures in the bibliography of most recent theologians, and Kristeva openly praises Catholicism in a number of texts and has recently been invited by the Vatican, as the only woman speaker, to represent atheist humanism at Assisi, at the 5<sup>th</sup> lustrum of the 2008 prayer meeting convoked by pope John-Paul II. But applause for her view that “humanism is feminism” does not make her a natural interlocutor to the mimetic theory yet<sup>2</sup>. She had declined Girard’s invitation to come and teach in the US in 1966 and refers to him ever more rarely, despite a basic approval of his theory on sacrificial violence as the origin of culture. As for Levinas, his view of the other’s infinite call for respect, too, seems alien to Girard’s focus on mimetic forces leading to scapegoating. But our three authors, in spite of their different appreciation of Christianity and of gender issues, bear a fruitful comparison that can help advance our theme.

## 1. The woman as the anthropological Other

Girard’s refusal to make the gender divide a prime issue in rivalries and in the sacrificial solution of the run-away conflict has been challenged quite early by Lucien Scubla and the structuralist anthropology, claiming that sacrificial traditions are male dominated all over and clearly support the religious base of male control over women, leading to the marriage exchange schemes as analysed by Levi-Strauss<sup>3</sup>. Scubla firstly notes that even classifying schemes often

---

<sup>2</sup> Kristeva’s speech, *Penser la liberté en temps de détresse*, can be found on her website, [http://www.kristeva.fr/assisi2011\\_en.html](http://www.kristeva.fr/assisi2011_en.html). Her invitation, (together with three other humanists) had also been motivated by her search for truth expressed in *This Incredible Need to Believe*, New York 2009, and her meditation on suffering during Lent in the Parisian Notre Dame, where she spoke as the President of the Society for the Handicapped. Her constructive criticism of Catholicism – in union with her husband Philippe Sollers, editor of the quarterly *L’Infini* – and her approval of recent Popes have undoubtedly contributed to that choice. An extensive comparison of Girard and Kristeva can be found in M. Reineke, *Sacrificed Lives, Kristeva on Women and Violence*, Bloomington 1997.

<sup>3</sup> Cf. L. Scubla, *Contribution à la théorie du sacrifice*, in: *René Girard et le problème du mal*, Paris 1982. The classification of reality in binary oppositions with different values shows a remarkable consistency in grouping the female with negative values even though other elements, such as even and odd numbers, shift places.

use a binary code in which the sexual divide is basic, with males ranking above women. Anthropological reports from round the globe show how sacrificial blood tends to endorse and strengthen this superior position of males. Why women have always acquiesced and supported this scheme's religious contents is the enigma I shall try and answer later. Let us remark, for now, that Girard has generally ignored this challenge insisting that these facts do not affect the gender equality in matters of mimesis, even if they may lead to hugely different roles in cultural respect. True as this may be, we can learn from Julia Kristeva who remained close to Girard while regretting his silence on this score.

A cultural exile, like Girard himself, the Bulgarian Julia Kristeva was all but his soul mate when he met her in Paris in 1966 at her presentation of Bakhtin's theory of poetic language in the seminar of Roland Barthes, where her view of the special role of the maternal appeared in embryonic stage. With reference to structural linguistics and its distinction between speech and language, she showed how a speaking person uses a fixed system of signifiers (grammar, vocabulary, etc.) pervading it with pulses of her own. Bakhtin had studied how Dostoyevsky's poetics relied on a constant *carnavalesque* challenge to the linguistic code. Both the system and the pulse alternate mutual sacrificial violence. Without fully accepting the notion of a dichotomy between a male (or: phallic) code being challenged by 'female' pulses, she started to articulate the beginnings of her maternal studies. Girard saw the potential of her sacrificial parameters and invited her to come and teach in America. But she declined the invitation<sup>4</sup>.

In 1973 Kristeva ran a seminar of her own about the tension between the code of linguistic signifiers and the pulses that traverse it in human utterances. Her opening address describes the 'sacrificial' involved in all cultural activity and her terms sound close to Girard's *Violence and the Sacred* that had just dropped in Parisian circles. But she still follows the 1889 Mauss and Hubert's sacrificial theory, which Girard was to upset<sup>5</sup>. In her vision, the State, family, and religion are institutions that commit sacrificial violence (p.12) to establish their code over the pulses that do not let off to question it. She largely follows the Freudian view of identifying the code with the 'father', but stresses that

<sup>4</sup> Later she stressed that her dislike of American imperialism made her decline; but her link with Philippe Sollers and the *Tel Quel* group, who were planning a tour of Mao's China in search of acceptable forms of socialism, as well as her love of French language must have played a major role. Nonetheless, it cannot be excluded that the two discovered a different view on gender, given that Kristeva focused on internal pulses in Freudian sense and Girard on the mimetic rivalry.

<sup>5</sup> Cf. J. Kristeva *Pratique signifiante et Mode de Production*, in: *La traversée des signes*, Paris 1975, collection *Tel Quel* p. 11-30. This paper, read in 1973, links State, family, and religion as institutions that commit a 'sacrificial murder' (p. 12) to establish their code over the pulses that upset it constantly. She refers to the study by Hubert and Mauss from 1889 on the nature and function of the sacrifice, which Girard criticised, yet her view is largely in line with his theory, which she will back up later, even though she remains faithful to the Freudian approach (in: *Pouvoirs de l'Horreur* Paris 1980, English translation: *Powers of Horror*, New York 1982, chapter 3).

Christianity, by focusing on the Son-Word, opens a road for recovering the primal pulse and later she will back up Girard's reading of Christ's innovating work to found a society resisting sacrificial evil<sup>6</sup>. Her focus, though, shifts to the position that women hold in the drama of sin – guilt – desire – deliverance. After stating (in 1973, p.24) that humans come to words and sonorous signifiers only through a move of love, she now must address the enigma of vilifying comments and rules against the female emotional bonding, fruit of the maternal drive. The biblical account of the Fall in Eden is often read in these terms: “did not sin and death come through a woman?” (see Sir 25:24). Having noted that gospel accounts portray Jesus in specific communication with allegedly sinful women, she slowly turns away from what Girard calls the mimetic desire, in which persons react to their model or obstacle, and focalizes elementary drives that precede any mimesis and in which she sees a specific role for women's maternal calling.

While Kristeva and Girard seem to drift apart on this gender issue, it may be helpful to consider the philosophy of Emmanuel Levinas, holding elements from both sides. In line with Girard, Levinas sees the confrontation with the Other as the key issue of human cultural life, but with Kristeva he stresses the unique position of the woman in this respect. So the question arises what can be meant by his statement that the other is *la Femme*, the Woman<sup>7</sup>. Does it boost Kristeva's position and should Girard's mimetic theory be revised in the light of this basic statement? By defining Buber's I-Thou relation as a pointer to the feminine alterity (TI p. 129), Levinas risked being accused of relapsing into idealism, since the feminine looks separated from the phenomenological, as an ideal and a pure representation. To grasp his goal we may situate him within the ongoing struggle against subjectivism that has prevailed since the Renaissance, dominating philosophy from Descartes and Kant via Heidegger to the present.

Since the breakdown of the scholastic realism – with its Platonic and Aristotelian variants – the threat of subjectivism has haunted Western thought. The divine assurance of a correspondence between the human ratio and the objective world had been undermined by nominalist claims that languages prove to be so different in relating concepts and words that every vision of a realist

---

<sup>6</sup> In *Pouvoirs de l'Horreur*, she ends chapter 4 on the semiotics of biblical abominations with this reference to Girard, which is followed by chapter 5, with the Latin title ... *qui tollis peccata mundi*. In Girard's style, she uses a biblical quote as a title, but again, without referring to him. Despite her quote from Nietzsche's *Antichrist* at the chapter's head, that could be read as snub to Girard, she stays close to his vision, giving it a more psychoanalytic twist.

<sup>7</sup> “Et l'Autre, dont la présence est discrètement une absence et ... le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition ... de l'intériorité de la Maison et de l'habitation”. E. Levinas, *Totalité et Infini*, The Hague 1965, p. 128. This image of a man coming to himself in his own home through the woman has been criticised as male-centred and bourgeois, inspired by the fact that in French (as in English) *homme* (man) means both male and human. But it is hard to imagine that a philosopher of his stature missed such an obvious point.



identity between word and concept had to be discarded. Words express ideas that are mental constructs with semantic differences according to any given language and only these semantic contents are worth considering. Amidst this uncertainty, Descartes turned to the self and formulated his *cogito ergo sum* (thinking implies being) as a reply to the systematic doubt. But thereby the threat of subjectivism became a prime concern. Descartes' own appeal to the love of a Creator God to ensure our mental order appeared too voluntaristic in Spinoza's eyes. Even the ingenuous conciliation by Leibniz of the former's scepticism and the latter's pantheist view that identified God with the empirical reality left too much leeway to absolute idealism, in Kant's view. Leibniz' notion of monads was too close to Plato's Ideas to which humans might get access in principle. Kant rejected any cognitive access to objective ideas (*noumena*), while also denying that loose sense perceptions form our only certainty. He postulated a common mental framework for human communication about sense perceptions using a shared raster of categories that allow representations. Phenomenologists like Husserl and Heidegger feared that this framework was itself turning into an observable structure, giving ever more weight to empirical science and technical know-how, which might ignore each person's responsibility for the being that all beings have in common<sup>8</sup>.

While sharing the phenomenologists' worry, Levinas discards Heidegger's and Husserl's idea of intentionality, by which we represent the non-Self preceding any true *Dasein*, understood as a being-with the non-Self. His own central notion of 'enjoyment of being' (*jouissance*) is akin to Kristeva's. Before any representation, man's being with reality means being 'filled-in' or determined by it. This receptivity, however, must be such that an absolute demand is perceived to forestall that in the encounter the Other be killed and/or reduced to the Self. This crucial point pivots on Levinas' identification of the Other with the receptivity of the Self, which renders existence (enjoyment, openness) possible. To reduce the Other to the Self is a killing of the Self's own tender receptivity, openness to enjoyment. This receptivity, which clearly is inherent in any human, irrespective of one's gender, is what Levinas calls Woman and is identified with the 'receptive home' that allows enjoyment of being. The love of that homely dimension is described in terms of *Eros*, in which the demand not to kill forms the central value and may be read as a translation of the Kantian struggle against subjectivism. It implies that the latter's *Kritik* must be carried beyond the three domains he defined as truly ego-oriented (asking what the 'I' can know, should do, may expect).

---

<sup>8</sup> Note how this distrust of the positivist trend in Western culture is common in the phenomenological tradition after Edmund Husserl and the alarm he raised in 1935. Cf. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, American translation, Evanston 1970. Jan Patočka was instrumental in having Husserl present his misgivings about the European rational and spiritual crises in Prague and later gave an elaborate lecture on it in Warsaw, 1971. Another outspoken phenomenological critique can be found in M. Henry, *La Barbarie*, Paris 1987.

Leaving the history of thought here, we note that the Other identified as the Woman appears at the core of Levinas' struggle against the self-centred subjectivism surfacing in its two well-known forms of narcissistic selfishness and the empiricist materialism, where receptivity for the call of the Other is smothered. He thus follows Kant's concern, which has preoccupied all thinkers ever since the collapse of what Heidegger has called the ontotheological construct, in which being was defined as a conglomerate of beings headed by a divine Absolute. The demise of this metaphysical scheme has left humans to rely on the inner self as sole certainty. Against this Levinas and Girard raise a similar protest. While Girard tackles, what he calls, the romantic lie of the self-centred actor, that ignores the fact of mimesis which makes that all our desires are inspired from the outside, Levinas shows that even the phenomenology of Husserl and Heidegger remain captured within the Self, when they deal with representation as product of our intentionality. Thus, both spell out the need to acknowledge 'receptivity' as life's basic dimension. By identifying this with the Woman, Levinas is not speaking about a difference between genders, but refers to a common trait. It is worth noting that this philosophical insight is akin to the dimension which Kristeva mentioned in her linguistic and psychoanalytic studies, referring to an energy that she links to the processes at work in the maternal domain and in birthing. Let us briefly examine this connection.

## 2. The uterine mystique

As mentioned above, Girard dislikes the Freudian focus on sexual libido, and Kristeva's insistence on psychoanalytic studies may not help their rapprochement. But Girard's worry about the ideal of an (male) individual finding his energy in libidinal drives is shared by Kristeva, since her focus is rather on the maternal, uterine processes. Let me insert a small personal note to get this topic in focus, which links Girard, Levinas and Kristeva, with respect to the feminist issue for gender equality and justice. By using the concept of uterine mystique, I do not refer to some hazy mystic fantasies, but to a very concrete concern.

Before moving to Paris, where Kristeva was developing her intriguing link between linguistic and psychoanalytic studies (with Barthes and Lacan), while Girard was working on his reading of the sacrificial origin of religion and culture, I was at UBC Vancouver, doing anthropology with the structuralists Pierre Maranda and Elly Köngas who spent much time on the gender divide at the heart of religious customs in Oceania and Asia. India in particular was of interest, with its huge variety of female images. In this context, we were to do a term paper on the structuralist reading of the feminist notion of a uterine orgasm. While most American feminists at the time followed Simone de Beauvoir's struggle for total equality, arguing that the gender divide is just a mental construct, there was a small group that rather zoomed in on the female specificity.

Among others, they questioned women's dependence on males to reach orgasm by clitoral stimulation, and argued that a woman's true enjoyment is located deep in the region of the uterus. It was thanks to the journalist Lisa Hobbs<sup>9</sup>, going around to discuss her own book on liberation that I could gather data, which I later found largely confirmed in the work of Kristeva. Women's focus on the birth-related processes need to be taken as a core event in human life, which is to be defined as an enjoyable oscillation between receiving and giving, of holding on and letting go. In fact, some of the women interviewed, at the time, opined that the male-focused Freudian libido was a travesty of a more original feminine reality and that they should, therefore, surpass the focus on clitoral stimulation in favour of uterine joys. Pursuing this line of research in the Central African Republic, I was struck by the remarkable linguistic fact that the Banda call the owner or master of any property, be it a house, a workplace or a dog: *eyine*, its 'mother'. Again, when there are big and small, fertile and infertile variants of something, the big or fertile is called *eyine*, while the small and useless is 'male' or 'husband'. A study of these words revealed that *eyi* (mother, female) was related to the verb *yi*, to link or connect, while the word for male (small, husband) seemed to be linked to the verb *ko*, meaning to cut or disconnect. This was all the more striking, as the Banda form a patrilineal society<sup>10</sup>.

Within this semantic ambit, we may now return to Levinas and Kristeva. The latter has written profusely on her discoveries, linking the linguistic theory of intertextuality to the psychological concept of abjection, using two striking images, namely Plato's notion of *chora* and the maternal bonding with the offspring. Remaining close to the Lacanian conviction of a male-dominated (phallic) code, she shows that this is incessantly shot through by pulses, which originate beyond the code in the sources of life itself. Her doctoral work *Revolution in Poetic Language* borrowed Plato's term of *chora* to refer to a provisional realm of semantic links that precede any conceptual representation, as an uterine space where the concepts are in a preverbal stage and musical elements, like sound and rhythm, help shape the poet's linguistic utterance<sup>11</sup>. From this linguistic concept, Kristeva moved to the psychoanalytic studies with Jacques Lacan on the relation between the male-dominated code and the maternal themes of mother-child bonding, in which she stressed the mutual attraction

<sup>9</sup> See L. Hobbs, *Love and Liberation*, New York 1970.

<sup>10</sup> See W. Eggen, *Peuple d'Autruï, Une approche anthropologique de l'œuvre pastorale en milieu Centrafricain*, Brussels 1976. I remarked this curious feature when the big drum with its deep sonorous sound was called the female (*eyine*), while the small high-pitched drum was called 'male'. The male drummers kept up their ideology by explaining that the high-pitched drum clearly dominated everything. The big one was called female because "its sound made one's intestines reverberate, giving the sensation of life inside!"

<sup>11</sup> See J. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris 1974, p. 22ff. (Eng. tr. New York 1984). Already in her linguistic work with Roland Barthes, Kristeva moved to a reflection on the psyche and even biology of the female identity. However, it is important to note that in both aspects her thinking transcends the focus on the female gender.

and repulsion, using the concept of abjection. Birth is a matter of holding on and letting go from both sides, which results in an enduring bipolar process. The nine-month gestation leaves a mixture of two-directional pulses with their emotions, which women experience more deeply than men.

When Levinas speaks of an infinite hospitality and responsibility of the Self for the Other and relates this openness and receptivity to the Woman, he refers to 'mercy' and uses the image of the uterus, since the Jewish term for uterus *Rekhema* resonates with the term for mercy in most Semitic languages: *Rakhmana*, *Rachamin* etc<sup>12</sup>. It is the bonding that humans know from their uterine connection. Evidently, this is not restricted to women, and in this sense Girard is right to claim that both mimetic rivalry and merciful bonding transcend gender divides. Kristeva, on her part, takes this uterine connection as the prime psychoanalytic reality and explores its ambivalent workings throughout life, but also within the cultural and aesthetic developments.

It bears noting that neither Levinas nor Kristeva are referring to the matrimonial subservience of the wife to the husband. Kristeva worked with the linguist Emille Benveniste, stressing that the woman's maternal position in matrimony is etymologically to be distinguished from marital regulations<sup>13</sup>. From this we retain that both Levinas and Kristeva place the maternal receptivity, rather than marriage exchanges, at the core of their deliberations and that Girard's mimetic theory also pleads for this openness, even if it pays more attention to the negative side of rivalry and to the sacrificial response, in which Kristeva also takes great interest.

### 3. Rejoining the expelled Other

If the basic process in Kristeva's psychoanalysis is thus connected to the biological event of reproduction, the male gender might seem secondary if not excluded from basic processes, and the mimetic attraction to a model might get a totally different meaning. Will this not put Girard's theory on a new footing, posing a particular challenge to his claim of gender neutrality? The question is how males could be similarly attracted to a model, since their experience knows

<sup>12</sup> Cf. E. Levinas, *Nine Talmudic Readings*, English translation: Bloomington 1990, p. 183, quoted by Ann Astell, *Maternal Compassion in the Thought of René Girard, Emil Fackenheim, and Emmanuel Levinas* in *Contagion* 2004, 11, p. 15-25. Astell refers to a study by C. E. Katz, *Levinas, Judaism, and the Feminine: The Silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington 2003.

<sup>13</sup> See E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européenne* Paris 1969, vol. 1, p. 239-53. The maternal association seems to have been lost in most European languages, where the contractual side of the matrimonial bond prevails, as is the case in the Polish *matżeństwo*. But if its etymological link with the Germanic *mahal* is correct, it must be noted that the latter also refers to the meal sealing the contract. The German and Dutch word *gemaal* (for husband) is linked to the notion of eating food: *maal* or *meal*. The maternal role of feeding seems to be returning in these terms.

the maternal connectivity in a totally different way? To find the commonality between the genders' emotional landscape, we need to go one step further in the study of this expulsion and attraction. Indeed, the real question concerns the awareness of the other as other, and the possibility of both mimesis and rivalry or, say: the sacrificial scapegoating.

Levinas, like other phenomenologists, stresses the basic principle of enjoyment: life is the love of life<sup>14</sup>. Living organisms are marked by a homeostasis, a capacity to sustain their – often very complex – integrity by absorbing nutrients from around. Animals (as well as some plants) are biologically constructed around a mouth. The senses serve the catching of prey, while digestion sustains the entire organism. Sense perception of the prey may be enormously sophisticated, but anthropomorphic fantasy apart, this cannot be defined as the recognition of the other. The recent discovery of mirror neurons – neural organs in the birds' and mammals' brains that makes the animal imitate attractive behaviour of others – provoked some musings about recognising otherness. Birds imitating each other's songs or other sounds are clearly doing more than chasing a next meal. But even if this fact and the refusal to hunt or kill members of the same species can be seen as embryonic forms of knowing the other as other – either model or obstacle – the true root of this awareness must be sought elsewhere.

Intra-species relations are proper to life, even though various forces like gravity or inner-atomic attraction also allow a metaphorical use of the term 'relation'<sup>15</sup>. In the biological realm, the other appears primarily in conditions of reproduction in its simplest form: in cell division. Organisms that reproduce by division, however, do not produce a parent – offspring relation. In fact, they embody 'eternal life', since the two new organisms are identical to the original one. In a bacterial growth there is no way of telling offspring from parents; they are self-cloning *ad infinitum*. But a true quality jump occurs when sexual reproduction appears<sup>16</sup>. While numerous species combine the two methods, the arrival of sexual differences clearly entails a radical innovation. In effect, species that rely on the sexual method alone, whatever its form, are now faced

---

<sup>14</sup> *Totalité et Infini*, p. 84. After the first part about the metaphysics of the infinite appeal confronting us in the face of the Other, Levinas advocates a focus on the Self's position in life. This recalls the even more rigorous opinion of Michel Henry that the starting point has to be the Self. See his *L'Essence de la Manifestation*, Paris 1963, Engl. tr. *The Essence of Manifestation*, The Hague 1973.

<sup>15</sup> Crystallised structures as well as fractals in mathematics suggest that all matter is basic interaction. Coexisting entities need to 'take note' of the others. But this is no more than the precondition of recognising each other.

<sup>16</sup> The evolution from bacteria through the many stages of vegetal and zoological forms to beings with a central neural system still holds myriads of secrets, not to mention the transition from inanimate to animate reality. The question of interrelation and primal forms of species recognition is still puzzling to biologists. We only focus on the final stage when parent – child bonding arises due to the sexual differentiation.

with a novel fact: individuals being unable to prolong themselves into eternity as they need another individual, while the offspring is no longer the Self. From now on the Self is exposed to death. Birth and death arise as realities that constitute a challenge. A dividing cell splits whenever the time is 'ripe'. With sexual reproduction things take a radical and complicated turn.

Methods of fertilisation differ hugely across the species. Just as senses developed to assist the feeding track, the sexual organs too need a supporting apparatus, notably in the neural department. As penetration, normally speaking, is a hostile act, it had to be turned into a desirable event. This is worth noting, for the ontogenetic process of a person, in becoming an individual self, largely repeats the phylogenetic development of the species (as can be observed in the process of an embryo's growth). In humans, as in most mammals, birds and even reptiles, males produce millions of spermatozoa that are delivered in an instant, whereas females produce few ova (often one at the time), in which much has been invested and that may often stay inside the body during gestation as a sequence of the ovulation. It is hard to exaggerate this sexual difference, which is engrained in the chromosomes of every cell<sup>17</sup>.

Coming back to the role of gender difference in relating to the other as other, it imports to stress that the male ejaculation of sperm and the female expulsion of the full-grown child are variants of the same process of procreating the Self. That means that the ambiguous process Kristeva associates with childbirth is also part of the males' existence. While men and women share this dependence on the other, the exposure to death, and the attraction to the expelled 'part of oneself', the differences are manifest. So, before tackling the question of equality and respectful feminism, we need first to study how this huge difference translates into the gender hierarchy.

#### 4. The sacred and judicious finger

The other as other starts to emerge when my package of species-proper DNA-information is no longer sufficient for self-perpetuation, so that I become dependent on a co-member of the species. But dependence also means subordination. While mutual dependence should, in principle, even out any inequality or subordination, we know that this evening out of the hierarchy is defective in many cases. We call it hierarchy, because in human society the traditions of submission tend to be considered as holy (*hieros*) and imposed, from the

---

<sup>17</sup> Gender equality as a lofty ideal, according to Kristeva, must never ignore these huge differences and their evolutionary roots. Homosexuality is a contradiction in term, since *homo* in Greek means 'the same', whereas sexuality refers to the division and its radical consequences. That same sex individuals can arouse one another is part of the complex evolution, and in a society that starts depreciating fertility for fear of over-population this alternative erotic enjoyment gets ever more appeal.

beginning, by some transcendent instance. Although the awareness of mutual giving and receiving shows up in many circumstances – e.g. when a client pays the prostitute for ‘her services’ – the linguistic and social traditions portray the female as the receiving one. Even when kinship studies speak of ‘exchange systems’, the woman is no player, but usually just a pawn in the deals between male elders, with her fertility being the value that is exchanged<sup>18</sup>.

There is little need to quote the myriads of feminist studies showing religious motives being invoked to stress the subservient and ‘dangerously unholy’ nature of women. While most of these studies deal with the Christianised West, anthropologists have found parallels the world over. Above I have quoted Scubla showing how sacrificial religion is a factor in this female condition. He challenged Girard’s mimetic theory to account for this ‘sacrificing of the woman’ by the sacrificial religions. Without taking up this challenge, Girard did acknowledge the data, but only countered some anti-Christian allegations by showing that biblical passages undermined many male claims of superiority over women<sup>19</sup>. While recognising that the biblical tradition and the church’s practices allowed harsh injustices to prevail, he called for a new analysis.

Many of the misogynist atrocities have been motivated by a religiously inspired disdain of the female that allegedly caused evil and temptation for men. The story of the Fall in Gen 3 has played a substantial role, since it seemed to justify the verdict of Sir 25:24 that dubs women the source of all sin. The psychic factor that weighs heavily, and to which many myths refer, is the fact that a man is dependent on a woman to take care of his sperm for procreation. In his reading of the Fall Girard sidesteps this topic and stresses that later traditions formally focus on Adam’s fault, which is interpreted as rivalry with God<sup>20</sup>. This corrective is valuable, but in Girardian circles too the curious idea prevails that God Himself sought this confrontation so as to show the true order between the Creator and creature. This leads to confusion. In fact, Girard stresses that the snake’s reading of the interdict is a travesty of God’s original intention. In the light of the biblical message about God’s fight against the mimetic rivalry and its disastrous effects, we need to take the end of the story literally and see the gender tensions as the core and subject of the narrative.

In terms of Girard’s theory, God’s ruling is to be taken as an act of gracious love rather than a nasty feat of jealousy, as the snake has it. In the story, the

---

<sup>18</sup> The majority of the kinship systems in the world are patrilineal or bilinear with a paternal leaning. But even in the numerous African groups that are matrilineal, the woman’s offspring resort under a social-political setting that is largely male-dominated, headed by the ancestress’ brother.

<sup>19</sup> A point in case is the double narrative in Mk 4:21–43. Two signs (miracles) interwoven share the message on Jesus’ saving untouchable women by touching them. The hemorrhagic is healed by contact with a man who should have stayed clear from her, and who revives a youngster at the start of her puberty by taking her hand.

<sup>20</sup> Some feminist authors have indeed protested this revisionist attitude for robbing women even of their last title of fame, namely the revolt against the divine injustice of arbitrarily forbidding a tree at random.

forbidden tree's name holds the clue, for it implies that God wants to spare mankind the 'knowledge of good and evil'. The reason is that this knowledge is the tool of discrimination and scapegoating. Girard admits that Adam aspiring at divine grandeur has transgressed God's ruling. But in the Bible's terms it is the snake's fraud that makes it a case of rivalry. Eve induced Adam into that frame of mind, but the text reveals immediately what the issue was, in God's eyes, and why the fruit was withheld. Indeed, Adam, after covering and marking his sexual decorum, turns against Eve and disgraces her before God. And Eve follows suit by blaming the snake. The world will henceforth be the dreary domain of discriminatory finger pointing, since they ate of what God had wanted to spare them. The so-called gender specific punishment that follows is not what God inflicted on them, but rather what they brought upon themselves by allowing themselves to be driven into desire and rivalry. Girard rightly takes this as a gender neutral indulging in the original fault. But the text leaves little doubt that the gender hierarchy and male lordship over women stems directly from this lapse, which means that the redeemer's intervention will have to take it as its prime target<sup>21</sup>.

## 5. The Lamb and his maternal bride

In presenting Christ as the saviour who exposes and redresses the evils of mimetic rivalry and sacrificial violence, Girard seems to ignore the gender divide. But the fact that Jesus, notably in the Fourth Gospel, dealt with women in revolutionary ways has not escaped his attention. His healing of women, even hemorrhagic, by a physical touch, and revealing his Messianic identity first to a Samaritan woman of debatable marital standing (John 4) was clearly controversial. In this and many other cases, his confrontation with Israel's religious leadership has unmistakable gender overtones, as the incident in the women's

<sup>21</sup> See my *The Gender of the Crucified*, Bonn 1997 in "Verbum SVD" 38-3, 1997, p. 267-87. The gender rivalry is usually viewed as a derivative of breach with God. In Girardian circles the issue of original sin is commonly addressed and defined as man making himself God's rival, and sometime it is even worded as if God started the rivalry. Presenting the Girardian organisation *Imitatio; Integrating the Human Sciences* in 2009 at Stratford University, the late Chair of the Advisory Board, Robert Hamerton-Kelly, related Girard's primary discovery of mimetic desire to this Eden story, and explained God's interdiction of the one fruit as follows: "God is infinitely generous. He withholds one tree for one purpose only, to preserve the difference between the creator and the creature." See his *Reason and Violence in Girard's Mimetic Theory: The Anthropology of the Cross*, [http://www.hamerton-kelly.com/talks/Anthropology\\_of\\_the\\_Cross.html](http://www.hamerton-kelly.com/talks/Anthropology_of_the_Cross.html) (accessed March 18, 2013). This brief summary of the author's substantive study in *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*, Minneapolis 1992, leaves the impression that God himself initiates the conflict. But the fact that creatures revolted against the Creator, in hubris, does not imply that the latter forbade the fruit to mark his superior position as Creator. We note that Girard refuses to define the original sin, when he describes the Christ event as a restart of what was upset by sin. See R. Girard, *Quand ces choses commenceront* Paris 1994, p. 61.



court of the temple shows (see John 8:1-11). Girard refers to this confrontation over the accused woman several times, while focusing on Jesus' action to prevent her lynching. But in this incident, as also in the anointing of his feet (in Lk 7 and Jn 12), Jesus' confrontation with the male guardians of the moral order is a prominent theme that gets a special accent in his subsequent imitation of what caused the controversy. Indeed, the host criticised him for letting a woman wipe his feet by her tears and hair, whereas he had failed to offer the customary water. Shortly after this incident Jesus imitates the woman, by washing his disciples feet<sup>22</sup>. The interconnection of these texts, especially in John's Gospel, deserves close attention.

In John's Gospel, Jesus starts his miraculous signs at a wedding, where his mother Mary is instrumental in making it a symbol of the apocalyptic wedding with new wine. The Johannine symbolism of the wedding of the Lamb and the eschatological meal has fascinated exegetes at all times. The imagery was well known, and not just in John's circles, as appears from Paul's comparison of a Christian marriage to the wedding of Christ to his Church (Eph 5). Many have recognised it as a reference to the prophetic texts about God taking his people as his bride and notably to the amorous Song of Songs. But in relation to Girard's mimetic theory there are three aspects to be given a special note. Firstly, it seems plausible that this wedding theme counterbalances the Eden-story: this symbol of the apocalyptic fulfilment inverts what went wrong with the first Adam. Whereas Adam inculpated Eve and disconnected the bond after having covered his maleness, Jesus forgives the bride-church that deserted him and put him naked on the cross; he washes her clothes in his blood and takes as his partner the very one who murdered him. Next, we note that the two encounters at the ending of John's Gospel and the Apocalypse get a special importance in this context. After his resurrection Jesus meets Magdalene, whom he makes his prime messenger and he tells her to remain aloof till the final wedding of the apocalyptic Lamb. Thirdly, we note that, if the Fall in Gen 3 was actually to do with rivalries and gender tensions, these Johannine-texts are most significant and suggestive.

Another line of thought, however, also calls for attention. If the revolutionary action of Jesus to tackle the male-dominated order complies with the anti-sacrificial line of Girard's scheme, and if mending the Adamic male-female divide and restoring the prelapsarian harmony is a real theme, there is also the evangelic call to remain unmarried for the kingdom. The history of Christianity has known anti-sexual asceticism from the beginning, often due to influences of mystery cults that spread from the East<sup>23</sup>. The role of celibates in the history

---

<sup>22</sup> Exegetes argue that the women portrayed in Lk 7 and Lk 10 (and also Jn 12) are different persons and the incidents were later associated with one alleged sinner, Mary Magdalene, who got her sins forgiven. This is not to blind us, though, for the intertextual parallels and semantic links that bear witness to how Jesus challenged the women's repression by the authorities.

<sup>23</sup> These mainly Indo-European influences have affected Jewish traditions ever more strongly since the exile in Mesopotamia. This intermingling calls for in-depth research. Even the linguistic

of Christianity, and their rise to economic and political influence demand that we return to the Gospel texts that advocate staying 'free for the kingdom'. It is not enough to stress the apocalyptic context of Lk 20:35 and Mt 19:12 among others. It says that the end time shall just be as Noah's days (Lk 17:26), with marrying going on as usual. But God's kingdom demands a certain detachment, which Paul catches in his 'as if not'-formula. Noting Girard's critique of the structuralist theory that puts culture's origin in the marriage exchanges, it seems plausible to relate the 'as if not' formula to his reading of Christ's breach with the sacrificial order. Lk 17:26-27 refers to this exchange pattern, in which persons are pawns in a social system. But the thrust of Christ's innovation arguably lies in his fight against this subordination and its social-religious implications. Given the Bible's lofty use of the wedding metaphor and the constant plea for marital faithfulness, a Girardian reading of the advice to remain unmarried seems to be that it primarily tackles the sacrificial implications of the common marital exchanges. The giving-out-into-marriage is to be replaced by the free gift of self to God's fight against a set-up that thrives on rivalry and scapegoating. This Girardian reading also helps decode Paul's seemingly misogynist quote of Sir 25:24 in 2 Cor 11:3, saying that sin came due to Eve giving in to the snake. Paul reminds believers, men and women, that they are the bride of the murdered Christ and devoted to his course. Attending sacrificial cults, he says, is like Eve accepting the snake's proposal. A total adherence to Christ's fight implies even inverting the basic role pattern of men and women, which is the marital exchange.

The finest expression of this evangelic insight in gender renewal can be found in Cracow's basilica and its world-famous altarpiece, depicting the heavenly coronation of Mary. The huge and magnificently restored 15<sup>th</sup> century sculpture by Veit Stoss contains a unique expression of apocalyptic faith. Between the scene of Mary's dormition at the bottom and her coronation at the top, there is what may be dubbed an 'inverted pieta'. At the time when lamenting the dead Christ lying on Mary's lap was a central theme of religious aesthetics, Stoss converted this theme in a daring manner to express the apocalyptic faith by placing Mary on the lap of her son, who leads her up to her coronation. Thus upsetting the very base of all marital exchange systems, namely the law against incest, and undoing all Oedipal obsessions, Stoss portrays Mary as the apocalyptic bride and embodiment of the 'body faithful'. The congregation, both men and women, is thus identified maternally in a form of gender neutrality that renders understandable Girard's refusal to make mimetic violence and the biblical response to it gender related. As we recall Kristeva's focus on the maternal event, in which both parent and offspring are struggling with their ambiguous attachment, we may try and draw a final conclusion from this evangelic perspective in anthropological terms.

---

curiosity in Hebrew splitting up the Semitic root \*bsr into 'flesh' and 'message of salvation', allegedly unrelated, deserves questioning. When did the idea of good news (*eu-aggelion*) get separated from the ideal of a blessed household and offspring?

## 6. Man's maternal calling

We started with Scubla's question, why Girard ignored the negative bias against women in sacrificial traditions. Neither of them, nor any Girardian I know of, would claim that the first (human) sacrifice was a woman or that the originary chaos and murder must have been over a woman. The issue refers to a deeper anthropological level. Ultimately, it raises the question why women of all ages have accepted the use of religious ways to bolster male symbolic superiority, even though men's envy of the women's fertility is all but palpable in traditions the world over<sup>24</sup>. What stake did women have in a male-dominated religion with a misogynist bias? Unless we were to believe in a collective female masochism resulting from the punishment in Eden (Gen 3:16), this question needs an answer.

Recent studies in primatology and physical anthropology offer a proposal that may fruitfully be combined with the Girardian insight in religion's sacrificial violence. In 1918, the anatomist Louis Bolk, revamping Saint-Hilaire's 1836 observation, noted immaturity in human babies. Compared to other mammals, he argued, the growing brain size made a pre-mature birth of babies necessary. His much criticised, evolutionist reading of that fact as a sign of retardation holds a basic truth. The growth of human brains was clearly due to increasing communication and the need of prolonged education, resulting in elaborate cultural patterns, which in turn incited the brains to grow. Although his evolutionist theory may be debatable, it correctly signals the huge pedagogic investments and prolonged chores of human mothers. However, the complex cultural shell of protective support required by this mother-child unit became more and more a male affair or, in psychoanalytical terms (Freudian, Lacanian), the motor of a phallic cultural code with its symbolic order. Regarding this order, though, Girard has been adamant that the religious curbing of mimetic violence, rather than libidinal pulses, steered its development. His reluctance to consider gender issues in his theory of the sacrifice may now find a justification in the curious, and yet obvious reason why women have always 'supported' (in the double sense of the word) the phallic set-up. The reason is a practical one, which recent anthropology has unearthed<sup>25</sup>.

The prolonged educational dependence of the human infant, learning the complex cultural patterns, puts a huge strain on the mother<sup>26</sup>. As for the primates

---

<sup>24</sup> The most remarkable and curious expression is the widespread male *couvade* of men faking childbirth.

<sup>25</sup> Bolk's theory on immature birth of human babies, also called *neoteny* or even infantisation, gave rise to many studies both in psychology and biology. Although Julia Kristeva largely ignores the *neoteny* theory, her focus on the early phases of the mother-child unit places her in that ambit.

<sup>26</sup> Note that the Latin word *infans* implies 'not speaking'. In fact, as Kristeva stresses, the mother has to use the pre-symbolic sound combinations to bring the baby to the cultural language. Some anthropologists have insisted that the mother-child relation should be the prime focus of the studies on evolution, as in the controversial wet-ape theory of Elaine Morgan.

closest to humans (chimps and bonobos), indeed, they show a striking egalitarian tendency, moving away from the alpha-male dominated horde-pattern that marks the gorilla society. This results in males being much more active in the actual education of youngsters<sup>27</sup>. What this suggests is a beginning of paternity, for which the females have to give something in return, as they solicit the male's pedagogical 'help'. For why should a male invest in that chore unless the physical paternity gets a form of recognition? The dominance of the gorilla alpha-male had to be curbed and ritualised – say: domesticated – as paternal responsibility in the growing 'symbolic communication'. Paternity became a priority for males, but basically because of the female concerns. The maternal chore was the central issue leading to a cultural growth with a variety of male controlled sacrificial rites. This symbolism of male dominance, however, was the camouflage of the involvement of domesticated males in the maternal responsibilities. The biblical account of Gen 3 describes this condition, but also the tension that its development caused, which in Girard's vision is to be redressed by Christ. Rehabilitation takes the form of Christ marrying the congregation, symbolised by his mother, thereby undoing the old male-dominated rules, rites, and exchange patterns.

This mother-centred view now allows us to return to Girard's gender neutrality. Both Levinas and Kristeva showed the pivotal role of the feminine in human conditions. The latter has focussed her practical and theoretical work on 'vulnerability' as a fundamental human aspect, which should bring both genders to their psychic self. As the President of the French Society for the Handicapped and as a psychoanalyst facing basic struggles, she pleads for a sense of shared vulnerability, which refers humans back to the prime processes around birth and the uterine connections<sup>28</sup>. Since male and female fertility derives from the same process of cell division and expulsion of the 'other self', males should be able to relate to that fundamental sense of vulnerability that marks the maternal condition. It is here, to end this short study, that I may refer to a remarkable observation by Girard. When realising that he had dismissed too hastily the

---

<sup>27</sup> See M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris 2004, esp. p. 463-509. The French word *parenté* contains a direct reference to the role of parenting or say, identifying with the vulnerability of the infant, *in-fans*, the one still lacking access to human communication. Unlike reproduction by cell splitting, sexual procreation means for both male and female giving up one's perpetuity. I note that the Banda rites of *ganza* initiation ends the period in which the child counted as part of the ancestral world, which it could represent ritually at great occasions. At the initiation, the male prepuce and female clitoris are cut, to remove what rests of the other sex, so that the child can enter adulthood and play a (re)productive role.

<sup>28</sup> See J. Kristeva, *Liberté, Égalité, Fraternité et ... Vulnérabilité*, in: *La Haine et le Pardon*, Paris 2005, p. 95-118 and *Penser la liberté en temps de détresse*, op. cit, p. 15-27. The latter is a speech at reception of the first Holberg-prize for human sciences in May 2005. In it she greatly praised Pope John-Paul II, which could not but be pleasing to René Girard who, at the exact same period, succeeded a Catholic priest as a member of the Académie Française, stressing the role of Catholic faith in the present globalising society.

notion of Christ's self-sacrifice in the Letter to the Hebrews, he returned to Heb 10 and compared Jesus' offering of himself in God's service to the devoted mother in the famous story of Solomon's judgment. When the King announced his cruel verdict to cut the child in half by the sword, the mother risked her whole self by challenging the King, so that the child live<sup>29</sup>. Girard compares this faithful maternal compassion, challenging even the king's authority, to Christ's self-denying act, which should be imitated in a positive mimesis by his partner, the Church, men as well as women. In this respect, Girard and Kristeva seem still as close as at the onset in dealing with the sacrificial implications of the human processes. With a reference to Levinas' precious remark about the etymological link between compassion and the mother's womb, it may now be inferred that Girard's gender neutrality, far from being an oversight, contains a crucial insight that makes an alliance with Kristeva more than plausible. Could it point to the shared struggle of both sexes to deal with the deadly loss that came with the fading control of one's perpetuity through the novelty of sexual reproduction? The prime mimesis appears not to be in what the mirror neurons instigate, or even in the acquisitive urge of external objects, but in the drive to hold on to that fading self. Women have an advantage in this domain; and when men were solicited to share the pedagogical burden, the latter's envy turned into a hostile dominance via religious ways. But, in Girard's understanding, the biblical revelation and action of Christ unravelled the basis of their violent scheme. What was described at the end of the Eden story, was to be inverted into gender solidarity, in which men and women alike join the Lamb in his project of restoring the eternal life through the divine *agape*. Recalling the key role Levinas and Kristeva give to the feminine, this prospect may be termed 'faithful feminism', where both genders, in line with Girard's understanding of the apocalyptic calling, enter into the eternal union with 'the Lamb' in his fight against the evil of bad mimesis and scapegoating.

## References

- Astell A., Maternal Compassion in the Thought of René Girard, Emil Fackenheim, and Emmanuel Levinas' in *Contagion* 2004, 11.
- Benveniste E., *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européenne*, Paris 1969, vol. 1.
- Eggen W., *Peuple d'Autrui, Une approche anthropologique de l'œuvre pastorale en milieu Centrafricain*, Brussels 1976.
- Eggen W., *The Gender of the Crucified*, Bonn 1997, "Verbum SVD" 1997, 38-3.
- Girard R., *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, East Lansing 2010.
- Girard R., *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001.

<sup>29</sup> See his *Battling to the End*, p. 35. His renewed appreciation of Hebrews (esp. Heb10: 1-10) has been described in detail by *Théorie mimétique et théologie*, in: *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001, p. 63-82.

- Girard R., *La Violence et le Sacré*, Paris 1972.
- Girard R., *Quand ces choses commenceront*, Paris 1994.
- Godelier M., *Métamorphoses de la parenté*, Paris 2004.
- Hamerton-Kelly R., *Reason and Violence in Girard's Mimetic Theory: The Anthropology of the Cross*, [http://www.hamerton-kelly.com/talks/Antropology\\_of\\_the\\_Cross.html](http://www.hamerton-kelly.com/talks/Antropology_of_the_Cross.html) (accessed March 18, 2013).
- Hamerton-Kelly R., *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*, Minneapolis 1992.
- Henry M., *L'Essence de la Manifestation*, Paris 1963 (English translation: *The Essence of Manifestation*, The Hague 1973).
- Henry M., *La Barbarie*, Paris 1987.
- Hobbs L., *Love and Liberation*, New York 1970.
- Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston 1970.
- Katz C. E., *Levinas, Judaism, and the Feminine: The Silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington 2003.
- Kristeva J., *La révolution du langage poétique*, Paris 1974.
- Kristeva J., *Pratique signifiante et Mode de Production*, in: *La traversée des signes*, Paris 1975.
- Kristeva J., *Pouvoirs de l'Horreur* Paris 1980 (English translation: *Powers of Horror*, New York 1982).
- Kristeva J., *This Incredible Need to Believe*, New York 2009.
- Kristeva J., *Liberté, Égalité, Fraternité et... Vulnérabilité*, in: *La Haine et le Pardon*, Paris 2005.
- Kristeva J., *Penser la liberté en temps de détresse*, [http://www.kristeva.fr/assisi2011\\_en.html](http://www.kristeva.fr/assisi2011_en.html) (accessed September 3, 2012).
- Levinas E., *Totalité et Infini*, The Hague 1965.
- Levinas E., *Nine Talmudic Readings*, Bloomington 1990.
- Reineke M., *Sacrificed Lives, Kristeva on Women and Violence*, Bloomington 1997.
- Scubla L., 'Contribution à la théorie du sacrifice' in *René Girard et le problème du mal*, ed. M. Deguy, J.-P. Dupuy, Paris 1982.

## Neutralność Girarda wobec płci i wierny feminizm

### Streszczenie

Aplikując odkrycie roli *mimesis* w życiu społecznym ludzi do analizy początków kultury i religii, Girard skrytykował Freuda i Lévi-Straussa za to, że przedmiotem swoich rozważań uczynili relacje seksualne, a nie ofiarnicze rozwiązanie rywalizacji. Tym samym Girard zignorował rolę płci w strukturach ofiarniczych, podkreślając, że rywalizacja w jednakowy sposób wywiera wpływ na obie płcie. Dzięki badaniom Levinasa i Kristewy, niektórym antropologicznym odkryciom, i alternatywnemu odczytaniu biblijnej trajektorii, począwszy od Księgi Rodzaju do Apokalipsy, artykuł stara się wykazać, że mimetyczna teoria Girarda może zarówno podtrzymać neutralność płci jak i wspierać chrześcijańską opcję feministyczną.

Słowa kluczowe: apokalipsa, feminizm, grzech pierworodny, hominizacja, kazi-rodztwo, macierzyńska rola, mimesis, opóźnienie, prześladowanie.

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI

Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

## O mimetycznym objaśnianiu rzeczywistości politycznej

Streszczenie: W myśli René Girarda znaczenie mają takie pojęcia, jak: naśladownictwo, przemoc, kozioł ofiarny i ofiara. Kolektywna przemoc łatwo i szybko jednoczy grupę. Społecznością, która często pełniła rolę kozła ofiarnego, byli Żydzi. Mechanizm ofiarniczy ujawnił się także w czasie rewolucji francuskiej. Obserwując polską scenę polityczną również można dostrzec jego działanie, które wyraża się w budowaniu własnej tożsamości politycznej na fundamencie niechęci do innych. Uwidaczniają się także jednostki lub grupy osób, które świadomie kreują się na ofiarę ze względu na związane z tym korzyści polityczne i finansowe. Można wskazać na nowy typ ofiary. To ludzie stojący pod silnym wpływem mediów podsuwających gotowe rozwiązania, którzy w konsekwencji oduczyli się samodzielnego myślenia i działania.

Słowa kluczowe: René Girard, mimetyzm, podmioty i przedmioty życia politycznego, polityka, przemiany kulturowo-cywilizacyjne.

W metodologii badań naukowych za wpływową orientację rozpoznawania świata polityki w ostatnich latach uznaje się teorię mimetyczną<sup>1</sup>. Zakłada się w niej, że siłą sprawczą ludzkiego działania jest pragnienie (pożądanie), które jest stymulowane poprzez *naśladowanie* (gr. *mimesis*) zachowania innych (jednostek bądź grup społecznych). Fundamentalne ogniwa mimetyczności w życiu ludzkim zorientowane są na: 1. zaspokajanie potrzeb ekonomiczno-bytowych (pożywienie, bezpieczeństwo egzystencjalne, powiększanie materialnego stanu posiadania); 2. zdobywanie uprzywilejowanej pozycji w społeczności zorganizowanej, w tym władzy politycznej (panowanie); 3. przedłużanie gatunku

---

<sup>1</sup> A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie 2002–2003”, t. 15–16, s. 55–64; tenże, *Polski Edyp – sytuacja społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii w kontekście serialu telewizyjnego Londyńczycy*, „Cywilizacja i Polityka” 2009, nr 7, s. 217–227; tenże, *Ein Jagdflieger oder ein Klemptner? Zwischen dem Mythos und der Realität der polnischen Gemeinschaft in Großbritannien*, w: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, red. N. Wandinger, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011, s. 560–576; M. Zambrzycki, *Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2011, nr 29, s. 275–303.

ludzkiego; 4. lansowanie swej atrakcyjności kulturowej, osiągnięć materialno-bytowych, prestiżu społecznego. Dążenie do osiągnięcia tego, co powyższe związane jest z wykorzystaniem następujących instytucji: a. *przemoc*; b. *koziół ofiarny*; c. *ofiara*. Instytucje te znane są od zarania kształtowania się podmiotów życia politycznego, w tym państwa, przedstawicielstw życia społeczno-politycznego, podmiotów życia religijnego i wyznaniowego a także bezpieczeństwa w różnych sferach życia społecznego. Generują one zjawiska, które naznaczone są pragnieniem.

Powyższa problematyka stała się przedmiotem uwagi poznawczej i naukowej francuskiego uczonego – historyka, literaturoznawcy i antropologa – René Girarda (1923-), autora blisko 30 książek oraz ponad 300 studiów i opracowań, które zostały przetłumaczone na kilka języków obcych. W języku polskim wydano następujące książki:

1. *Koziół ofiarny* (Łódź 1987, wyd. 2: 1991);
2. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi* (Warszawa 1992)
3. *Sacrum i przemoc* (Poznań 1993-1994, cz. 1-2);
4. *Szekspir. Teatr zazdrości* (Warszawa 1996);
5. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (Warszawa 2001);
6. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica* (Warszawa 2002);
7. *Początki kultury* (Kraków 2006).

René Girard zwracał uwagę na wpływ biografii, tj. życiowych przeżyć na twórczość poszczególnych autorów, zwłaszcza tę o charakterze literackim. Przekonywał, że ujawniająca się międzyludzkich relacjach przemoc jest wyznacznikiem postaw, zachowań i aspiracji<sup>2</sup>. Odnosił się w tym także do rzeczywistości władzy, w ramach której społeczne masy podporządkowywane są poszczególnym jednostkom, czy grupom panujących<sup>3</sup>. Również w życiu codziennym poszukuje się winnych określonych negatywnych sytuacji, których potocznie określa się kozłami ofiarnymi. Nierzadko są to przypadkowe, niewinne osoby, którym przypisuje się powodowanie społecznie niekorzystnych zjawisk. Wykorzystuje się przy tej okazji otaczającą je aureolę niechęci, a nawet nienawiści. Za główne ogniwa mimetycznego kreowania rzeczywistości kozła ofiarnego przyjmuje się: 1. ujawnienie się kryzysu, który eskaluje na skutek ludzkiej rywalizacji wzmocnianej mimetyzmem; 2. wskazanie winnego (ofiary) kryzysu i w konsekwencji dokonanie aktu przemocy; 3. sakralizacja ofiary (przypisanie jej nadzwyczajnych czy też boskich mocy)<sup>4</sup>.

Oznaką kryzysu mimetycznego jest zanik różnic społecznych pomiędzy członkami danej wspólnoty. Należy podkreślić, że motorem kulturowego rozwoju jest nie unifikacja, lecz różnorodność, w tym społeczna hierarchizacja. Zanik różnic pomiędzy członkami wspólnoty oraz w odniesieniu

<sup>2</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993-1994, cz. 1-2.

<sup>3</sup> A. Chodubski, *Jednostka, naród, państwo*, w: *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2002, s. 135-180.

<sup>4</sup> R. Girard, *Koziół ofiarny*, Łódź 1987.



do porządkującego ją świata wartości skutkuje wzmożoną rywalizacją, która prowadzi do konfliktu, a nawet do destrukcji objętej nim wspólnoty.

Z punktu widzenia polityki postrzeganej jako walka o zdobywanie, utrzymywanie i ugruntowywanie władzy (panowanie) należy wskazać na wszechobecność instytucji kozła ofiarnego. Jest to konsekwencją rzeczywistości władzy, którą postrzega się m.in. jako wywieranie wpływów na innych, możliwość podejmowania decyzji odnośnie podziału dóbr deficytowych oraz w sytuacjach konfliktowych, możliwość stosowania szczególnych środków a zwłaszcza przemocy. Władza to narzucanie zachowania przez jednych innym w sposób usankcjonowany społecznie, to możliwość rozkazywania w warunkach, w których ten, komu się rozkazuje, winien jest posłuchu<sup>5</sup>.

Wywieranie wpływu na innych często przybiera formę działań o charakterze prześladowczym, w ramach których chętnie sięga się po rzeczywistość kozła ofiarnego. Może mieć on wymiar jednostkowy (polityk, lider życia publicznego, intelektualista, działacz społeczny) jak i zbiorowy (mniejszość kulturowa, etniczna, narodowa). W podejmowanym przez podmioty polityczne działaniu mamy do czynienia z zachowaniem o charakterze prześladowczym ukrytym lub jawnym. Stroną przemocy są i sprawcy, i prześladowani. Jest to fenomen transkulturowy, a więc ujawniający się w przestrzeni kulturowej różnej pod względem geograficznym i czasowym<sup>6</sup>.

Rzeczywistość prześladowań znajduje odbicie w różnych mitach i stereotypach. Objaśniając przyczyny prześladowań używa się często zmitologizowanych obrazów dążąc do ich zracjonalizowania, do wskazania rzekomo prawdziwych przesłanek kryzysów, konfliktów, rywalizacji. Egzemplifikację tej rzeczywistości stanowi antysemityzm. W procesie dziejowym społeczności żydowskiej przypisywano nieraz różne winy oraz skazywano na potępienie. Prześladowanie to ujawniało się w formach zbiorowych zachowań antysemitycznych.

Na obszarze europejskim wyraźne zachowania o charakterze prześladowczym w odniesieniu do przestrzeni politycznej ujawniły się pod koniec XVIII w. we Francji dotkniętej przemianami określanymi mianem rewolucji francuskiej (1789-1799). Terror rewolucyjny pochłonął tysiące ludzkich istnień. Wiele z podjętych działań miało charakter planowy – ich celem była likwidacja jednostek ważnych dla funkcjonowania instytucji i życia publicznego. Wykorzystywano do tego gromadzący się tłum (motłoch), który łatwo ulegał wpływom „sprawnych” mówców takich, jak: Robespierre, Danton, Marat, Hébert, Desmoulins. W życiu politycznym ujawniła się instytucja wrogów wewnętrznych (kozłów ofiarnych). Dopuszczano się w stosunku do nich różnych okrucieństw. Nasilaniu się terroru sprzyjało powołanie do istnienia Trybunału Rewolucyjnego, którego zadaniem było usprawnienie dekretowania kar śmierci. W 1794 r. w ciągu 45 dni jego funkcjonowania dokonano w Paryżu 1356 egzekucji. Dla

<sup>5</sup> J. Wiatr, *Socjologia polityki*, Warszawa 1999, rozdz. IV.

<sup>6</sup> F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, Poznań 2012.

„legalizacji” tego działania wykorzystywano żądny „krwawych wrażeń” tłum, który chętnie zaspokajali skazującymi wyrokami rewolucyjni politycy.

Kryzysowe przesilenie doprowadziło do głębokich przemian życia społecznego, w tym rodzinnego. Nastąpiło *skrócenie relacji*, w konsekwencji czego miejsce miał rozpad małżeństw, relacji koleżeńskich, sąsiedzkich. Powszechnym zjawiskiem stało się znieważanie tych, którzy starali się pozostać na uboczu dokonujących się przemian politycznych. Unikano bezpośredniej wzajemności, odmawiając nawet niezbędnej pomocy członkom rodziny, bliskim osobom itp. Ludzie pograżyli się w egoistycznej izolacji społecznej<sup>7</sup>.

W czasie kryzysowym często podejmuje się działania przesładowcze. Można tu wskazać na zjawisko *oblędu społecznego*, który polega m.in. na tym, że prawdę uznaje się za fałsz, a fałsz za prawdę, postawy i zachowania ludzkie są nieprzewidywalne i jako takie przekładają się na powszechną niepewność, doraźność działania, pograżanie się w pesymizmie. W tej sytuacji w powszechnym odbiorze polityka staje się mało wiarygodną rzeczywistością, a polityków postrzega się jako „opętanych” różnego rodzaju maniami, fantazjami, konfabulacjami. Politykę uznaje się za źródło dezorganizacji życia kulturowo-cywilizacyjnego. Do popularności takiej optyki przyczyniają się sami politycy, w których postępowaniu ujawniają autorytarne inklinacje<sup>8</sup>. Zwykle żądza władzy nie wypływa z ich siły, lecz ze słabości. Zauważa się, że autorytarne osobowości wyróżniają takie cechy, jak: 1. ścisłe przestrzeganie umownych wartości (średniej znaczeniowości); 2. bezkrytyczny stosunek do autorytetów własnej grupy, przekładający się na całkowite podporządkowanie się nim; 3. agresywność w stosunku do tych, którzy nie utożsamiają się ze światem ich wartości; 4. bezwzględna opozycja wobec działań uznawanych za niesłużące grupie, do której się przynależy; 5. posługiwanie się retoryką bazująca na stereotypach, przesądach; 6. kult siły i twardości; 7. cynizm w relacjach międzyludzkich; 8. projekcja własnej percepcji rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej oraz własnych popędów na świat zewnętrzny, który postrzega się w „krzywym zwierciadle”.

Uczestnictwo w polityce, a także ucieczka od niej postrzegane są w następujących wymiarach: 1. siły osobowości – zaufanie do siebie, poczucie własnej kompetencji; ludzie uciekający od polityki są w znacznej mierze jednostkami o słabej osobowości, niepewnymi swoich możliwości; 2. osobistego zaangażowania – dyspozycje osobowościowe, które jednostce pozwalają partycypować w różnych życiowych sytuacjach, w tym w życiu politycznym; unikają polityki osoby ujawniające w złożonych sytuacjach życiowych niskie zaangażowanie; 3. anomii – wyobcowanie jednostki z grup społecznych, ujawnianie niechęci do świata polityki; 4. skłonności ekstrawertycznych bądź introwertycznych – poszukiwanie ludzi do towarzystwa, bądź ich unikanie; 5. napięć i agresji – ludzie dotknięci silnymi napięciami są często agresywni; poszukują w polityce

<sup>7</sup> G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, Warszawa 1986, rozdz. I.

<sup>8</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t. 1-2; W. Nowak, *Patologie struktur edukacyjnych*, Bydgoszcz 2000; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2001.

realizacji swych pragnień, jak też oddalają się od świata polityki ze względu na jej złożoność, negatywne skutki<sup>9</sup>.

Zauważa się, że uczestnictwo w polityce nie koreluje się z uczestnictwem w innych dziedzinach życia. Szczególną społeczność wśród uczestników życia politycznego, jego stylu konfliktogennego i mimetycznego, stanowią literaci (ludzie pióra). Wyróżniając się ponadprzeciętną wrażliwością stają się bacznyimi obserwatorami życia kulturowego, które ujmują w formach literackich (poezji i prozie), cieszą się akceptacją opinii publicznej. Postrzega się ich nierzadko jako znajdujących się w opozycji do panujących stosunków kulturowo-cywilizacyjnych, ich utwory odczytuje się jako walkę o ideały: wolność, sprawiedliwość, rozwój cywilizacyjny. Wyraźnie zaznaczają oni swoje miejsce w życiu kulturowym okresów wielkich przemian. Nazwiska wielu spośród nich wynosi się „na ołtarze” najwyższych wartości życia kulturowo-cywilizacyjnego. Im wyznacza się szczególne miejsce w panteonach ludzi świata polityki. Stają się ulubieńcami i bohaterami mas społecznych. Od ich twórczości w odniesieniu do głębokich przemian politycznych oczekuje się oskarżania mijającego ładu kulturowego, a jednocześnie opiewania nowego, kształtującego się obrazu życia społeczno-politycznego. Im przypada ważna rola w kreowaniu kozłów ofiarnych. W oskarżaniu rzeczywistości kulturowej posługują się sferą emocjonalności, w tym relacjami ze świata intymnego, m.in. odnoszącymi się do patologii (gwałtów, kazirodztwa, sodomii), będącymi swoistym tabu współczesnej kultury.

René Girard, odnosząc się do ujawniającego się w prześladowaniach i terrorze zjawiska konfliktu przekonuje, że tłum w granicznym przypadku nie jest niczym innym, jak tylko wspólnotą literalnie pozbawioną wszelkiego zróżnicowania, wszystkiego, co ludzi od siebie różni, zarówno w czasie jak i przestrzeni. Chodzi tu przede wszystkim o ludzką zbiorowość, która jest gotowa do przemocy, do „turbowania” – do działań, które przekształcają ją w *turba* (z łac. *tłum*, ale także *zamieszanie*, *hałas*, *ścisk*). Tłum dąży do działania. Nie kieruje się jednak motywami mającymi ugruntowanie w tym, co rzeczywiste, lecz szuka przyczyny znajdującej się w zasięgu ręki, takiej, która mogłaby zaspokoić odczuwany przez niego „głód” przemocy. Obecne w tłumie agresywne jednostki pełnią najczęściej funkcję „społecznych katalizatorów”, przyspieszających i intensyfikujących działania o prześladowczym charakterze. Zmobilizowany przez nie tłum domaga się „społecznej ablucji” – ekspulsji „nieczystych elementów”, które postrzega się jako demoralizujące i zdradzieckie.

W politologicznym pojmowaniu tłum, będący masą społeczną, oceniany jest jako ważna instytucja życia politycznego. Utożsamia się go z opinią *publiczną*. Zauważa się, że tłum spełnia istotną rolę w procesie przemian ustrojowych. Instrumentalnie identyfikuje się go z podmiotem życia politycznego. Jednocześnie postrzega się, że masy jako ruch społeczno-polityczny

<sup>9</sup> A. Chodubski, *Jednostka a kształtujący się ład globalny świata*, w: *Jednostka – społeczeństwo – państwo wobec mega trendów współczesnego świata*, red. G. Piwnicki, S. Mrozowska, Gdańsk 2009, s. 15-29.

są nieprzewidywalne w swych działaniach. Tłum nie funkcjonuje w wymiarach zachowań racjonalnych, lecz jest rzeczywistością głęboko emocjonalną. W emocjonalnym zachowaniu nie uwzględnia się wielu pozytywnych ogniw kulturowego dziedzictwa, zasług ludzi życia publicznego, niszczy się fizycznie ludzi oraz elementy kulturowego dziedzictwa (np. budowle, pomniki, zgromadzone muzeach, bibliotekach i innych instytucjach przedmioty utożsamiane z określonymi wartościami).

Ludzie życia publicznego łatwo stają się kozłami ofiarnymi. Posądza się ich o szkodliwą działalność w stosunku do tzw. dobra ogółu, zniesławia się ich i odsuwa od sprawowania władzy, wywłaszcza się znajdujące się w ich rękach dobra materialne, nierzadko skazuje się ich na więzienie. Szczególnej presji prześladowczej poddawani są politycy i ludzie instytucji życia publicznego (urzędnicy, nauczyciele, działacze społeczno-kulturalni oraz tzw. społeczność mundurowa, która stoi na straży bezpieczeństwa społecznego, narodowego i państwowego).

W przemianach rewolucyjnych, w naznaczonym mimetyzmem kryzysie, w wyniku prześladowań politycznych rozwiązuje się dotychczas funkcjonujące instytucje życia publicznego, w tym politycznego. W ich miejsce tworzone są nowe struktury, które z założenia odcinają się od działalności swych poprzedników, nadto oskarżają ich o spowodowanie dysfunkcyjności instytucjonalnej oraz o nieprawidłowości w podejmowaniu decyzji politycznych. Władzę przejmują wtedy często ludzie przypadkowi – amatorzy przygody politycznej, nie posiadający wykształcenia umożliwiającego sprawne zarządzanie życiem społeczno-politycznym, jak i funkcjonowanie w życiu publicznym. W ślad za tym umacnia się chaos w obrazie kultury politycznej<sup>10</sup>.

Odrzuca się wzory, paradygmaty obowiązujące w dotychczasowej rzeczywistości społeczno-politycznej, a nowe charakteryzują się zmiennością, doraźnością, tymczasowością, nierzadko brakiem przystawalności do wyzwań czasu i przestrzeni. Symptomatyczne jest przejmowanie wzorców wypracowanych w odmiennych przestrzeniach kulturowych; np. w ostatnich dziesięcioleciach obserwuje się „import” wzorców amerykańskich (USA), co jest konsekwencją ich mitologizacji w globalizującej się rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej.

Kultura polityczna określonych społeczności postrzegana jest przez pryzmat relacji zachodzących pomiędzy rządzącymi i rządzonymi. Ujawnia się w tym siła znaków ją generujących, tj. czasu i przestrzeni. W procesie dziejowym podnosi się jej poziom, co jest konsekwencją: 1. rozwoju i postępu naukowo-technicznego; 2. rozwiązań prawnych o zasięgu międzynarodowym (m.in. przestrzegania praw człowieka); 3. rozwoju edukacji orientującej się na oswajanie wciąż nowych znaków życia kulturowo-cywilizacyjnego. Kultura ta wiąże się ze świadomością polityczną, która ujawnia się w danych społecznościach. Dostrzega się w nich poziom rozumienia rzeczywistości politycznej, rozwiązań prawnych, możliwości i bariery w dalszym rozwoju, dążenie i aspiracje

<sup>10</sup> M. Kosman, *Kultura polityczna – kultura historyczna*, Poznań 2009.

jednostek sprawujących władzę, jej zwolenników oraz przeciwników, a także szerokich kręgów społeczeństwa. Przez poziom rozwoju kultury politycznej rozpoznaje się zdolności uczestnictwa społeczeństwa w życiu zbiorowym, jak i koncentrowania się na zaspokajaniu pragnień jednostek oraz ich zwolenników. W sytuacji kryzysu rozpadowi ulegają instytucje życia moralnego, zaciera się różnice pomiędzy prawdą i fałszem, informacją a dezinformacją (manipulacją), autorytetem a idolem, moralnością a skutecznością, prawdą o przeszłości a poprawnością polityczną<sup>11</sup>.

W życiu społecznym i politycznym powszechnym zjawiskiem staje się medialne kreowanie określonych wartości. W sytuacji mimetycznego kryzysu media stają się siłą polityczną oraz instytucją generującą postawy społeczne, pożądane przez sprawujących władzę. W krótkim czasie są zdolne do tego, aby „zrodzić” bohaterów-polityków. Mają także moc do obalenia wyniesionych na piedestał idoli „dnia wczorajszego”<sup>12</sup>. Wydawane artykuły prasowe i biuletyny to nierzadko efemerydy. Ukierunkowane są na doraźne kształtowanie opinii publicznej, na wskazywanie nowych bohaterów oraz dotychczasowych ludzi życia publicznego, których z reguły sytuuje się w przestrzeni „czarnej legendy”. Wiele publikacji zaskarżanych jest w sądach, gdzie – ze względu na tzw. *małą szkodliwość* społeczną – umarza się postępowanie. W kontekście tym należy zwrócić uwagę na amatorskość pracy dziennikarskiej. Często zostają nimi ludzie zbyt młodzi, bez doświadczenia zawodowego. Pomimo że brakuje im kompetencji, nie mają większych oporów, aby „przywdziewać szaty” prokuratorów i sędziów, a następnie w sensacyjnej tonacji ferować wyroki, od których nie ma odwołania. Manipulując media pełnią ważną funkcję promocyjną. Zjawisko to nasila się w przestrzeni przedwyborczej. O powierzeniu określonej osobie publicznego urzędu nie decydują jej zawodowe kwalifikacje, doświadczenia zebrane w pracy społeczno-politycznej, czy umiejętność rozwiązywania spraw ze sfery życia kulturowego. Znacznie większą rolę odgrywa atrakcyjna prezentacja w mediach, przede wszystkim zaś w telewizji. W tej sytuacji nierzadko ludzie legitymizujący się kryminogenną przeszłością uzyskują dzięki odpowiedniemu wyreżyserowaniu wizerunku medialnego ważne stanowiska w życiu publicznym. Fałsz transformowany zostaje w prawdę. W tym kontekście aktualne jest powiedzenie, że powtórzone wielokrotnie kłamstwo staje się prawdą.

Z mimetycznej perspektywy można stwierdzić, że walka i prześladowanie są trwałym elementem życia społeczno-politycznego. Zauważa się, że nie prowadzą one tylko do destrukcji w życiu ludzkim, lecz że są siłą wznoszącą na wyższe etapy życia cywilizacyjnego. Mobilizując walnie przyczyniają się do budowy nowego ładu kulturowego.

Według René Girarda szczególnie silne umocowanie społeczne ma ofiara. Odnosi się ją w wąskim pojmowaniu do jednostki doświadczającej przemocy

<sup>11</sup> E. Polak, *Globalizacja a zróżnicowanie społeczno-polityczne*, Warszawa 2009, rozdz. IV.

<sup>12</sup> *Współczesne oblicza mediów*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2005.

ze strony świata zewnętrznego. W szerokiej recepcji są to zbiorowości ludzkie – określone grupy społeczne, w tym zawodowe, polityczne, etniczne, narody. Obserwuje się ich obecność w całokształcie życia ludzkiego. Rzeczywistość ofiary objaśniana jest w różny sposób przez poszczególne dyscypliny naukowe, a w szczególności w ramach badań teologicznych, kulturoznawczych, prawnych. Ofiara definiowana jest także w politologii. Odnosi się do niej następstwa walki politycznej skutkujące niepomyślnymi następstwami decyzji politycznych, odsunięciem od władzy, nakładaniem różnych ograniczeń w wykonywaniu misji i zadań politycznych. Dzieje polityczne narodów i państw ujawniają różnorodność walki, m.in. o władzę najwyższą, sferę wpływów politycznych i społecznych, dobra ekonomiczne, pozycję w hierarchii życia organizacyjnego, a także bitwy i wojny, których konsekwencją były ofiary fizyczne (zabici ludzie i zniszczone dobra materialne) oraz polityczne i kulturowe (destrukcja dotychczas obowiązującego porządku polityczno-społecznego)<sup>13</sup>. Dość wspomnieć, że powstania narodowowyzwoleńcze na ziemiach polskich w XIX w. kończyły się olbrzymimi ofiarami ludzkimi. Obok licznej grupy tych, na których wykonano wyrok śmierci, tysiące osób zesłano na Syberię, gdzie skazani byli na cierpienia związane z koniecznością dostosowania się do funkcjonowania na „niehumanitarnej ziemi”. Szacuje się, że ok. 1/3 zesłańców nie była w stanie fizycznie przetrwać panujących na miejscu zsyłki warunków klimatycznych i kulturowych.

Należy zwrócić uwagę na pozytywny aspekt politycznych ofiar. Na to, że – kolokwialnie rzecz ujmując – opłaca się być (rzeczywistą lub wykreowaną) ofiarą. Można pochwalenia się w politycznej biografii byciem (polityczną) ofiarą otwierała drogę do uczestnictwa w życiu publicznym. Egzemplifikacją tej rzeczywistości stanowią polscy emigranci polityczni. Przebywając przez wiele lat w diasporze oraz ujawniając zainteresowanie życiem politycznym w Polsce (np. poprzez działanie w organizacjach niepodległościowych) po przemianach ustrojowych 1989 r. włączyli się w nurt budowy nowego ładu ustrojowego w Polsce. Obok ludzi świata polityki powrócili „ostemplowani” znamieniem ofiary przedstawiciele życia naukowego i kulturalnego. Ich decyzję o repatriacji oceniono wysoce pozytywnie; postrzegano ją jako kolejny dowód ich bohaterstwa.

Problem politycznej ofiary ujawnia się także w ramach uprawiania tzw. polityki historycznej. W jej ramach podejmuje się działania na rzecz utrwalania w pamięci zbiorowej pożądanych obrazów postaw, zachowań, przede wszystkim dotyczących działalności konspiracyjnej w czasie II wojny światowej oraz w pierwszych latach po jej zakończeniu. Ludzie opozycji politycznej kreowani są na bohaterów, których czyny prezentuje się w opracowaniach książkowych, piśmiennictwie gazetowym, wznosi się im pomniki, popularyzuje na okolicznościowych konferencjach, akademiach itp. W sytuacji tej brakuje wyważenia proporcji i w konsekwencji zaciera się granica pomiędzy rzeczywistym bohaterem a przypadkową ofiarą, jednostką prześladowaną

<sup>13</sup> C. Mojsiewicz, *Świat, w którym żyjemy*, Poznań 2003, rozdz. IV.

w ramach zaplanowanych działań a kimś przygodnym, potrzebnym jedynie do odegrania roli kozła ofiarnego.

Sytuacja dotycząca ofiar odnosi się także do szerszego kontekstu politycznego. Np. w wymiarze tym postrzega się genezę i dzieje Wolnego Miasta Gdańska<sup>14</sup>. Utworzono je na mocy odgórných decyzji stanowiących nowy porządek polityczny w Europie po I wojnie światowej. Wobec sprzeczności interesów niemiecko-polskich podjęto decyzję „półśrodka”, która okazała się być „kością niezgody” w stosunkach niemiecko-polskich. Polacy nie mogli korzystać z przyznanych im praw; stali się ofiarami obowiązującego w Wolnym Mieście Gdańsku porządku ustrojowego oraz relacji pomiędzy obu narodami. Niemcy swe miejsce w „nowej” Europie odczytywali z perspektywy ofiary. Nie akceptując takiego stanu rzeczy starali się o zmianę swego położenia, m.in. poprzez włączenie Wolnego Miasta Gdańska do Rzeszy Niemieckiej. W procesie tym faktyczną ofiarą okazali się być Polacy, którzy doświadczyli ograniczeń kulturowych, prześladowań, terroru psychicznego i fizycznego, co ze szczególną intensywnością ujawniało się w chwili wybuchu II wojny światowej. Czymś powszechnym były aresztowania oraz fizyczna eksterminacja. Kozłem ofiarnym polityki niemieckiej w pierwszym rządzie byli ci Polacy, którzy zaangażowani byli w ugruntowywanie polskości w przestrzeni Wolnego Miasta Gdańska, tj. nauczyciele, księża, działacze polonijni.

W myśli René Girarda kozioł ofiarny jawi się jako przypadkowa i niewinna ofiara, którą postrzega się jako jednostkę nieakceptującą panujący porządek społeczny lub znajdującą się na jego marginesie. Skutkiem jest to, że skupia ona na sobie niechęć i nienawiść. Oczekuje się, że kozioł ofiarny poniesie stosowną karę. Mechanizm ten ujawnia się szczególnie w sytuacji napięć, będących konsekwencją panującego kryzysu, nierzadko przeradzającego się w chaos społeczny. Sytuacja ta wynika z psychologicznych uwarunkowań człowieka, który odczuwa potrzebę walki.

Z jednej strony kozioł ofiarny jest generowany przez prześladowców, którzy poszukują kolejnej ofiary, z drugiej zaś wybór ułatwia sama ofiara naznaczona stereotypami prześladowczymi<sup>15</sup>. W świecie polityki kreowaniu kozła ofiarnego sprzyjają zjawiska i procesy ekstremalne – wysoka aktywność polityczna bądź skrajna ucieczka od świata polityki i w konsekwencji społeczna izolacja.

W roli kozła ofiarnego występują z reguły jednostki zaznaczające różnie swą aktywność kulturową, a w tym polityczną. Są one: 1. przedsiębiorcze; 2. odważne w podejmowaniu decyzji; 3. krytyczne wobec otaczającej ich rzeczywistości kulturowej; 4. zdolne do przystosowania się do zmieniającej się sytuacji; 5. gotowe do pełnienia różnego rodzaju ról społeczno-politycznych. Jednostki te dobrze adaptują się w ładzie diasporalnym. Często zmieniają miejsce zamieszkania, pracy, relacje społeczne, w tym rodzinne. Korzystnie sytuują się w rozwoju

<sup>14</sup> A. Chodubski, *Nauka, kultura i sztuka w Wolnym Mieście Gdańsku*, Toruń 2009.

<sup>15</sup> A. Romejko, *Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje* (Hi 19,25). *Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2007, t. 21, s. 63.

kulturowo-cywilizacyjnym. Określa się je mianem alochtonów, będących ciągle w drodze. Ze strony prześladowców towarzyszy im nieufność, niechęć i nieakceptacja. Sytuuje się ich wśród „obcych”. Z kolei jednostki uciekające od polityki i jednocześnie pozycjonowane jako kozły ofiarne nie są akceptowane społecznie ze względu na wyobcowanie życia społecznego, aspołeczność, egoizm, skrytość życia w społeczeństwie. Współcześnie określa się je nierzadko mianem *wykluczonych*. O wykluczeniu decyduje przede wszystkim ich niezdolność przystosowawcza w sytuacji ujawniających się zmian, które są generowane przez postęp naukowo-techniczny oraz wprowadzane rozwiązania prawne. Ci, na których życiu odciska się rzeczywistość ofiary i kozła ofiarnego, nie stanowią przedmiotu zainteresowania *ludzi sukcesu*, przedsiębiorczych jednostek zdobywających znaczącą pozycję w życiu publicznym. Współcześnie tę grupę społeczną określa się mianem *natychnmiastowców, X*, którzy zorientowani są na osiągnięcie zamierzonych celów w bardzokrótkim czasie, w anglosaskim rozumieniu „na sposób hollywoodzki” (gdzie akceptuje się sukces jednostki, a nie liczy się z dobrem ogółu), którzy zorientowani są na ciągłe zmiany w wyborze opcji ideowych i politycznych, co ujawnia się w zmienianiu przynależności partyjnej i organizacyjnej, a przede wszystkim w orientowaniu się na technicyzację życia społecznego i politycznego, w tym na urzeczywistnianie e-państwowości<sup>16</sup>.

Świat natychmiastowców wyróżnia się kultem młodości, co wiąże się ze zdolnościami do sprawnego posługiwania się z urządzeniami informacyjnymi, jednocześnie jest związany z zagrożeniami dla dalszego rozwoju ludzkości. Chodzi tu przede wszystkim o dehumanizację stosunków międzyludzkich, intelektualną degradację będącą wynikiem „wszędobylstwa” urządzeń przekazu informacyjnego, które „zwalniają” z realizacji zadań związanych z rozpoznawaniem mechanizmów funkcjonowania danej rzeczywistości kulturowej. Ujawnia się tu mimetyczność pojmowana jako prymitywne naśladownictwo. Zauważa się, że w stratyfikacji społeczeństwa ok. 50% stanowią ludzie, którzy są prostymi (bezrefleksyjnymi) naśladowcami podsuwanych im wzorów, modeli, paradygmatów, a 25% to ci, którzy nie są w stanie samodzielnie rozwiązywać problemów życia codziennego. Narzędziem mimetyczności są media, zwłaszcza wizualne. To, co człowiek widzi na ekranie, uznaje zwykle za w pełni wiarygodne. Konsekwencją tego staje się wtórny (funkcjonalny) analfabetyzm kształtującego się społeczeństwa informacyjnego. Jest to sytuacja, w której ludzie nie są w stanie zrozumieć: 1. instrukcji, recept, podręczników obsługi itp.; 2. poleceń zawartych na różnych drukach, formularzach, kwestionariuszach; 3. przekazu intelektualnego; np. studenci mają problemy ze zrozumieniem przesłania wykładów prowadzonych przez wybitnych uczonych-intelektualistów<sup>17</sup>. W tej

<sup>16</sup> G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2006; *Spółczesność informacyjna. Istota, rozwój, wyzwania*, red. M. Witkowska, K. Cholawo-Sosnowska, Warszawa 2006; J. Muszyński, *Spółczesność informacyjna. Przewodnik-leksykon*, Warszawa 2010.

<sup>17</sup> L. W. Zacher, *Gry o przyszłe światy*, Warszawa 2006, s. 180-184.



sytuacji tworzy się kultura obrazkowa. Rozumienie werbalne jest wypierane przez „półprodukty” dostarczane jako odpowiedź na splotycone intelektualnie pragnienia konsumpcyjne.

Model człowieka-klienta (konsumenta) sprzyja generowaniu kosztów ofiarnych. Sprawia, że poszczególne jednostki stają się bezbronne wobec żądnych ofiar „cywilizacyjnych prześladowców”. W nowej rzeczywistości uprzywilejowane znaczenie przypisuje się rynkowi i komercji, gdzie ludzie jako obce sobie jednostki chwilowo łączą się w celu załatwienia określonych interesów. Interes, przede wszystkim ten o ekonomicznym charakterze, zastępuje więzi emocjonalne. W kształtowaniu się życia kulturowego obserwuje się dezintegrację, która sprzyja ludziom *młodym, silnym i bogatym*. Tworzą oni tzw. wspólnoty prestiżowe. W rzeczywistości są to surogaty, a nawet atrapy faktycznych wspólnot i międzyludzkich więzi. Okazuje się, że w różnych wydarzeniach (tzw. *eventach*) uczestniczy się nie ze względu na ich treść, lecz na fakt, że wypada na nich być. Chodzi tu m.in. o wiece wyborcze, spotkania z ludźmi polityki, wydarzenia wpisujące się w religijną obrzędowość, natury sportowej, a nawet (wyznaniowe lub świeckie) pogrzeby osobistości świata politycznego. Są to „niby-miejsca” i „niby-sytuacje”.

Współcześnie mówi się chętnie o społeczności ryzyka<sup>18</sup>. To taka, którą dotyka problem niepewności jutra, utrata poczucia bezpieczeństwa, ujawniają się wciąż nowe zagrożenia zarówno w odniesieniu do ludzkich jednostek oraz zbiorowości, w tymo zasięgu globalnym. Od kilku dziesięcioleci funkcjonuje obraz *samotnego człowieka w wielkim tłumie*<sup>19</sup>. Człowiek uświadamia sobie, że ma coraz mniejszą kontrolę nad własnym życiem, a co za tym idzie w unifikującym się świecie znajduje się na pozycji, którą można określić mianem kozła ofiarnego. Osoba taka dostrzega wpływ środków masowej komunikacji na jej kulturę i psychikę, w tym na wypowiedane przez nią opinie oraz akceptowane wzorce zachowań. Głównie osoby młode, które wiele godzin spędzają przed komputerem, są podatne na manipulację. Możemy w takiej sytuacji mówić o *hipertekstowych umysłach*, które charakteryzują się nie linearnością myślenia, lecz wielowątkowością, która jednocześnie jest połączona ze specyficznym inwalidztwem intelektualnym polegającym na niezdolności do głębszej refleksji. Problemem są także trudności z zapamiętywaniem i koncentracją, które przekładają się na ciągłe poszukiwanie zewnętrznych bodźców. W całokształcie tych procesów ujawnia się naśladowanie i przystosowywanie do wciąż nowych zjawisk, w których odbijają się dokonujące się na globalnym poziomie przemiany<sup>20</sup>.

W procesie wyboru naśladowuje się postępowanie drugiego człowieka, które często nie jest oryginalne, lecz też jest naznaczone naśladownictwem. Zachowanie tego typu jest znane od zarania tworzenia się ładu instytucjonalnego w życiu społeczno-politycznym. Analizując tę problematykę przypomina się, że już Arystoteles w *Poetyce* napisał, że człowiek różni się od zwierząt wielką

<sup>18</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Warszawa 2002.

<sup>19</sup> D. Riesman, *Samotny tłum*, Warszawa 1971.

<sup>20</sup> J. Stacewicz, *Megatrendy a strategia i polityka rozwoju*, Warszawa 1996.

zdolnością do naśladowania. Postrzegając współcześnie naśladownictwo jako wartość w strategii kształtowania globalnego społeczeństwa obywatelskiego, jednocześnie dostrzega się jego negatywne strony, m.in. ujawnić może się intensywnarywalizacja, konflikty, agresja, a więc zjawiska, które nie znajdują akceptacji w strategii budowania nowego ładu kulturowo-cywilizacyjnego świata.

W wąskim pojmowaniu politologicznym kozioł ofiarny jest modelowym podmiotem życia politycznego, w ramach którego oskarża się go o generowanie nieakceptowanego porządku kulturowo-cywilizacyjnego i w konsekwencji odmawia się mu prawa do uczestnictwa w kształtowaniu życia publicznego; pomawiając go i piętnując, „legalizuje” się tego typu postawę odwołując się do opinii publicznej. Rzeczywistość ta jest charakterystyczna dla polskiej kultury politycznej. Oceniając polską scenę polityczną emigracyjni intelektualiści zauważają, że niektóre krajowe partie polityczne uczą nienawiści, nie podejmują dyskusji, lecz walczą i oskarżają, a tam, gdzie jeszcze nie ma wroga, tworzą go, zajmują się nieustannym manipulowaniem, swoją agresję przypisują rządowi, niszczą struktury społeczne, pogrążają ludzi w niepewności, operują supozycjami, wywołują stres i protest, kreują emocjonalny obraz gorszej Polski „B”<sup>21</sup>.

Odnosząc się do myśli René Girarda, stanowiącej wielce interesującą perspektywę objaśnień rzeczywistości politycznej, zauważa się, że:

1. świat postrzega się jako ciągłą walkę o władzę, gdzie miejsce jest na przemoc i permanentne poszukiwanie kozła ofiarnego (ofiary);
2. w walce ujawniają się podmioty posługujące się wzorcami, modelami, paradygmatami mimetyczności;
3. w mimetycznej walce szczególną rolę odgrywa rzeczywistość kryzysu, tj. oddalania się od siebie rządzących i rządzonych, nieprzestrzeganie porządku moralnego i prawnego, ograniczanie odpowiedzialności za podejmowane decyzje i czyny;
4. w ujawniającym się w czasie i przestrzeni życiu politycznym poszukuje się sił opozycyjnych, które oskarża się o generowanie zła społeczno-politycznego; postrzega się je w wymiarze kozła ofiarnego;
5. wraz z przemianami cywilizacyjnymi, podnoszeniem życia kulturowego, ujawniają się nowe zagrożenia dla ludzkości; podmioty je generujące odwołują się do mimetyczności, która obecnie powodowana jest przez zjawiska i procesy globalizacyjne zachodzące na świecie.

## Literatura

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t. 1-2.

Beck U., *Spółczesność ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Warszawa 2002.

---

<sup>21</sup> H. Olesiak, *Polska scena polityczna. Karawana... dialog inteligentny*, Świeradów Zdrój 2013, s. 90.

- Chodubski A., *Jednostka a kształtujący się ład globalny świata*, w: *Jednostka – społeczeństwo – państwo wobec mega trendów współczesnego świata*, red. G. Piwnicki, S. Mrozowska, Gdańsk 2009.
- Chodubski A., *Jednostka, naród, państwo*, w: *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2002.
- Chodubski A., *Nauka, kultura i sztuka w Wolnym Mieście Gdańsku*, Toruń 2009.
- Debord G., *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa 2006.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2001.
- Fukuyama F., *Historia ładu politycznego*, Poznań 2012.
- Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987.
- Girard R., *Początki kultury*, Kraków 2006.
- Girard R., *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993–1994, cz. 1–2.
- Girard R., *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
- Kosman M., *Kultura polityczna – kultura historyczna*, Poznań 2009.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, Warszawa 1986.
- Mojsiewicz C., *Świat, w którym żyjemy*, Poznań 2003.
- Muszyński J., *Spółczesność informacyjna. Przewodnik-leksykon*, Warszawa 2010.
- Nowak W., *Patologie struktur edukacyjnych*, Bydgoszcz 2000.
- Olesiak H., *Polska scena polityczna. Karawana... dialog inteligentny*, Świeradów Zdrój 2013.
- Polak E., *Globalizacja a zróżnicowanie społeczno-polityczne*, Warszawa 2009.
- Riesman D., *Samotny tłum*, Warszawa 1971.
- Romejko A., *Ein Jagdflieger oder ein Klempner? Zwischen dem Mythos und der Realität der polnischen Gemeinschaft in Großbritannien*, w: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, red. N. Wandinger, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011.
- Romejko A., *Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2007, t. 21.
- Romejko A., *Polski Edyp – sytuacja społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii w kontekście serialu telewizyjnego Londyńczycy*, „Cywilizacja i Polityka” 2009, nr 7.
- Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie 2002–2003”, t. 15–16.
- Spółczesność informacyjna. Istota, rozwój, wyzwania*, red. M. Witkowska, K. Cholawo-Sosnowska, Warszawa 2006.
- Stacewicz J., *Megatrendy a strategia i polityka rozwoju*, Warszawa 1996.
- Wiatr J., *Socjologia polityki*, Warszawa 1999.
- Współczesne oblicza mediów*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2005.
- Zacher L. W., *Gry o przyszłe światy*, Warszawa 2006.
- Zambrzycki M., *Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2011, nr 29, s. 275–303.

## On the mimetic explanation of the political reality

### Summary

Such ideas as imitation, violence, sacrifice and the mechanism of victimization are important for René Girard's thinking. He says that collective violence unites the group quickly and easily. Jews are an example of a community, which often served as a scapegoat. The mechanism of victimization was also revealed during the French Revolution. Observing the Polish political scene you can see that the same mechanism is at work. The reluctance to the other is an important way to build its own identity. There are individuals or groups of people who consciously set themselves up as victims because of the associated benefits. A new type of victim is revealed nowadays. These are the people standing under the strong influence of the media pointing to ready-made solutions, which teach consequently not to think and act for themselves.

Keywords: cultural and civilization transformations, entities and items of political life, René Girard, mimesis, politics.

Ks. ADAM ROMEJKO

Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

## Joseph Ratzinger jako „wdzięczny” kozioł ofiarny w świetle publikacji tygodnika „Der Spiegel”

Streszczenie: Wypracowana przez René Girarda teoria mimetyczna jest narzędziem mającym zastosowanie w badaniu kwestii literackich i religijnych. Można je także z powodzeniem wykorzystywać w interpretowaniu zjawisk społeczno-politycznych. Dał tego przykład sam Girard podejmując się wyjaśnienia relacji francusko-niemieckich w XIX i XX w. Centralne kwestie podejmowane w teorii mimetycznej to: naśladowanie, przemoc, ofiara i kozioł ofiarny. W niniejszym artykule z mimetycznego punktu widzenia została zaprezentowana osoba Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w kontekście publikacji niemieckiego tygodnika „Der Spiegel”. Oskarżając papieża o działanie, które generuje liczne ofiary, czyni się jego samego (świadomie lub nie) prawdziwym kozłem ofiarnym współczesności.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, René Girard, homoseksualizm, inkwizycja islam, Jan Paweł II, judaizm, Kongregacja Nauki Wiary, nadużycia seksualne, Joseph Ratzinger, teologia wyzwolenia.

### Wstęp

Centralnym tematem wypracowanej przez René Girarda (1923-) teorii mimetycznej jest ofiara. Spojrzenie na nią ludzi, którzy są „zanurzeni” w mechanizmie kozła ofiarnego, charakteryzuje się ambiwalencją. Najpierw postrzega się ofiarę jako źródło niepokoju i społecznego nieporządku po to, aby w ramach dokonującej się wobec niej przemocy przewartościować dotychczasowe opinie. W przeszłości akt przemocy wobec ofiary wyrażał się w jej zabiciu lub wypędzeniu, obecnie ma on często złagodzony charakter. Zamiast przemocy fizycznej mamy często do czynienia z agresją natury werbalnej, wyrażaniem niechęci i dezaprobaty, których celem jest wypchnięcie ofiary na życiowy margines.

Potencjalnymi ofiarami są nie tylko jednostki czy grupy mniejszościowe, znajdujące się na dole drabiny społecznej, które nie mogą liczyć na pomoc w sytuacji zagrożenia. Są nimi także należący do wąskiego marginesu obejmującego dostojników, idoli i celebrytów, których się podziwia, a jednocześnie

(niekoniecznie w uświadomiony sposób) nienawidzi. Zwracając uwagę na to zjawisko René Girard przywołuje postać biblijnego możnowładcy Hioba, któremu poświęca jedno ze swych opracowań<sup>1</sup>. I współcześnie nie brakuje tych, którym było i jest dane dzielić los odrzuconego przez współplemieńców Hioba. Sytuacja ta z jednej strony umożliwia strącenie „grzesznego uzurpatora”, z drugiej zaś staje się fundamentem dla stworzenia nowego ładu społeczno-politycznego. W niedalekiej przeszłości kimś takim był Napoleon Bonaparte (1769–1821), który zjednoczył całą Europę broniącą się przed realizacją jego imperialnych planów. Nienawiść a jednocześnie podziw dla militarnej i politycznej sprawności Napoleona stały się zdaniem Girarda katalizatorem przemian, które w XIX w. doprowadziły do powstania nowoczesnych Niemiec. Temu zagadnieniu poświęca on ostatnie swe opracowanie<sup>2</sup>. Osobą, w której losie można dostrzec podobieństwa do Hioba i Napoleona, jest Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI (1927-), który został uznany za *persona non grata* współczesnego okcydentu i orientu.

Inspiracją do napisania niniejszego artykułu była lektura książki *Battling to the End*, w której René Girard w interesujący sposób odniósł się do mechanizmu kozła ofiarnego i sposobu, w jaki funkcjonuje on (także i współcześnie) w przestrzeni politycznej i społecznej. Najpierw zostaną zaprezentowane ciekawsze wątki z książki Girarda, które odnoszą się do cesarza Napoleona i papieża Benedykta XVI. Następnie ukazany zostanie medialny obraz papieża w publikacjach niemieckiego tygodnika „Der Spiegel”. W ostatnim punkcie dokonana zostanie analiza z perspektywy teorii mimetycznej. Wybór tygodnika „Der Spiegel” jest uzasadniony tym, że jest to obecnie najbardziej opiniotwórcze czasopismo niemieckie. Wydawane jest ono w ojczyźnie papieża i przez jego rodaków. Sytuacja ta stanowi okazję do spojrzenia na ambiwalencję ujawniającą w prezentacji Josepha Ratzingera. Raz jest kimś bliskim, kiedy indziej dalekim. Rodzący się z tego antagonizm „swój – obcy” okazuje się być społeczną siłą napędową o znaczącej mocy.

## 1. Od cesarza do papieża – Girardowskie inspiracje

We wstępie do opracowania *Battling to the End* René Girard na wyrost stwierdza, że to studium Niemiec oraz relacji niemiecko-francuskich ostatnich dwóch stuleci<sup>3</sup>. Raczej jest to luźne spojrzenie na te dzieje z perspektywy mimetycznej, która umożliwia interesującą interpretację, w tym natury politologicznej. Jednym z ważnych elementów teorii mimetycznej jest przekonanie, że siłą napędową ludzkiej aktywności jest nie własna inwencja, lecz naśladownictwo.

<sup>1</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.

<sup>2</sup> Tenże, *Achever Clausewitz*, Paris 2007; wyd. ang. *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*, East Lansing 2010.

<sup>3</sup> Tenże, *Battling...*, s. IX.

To *inny* i jego wybory wpływają na czyjeś postępowanie<sup>4</sup>. Kwestia ta ujawnia się w skali mikro – w odniesieniu do relacji ludzkich jednostek, oraz w skali makro – gdy elementami interakcji są grupy społeczne. Przykład *mimesis*, która wpływa na kształtowanie się ładu społeczno-politycznego, można dostrzec w historii dziewiętnastowiecznych Niemiec. Jest to czas, kiedy rodzi się nowoczesny naród niemiecki. Katalizatorem tego procesu było silne państwo francuskie, któremu przewodził Napoleon Bonaparte.

W europejskim spojrzeniu na francuskiego cesarza ujawniały się dwie sprzeczne tendencje. Podziwiano jego zręczność jako polityka i żołnierza. Naśladując go podejmowano działania reformatorskie we własnych krajach. René Girard przywołuje przykłady różnych „adoratorów” Napoleona. Jednym z nich był Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), który przyczynił się do rozbudzenia niemieckiego nacjonalizmu<sup>5</sup>. Nie tylko fascynowano się Napoleonem, lecz także obdarzano go uczuciem nienawiści. Przykładem takiego nastawienia wobec francuskiego cesarza jest tytułowy (w wersji francuskiej) bohater *Battling to the End*, pruski generał i teoretyk wojny Carl von Clausewitz (1780-1831). Nienawidzi on Napoleona, a jednocześnie jako „dziecko oświecenia”, które wierzy wyłącznie w to, co racjonalne, nie dostrzega tego uczucia. „Mimetyczna wściekłość”, która udzieliła się jemu i wielu spośród jego rodaków, stymulująco wpłynęła na niemieckie zjednoczenie<sup>6</sup>.

Benoît Chantre, który z René Girardem prowadzi rozmowę w ramach *Battling to the End*, przywołuje opinię Carla Schmitta (1888-1985) wypowiedzianą w kontekście lektury opracowania autorstwa Carla von Clausewitza pt. *O wojnie*<sup>7</sup>, że pruska reforma, w którą Clausewitz zaangażował się ochoczo po upadku Napoleona, stanowiła odpowiedź na rewolucję francuską. René Girard zgadza się ze Schmittem. Jego zdaniem to dzięki Napoleonowi udało się Niemców „przebudzić ze snu”. Nastawienie wobec jego osoby było naznaczone wyraźną ambiwalencją, która w znaczący sposób wpływa na dynamikę ludzkich postaw. Z jednej strony zwycięski Napoleon upokarza prawie całą Europę, z drugiej zaś uwodzi ją; im większe poczucie krzywdy, tym większa fascynacja krzywdzicielem i próba naśladowania go. Zdaniem Girarda Napoleon jawi się tu nie tyle jako brutalny zdobywca, co raczej jako wielkiej zręczności dyplomata<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Prezentację głównych założeń teorii mimetycznej zob. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16, s. 55-64; tenże, *Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2007, t. 21, s. 59-77.

<sup>5</sup> R. Girard, *Battling...*, s. 33; por. Z. Kieliszek, *Fichtego koncepcja wyjątkowości narodu niemieckiego*, „Człowiek w Kulturze” 2009-2010, s. 253-276.

<sup>6</sup> R. Girard, *Battling...*, s. 34-35.

<sup>7</sup> Tytuł oryginału *Vom Kriege*; wyd. pol. C. von Clausewitz, *O wojnie*, Warszawa 2007.

<sup>8</sup> René Girard następująco rozwija swoją myśl: „...Germany had to be shaken from its slumber: a few years earlier it was still worrying about the French Revolution. It thought that the Revolution was the beginning of a major movement that would rock Europe. We therefore must return to the defeat at Jena in 1806. Almost all of Prussia was invaded. Then there was Russia's defeat at

Jednocząca Europę niechęć wobec Napoleona stała się potwierdzeniem, że archaiczny mechanizm kozła ofiarnego – fenomen „jednomyślności bez jednego” – nadal, tym razem na płaszczyźnie politycznej, działa<sup>9</sup>. W czasach nowożytnych fenomen ten na globalną skalę ujawnił się wobec instytucji roszczonej sobie prawo bycia uniwersalną – w stosunku do Kościoła katolickiego oraz integralnie związanego z nim papieżstwa.

René Girard zwraca uwagę, że Kościół katolicki jest strażnikiem prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego. Jest jednocześnie instytucją. Ponieważ to, co instytucjonalne bazuje na porządku sakralnym (ofiarniczym) i na niewiedzy nt. istoty mechanizmu kozła ofiarnego, Kościół – podobnie jak inne instytucje – może popełniać błędy. Kwestia ta w widoczny sposób ujawniła się w XVI w. Reakcja na problemy Kościoła była dwójaka: 1. kontestacja dotychczasowego porządku (reformacja) i 2. naprawa Kościoła (Sobór Trydencki). Najważniejsze zadanie powierzono w Kościele jezuitom – pokonanie antypapieskiego resentymentu ideologicznie spinającego ówczesną Europę<sup>10</sup>.

Osobą, która w interesujący sposób zwróciła uwagę na ujawniające się antykatolickie i antypapieskie fobie, był francuski filozof, pisarz społeczno-polityczny i dyplomata Joseph Marie de Maistre (1753-1821). W latach 1803-1817 przebywał on w Petersburgu jako minister pełnomocny króla Piemontu i Sardynii przy dworze cara Aleksandra I<sup>11</sup>. Tam jako katolik miał okazję doświadczyć nieuzasadnionej wrogości. Zwrócił uwagę, że przedmiotem permanentnej krytyki była osoba papieża. Stało się to inspiracją do napisania książki pt. *O papieżu* (*Du pape*, 1819, wyd. pol. 1853). Okazała się ona skandalem w kręgach prawosławnych oraz gallikańskich. De Maistre bronił w niej bowiem nieomyślności papieża. Czynił to w sposób zdecydowany, a jednocześnie bez widocznej nienawiści.

René Girard zwraca uwagę, że ogłoszony pod koniec XIX w. dogmat o nieomyślności papieża miał nie tylko znaczenie religijne, lecz również polityczne. Pozwolił papieżstwu wyzwolić się z dotychczasowego uwikłania w przestrzeni politycznej oraz – co dostrzegali także inni myśliciele – ustabilizować swoją sytuację<sup>12</sup>. Girard podkreśla, że było możliwe, aby Kościół – a przede wszystkim

Friedland in 1807, and the meeting between Napoleon and Tsar Alexander at Tilsit on the River Niemen. Thiers wrote that when Napoleon's influence was at its apogee, «the honor of being beaten by Napoleon were equivalent to a victory.» It seems the Tsar even said, «I have never loved anything more than that man.» All the art of *political* exploitation of *tactical* victories won through *strategy*, to use the Clausewitzian terminology, was in Napoleon's irresistible seduction. He almost succeeded in setting up his continental embargo against England. Napoleon was not the brutal conqueror invented by his adversaries after his fall, but indeed an artist of diplomacy”. Zob. *Battling...*, s. 36.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 141-142.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 196; por. H. U. von Balthasar, *Antyrymski resentyment. Papieżstwo a Kościół*, Poznań 2004.

<sup>11</sup> P. Matyaszewski, *Maistre*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, *Lu An – „Maryawita”*, red. S. Wilk i in., Lublin 2006, k. 830.

<sup>12</sup> R. Girard stwierdził: „This insistence on the papacy's permanence in the midst of the political upheavals in Europe is essential for a political theoretician, especially since the argument in



papiestwo – uczynić uniwersalną rzeczywistością. Papieżem, któremu udało się tego dokonać, był Jan Paweł II (1920–2005).

Jako wielce interesująca osobowość na Stolicy Piotrowej jawi się Benedykt XVI. Był i jest on chętnie krytykowany. Szczególnie atakowano go za wykład wygłoszony w 2006 r. w na uniwersytecie w Ratyźbonie<sup>13</sup>, który potraktowano jako deklarację wojny wypowiedzianą protestantom i islamowi. Przyjęto wyzwanie i ruszono do walki. Zdaniem René Girarda wystąpienie papieskie to przede wszystkim błaganie o rozsądek<sup>14</sup>. Papież nie popełnił błędu, gdy zwrócił uwagę, że jeśli nie będziemy ostrożni z wojną rozumu przeciw religii, to efektem będzie wojna religii z rozumem. Girard dodaje, że chrześcijaństwo stoi obecnie w obliczu dwóch religii – racjonalizmu i fideizmu<sup>15</sup>. Jego zdaniem nieuzasadnione są (np. w kontekście dialogu z Bractwem Piusa X) oskarżenia Benedykta XVI o obronę postaw konserwatywnych w Kościele. Papież broni Kościoła przed czymś, co wcześniej określił mianem „dyktatury relatywizmu”<sup>16</sup>. Girard podkreśla, że relatywizm i związana z nim postawa odrzucenia obiektywnej prawdy niszczą życie intelektualne, czyniąc je jednocześnie banalnym i sztucznym<sup>17</sup>.

## 2. Obraz Josepha Ratzingera w tygodniku „Der Spiegel”

Rynek prasowy w Niemczech należy do jednego z większych na świecie<sup>18</sup>. W tej przestrzeni wyróżnia się istniejący od 1947 r. tygodnik „Der Spiegel”, który jest

---

favor of the Church's permanence is related to the one concerning its leader's infallibility. Papal infallibility was not proclaimed (with respect to doctrine exclusively) until the end of the century. That proclamation is an essential event in the Church's history, for it freed the Church of compromises with temporal power. The intuitions of de Maistre and Baudelaire, and Claudel's powerful affirmations are related in one way or another to the emergence of the papacy. We have seen that Holderlin also had intuitions about this stability. There are probably other people who lived at the turn of these two centuries and whom we should study. They would prove that «universal singularities» are possible, can be free of resentment and are aware of the radical truth that is in the process of emerging out of the general panic”. Zob. R. Girard, *Battling...*, s. 197.

<sup>13</sup> *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje. Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki na Uniwersytecie w Ratyźbonie 12 września 2006 r.*, „Wiadomości KAI” 2006, nr 38, s. 13–16.

<sup>14</sup> R. Girard, *Battling...*, s. 176.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 206; por. tenże, *Islam, marksizm i apokalipsa*, <http://www.newsweek.pl/Europa/islam--marksizm-i-apokalipsa,44863,3,1.html> (odczyt z dn. 25 maja 2013 r.).

<sup>16</sup> Określenie to kard. Joseph Ratzinger użył w ramach kazania wygłoszonego w czasie mszy św. poprzedzającej konklawe po śmierci Jana Pawła II; zob. *Błagajmy Pana, by dał nam nowego pasterza według swego serca. Msza „pro eligendo Romano Pontifice” – w intencji wyboru nowego papieża. Homilia kard. Josepha Ratzingera, dziekana Kolegium Kardynalskiego Bazyliki św. Piotra, 18 kwietnia 2005*, „Wiadomości KAI” 2005, nr 17, s. 6.

<sup>17</sup> R. Girard, *Walka papieża z relatywizmem*, „Europa” (dodatek do „Dziennika”) 2009, nr 10, s. 13.

<sup>18</sup> K. W. Janoś, *Rynek prasy codziennej w Republice Federalnej Niemiec*, w: *Systemy medialne w XXI wieku. Wspólne czy różne drogi rozwoju?*, red. J. A. Adamowski, A. Jaskiernia, Warszawa 2012, s. 229.

jednym z najbardziej poczytnych czasopism niemieckojęzycznych. Od 1995 r. wydawany jest w ponad milionowym nakładzie. Należy także uwzględnić cieszącą się znaczącą popularnością stronę internetową [www.spiegel.de](http://www.spiegel.de). Wiele spośród publikowanych artykułów ma charakter śledczy. Tropiąc afery redaktorzy „Der Spiegel” wpływają na życie polityczne. Ich sympatie polityczne sytuują się z reguły po lewej stronie politycznej. Tygodnik oceniany jest jako wiarygodne źródło informacji<sup>19</sup>.

Pierwsza wzmianka nt. ks. Josepha Ratzingera opublikowana została w tygodniku „Der Spiegel” w 1962 r.<sup>20</sup>. W artykule przywołano dwóch teologów: Karla Rahnera z Innsbrucka i Josepha Ratzingera z Bonn, autorów dzieła nt. relacji pomiędzy biskupami a papieżem<sup>21</sup>. Postulowali oni m.in.: ustalenie praw biskupów w stosunku do Watykanu; zobowiązanie papieża do zasięgania rady biskupów w ważnych sprawach; uczestnictwo wszystkich biskupów w wyborze papieża; regularne zwoływanie soborów gromadzących wszystkich biskupów. Ratzinger prezentowany był jako wybijający się przedstawiciel nowoczesnej i postępowej teologii<sup>22</sup>. Przywołano fakt, że Ratzinger oraz Hans Küng byli najmłodszymi teologami soborowymi, których mianował papież Jan XXIII. Pierwszy miał 36, a drugi 35 lat. Odnosząc się do papieskiej nominacji niemiecki dogmatyk Michael Schmaus (1897–1993) stwierdził, że teologiczne nastolatki stały się wielką modą na soborze<sup>23</sup>. Dalsze informacje nt. Josepha Ratzingera są raczej sporadyczne. Podkreśla się w nich ujawniające się w jego działalności teologicznej zacięcie reformatorskie. Wymienia się go obok takich teologów-reformatorów, jak: Karl Rahner, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Franz Böckle, Herbert Haag i Hubertus Halbfas<sup>24</sup>. Ratzinger krytykował irytujący styl rzymskiej kurii oraz odbijający się w papieskich dokumentach język późnego antyku<sup>25</sup>. Ciekawostką jest to, że w tekście z 1970 r. przywołano kongres teologiczny w Brukseli nazwany mini-soborem, na którym zgromadziło się 200 wybitnych teologów i 700 słuchaczy, a wśród nich dwóch konserwatystów: Joseph Ratzinger z Ratzybony i Hans Urs von Balthasar z Bazylei. Nie wyjaśniono, co takiego miało miejsce, że ten, który dotychczas uznawany był za „teologiczną awangardę”, został zakwalifikowany do „teologicznej konserwy”.

<sup>19</sup> B. Ociepka, *System medialny Niemiec*, w: *Wybrane zagraniczne systemy medialne*, red. J. W. Adamowski, Warszawa 2008, s. 120.

<sup>20</sup> *Bischöfe. Wie Anno 1970*, „Der Spiegel” 1962, nr 4, s. 38–39.

<sup>21</sup> K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1961.

<sup>22</sup> Por. *Döpfung. Etwas aufgebrochen*, „Der Spiegel” 1963, nr 10, s. 37; *Kardinal Frings. Deutsche Welle*, „Der Spiegel” 1963, nr 50, s. 42, 49.

<sup>23</sup> „Die theologischen Teenager sind auf dem Konzil große Mode geworden”; cyt. za *Konzil-Küng. Blick auf das Dunkle*, „Der Spiegel” 1963, nr 16, s. 42. Michalel Schmaus nie przepadał za Josephem Ratzingerem. W 1956 r. negatywnie zrecenzował jego pracę habilitacyjną. Zob. J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa, 2005, s. 83–90

<sup>24</sup> *Paul VI. Schrecklich allein*, „Der Spiegel” 1965, nr 52, s. 83, 163–164.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 83, 172.

Pierwszy artykuł, który poświęcono Josephowi Ratzingerowi, opublikowano przy okazji nominowania go na arcybiskupa Monachium i Fryzycji w 1977 r. Podkreślono, że to „godny i odpowiedni” kandydat. Nominacja była pewnym zaskoczeniem. Do tej pory Ratzinger kojarzony był raczej z krytyczną oceną państwa. Nie pochodził on także z „rzymskiej kuźni” niemieckich biskupów, za którą uważa się *Germanicum*, rzymskie kolegium dla niemieckich studentów. Tak jak wielu niemieckich biskupów Ratzinger nie studiował w Rzymie. Jego wybór postrzegano jako wzmocnienie niemieckich biskupów stojących w obliczu konfrontacji z takimi teologami jak Hans Küng i Herbert Haag. Odniesiono się do jego krytycznego spojrzenia na postulaty postępowych teologów, które oceniał je jako wyraz *dyktatury będących na czasie* (niem. *Diktatur des Zeitgemäßen*). Konsekwencją takiego podejścia było rozmywanie chrześcijańskiej tożsamości. Aby zapobiec temu procesowi, Ratzinger razem z bawarskim ministrem edukacji Hansem Maierem przyczynił się do powstania międzynarodowego czasopisma katolickiego „Communio”, które miało stanowić przeciwagę dla „Concilium” skupiającego takich teologów jak Küng, Rahner i Metz<sup>26</sup>.

Okazało się, że dawny kolega Hans Küng stał się przedmiotem teologicznej krytyki ze strony Ratzingera. Negatywnie zaopiniował on dzieło Künga pt. *Christ sein* (München 1974). Wytknął, że zaprezentowanym tam ideom brakuje fundamentu. Osadzenie ich wyłącznie w tym, co współczesne i indywidualne skutkuje słabością argumentacji<sup>27</sup>. W późniejszych publikacjach regularnie pojawia się motyw negatywnego nastawienia Josepha Ratzingera do Hansa Künga jako potwierdzenie opinii o jego „kościelnym wstecznictwie”<sup>28</sup>.

Szczególną okazję do zaprezentowania się jako „dobrego pasterza” jednej z bardziej prominentnych diecezji niemieckich kard. Joseph Ratzinger miał w czasie wizyty Jana Pawła II w Niemczech w 1980 r. Zdaniem autorów „Der Spiegel” byłato wizyta w kraju niekatolickim<sup>29</sup> i dlatego też konieczne było reklamowanie jej w mediach<sup>30</sup>. Kard. Ratzinger trzymał rękę na pulsie w czasie

<sup>26</sup> Przy okazji czasopisma „Concilium” pojawia się „polski wątek”. Odnosząc się do *doktrynerskiego, wrogiego ziemskim przyjemnościom, odrealnionego suwerena* Karola Wojtyły (niem. „Ein doktrinärer, lustfeindlicher, weltfremder Souverän...”), który żąda bezwarunkowego posłuszeństwa, wskazano, że wielu polskich biskupów naśladuje tę postawę, czego potwierdzeniem jest zabranianie podlegającym im duchownym czytania „Concilium”, fachowego czasopisma teologicznej awangardy Europy. Zob. „Papst, Du bist stärker als Superman”. Karol Wojtyła, *der Missionar des Gestrigen mit der Masche von heute*, „Der Spiegel” 1980, nr 46, s. 58, 67.

<sup>27</sup> *Würdig und geeignet*, „Der Spiegel” 1977, nr 15, s. 65, 67.

<sup>28</sup> Por. „Umnachgiebig, unbelehrbar, maßlos”. *Die katholische Kirche in der Bundesrepublik geht auf reaktionären Kurs*, „Der Spiegel” 1980, nr 1-2, s. 38.

<sup>29</sup> Na okładce tygodnika „Der Spiegel” (1980, nr 46) zamieszczono karykaturę nadlatującego na „miotle” (na ferule – papieskim pastorału) Jana Pawła II „uzbrojonego” w obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Pod nim znajdują się w uścisku Marcin Luter i Katarzyna von Bora i napis: „Der Papst in Luthers Land” – „Papież w kraju Lutra”.

<sup>30</sup> „Ein Schauspieler auf dem Stuhl Petri”. *Peter Brügge über den Papst-Besuch in München und Altötting*, „Der Spiegel” 1980, nr 48, s. 29, 32.

papieskich odwiedzin, m.in. kończył wypowiedzi osób, które wyrażały opinie nieprzychylnie papieżowi<sup>31</sup>.

Efektom sprawnie zorganizowanej pielgrzymki był awans kard. Josepha Ratzingera<sup>32</sup>. W 1981 r. powołano go na urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary (KNW), który w przeszłości jako inkwizycja zajmował się prześladowaniem „myślących inaczej”. Kard. Ratzinger nadawał się na to stanowisko, gdyż był inteligentny, a jednocześnie wyróżniał się wiernością wobec Rzymu. Błądzącym chętnie wytykał pychę i pustkę, pouczając ich jednocześnie, że tylko w Kościele można znaleźć prawdę i wolność<sup>33</sup>.

Moment wyboru na stanowisko prefekta KNW stał się dla piszących o Josephie Ratzingerze okazją do wymyślenia różnych uszczypliwych określeń jego osoby. Czyniono to wcześniej, jednak zintensyfikowało się to z momentem watykańskiego awansu. Kwestia ta zostanie podjęta w ramach mimetycznej analizy publikacji tygodnika „Der Spiegel”. Chętnie określano kard. Josepha Ratzingera raczej łagodnym – w porównaniu do innych tytułów – mianem *naczelnego strażnika wiary* (niem. *der oberste Glaubenswächter*).

Okazją do sprawdzenia się na nowym urzędzie była Ameryka Łacińska. Jan Paweł II zlecił kard. Ratzingerowi uporządkowanie kwestii teologii wyzwolenia<sup>34</sup>. Zdaniem kardynała nie była ona do pogodzenia z doktryną katolicką. Krytykowani teologowie nie dostrzegają, że w miejsce zwalczanej dyktatury wprowadzają kolejną<sup>35</sup>. Zbyttno koncentrują się na ziemskiej sprawiedliwości, dla której osiągnięcia chętnie posługują się metodami bazującymi na ideologii marksistowskiej, a zapominają o pierwszorzędnym zadaniu Kościoła, jakim jest zbawienie<sup>36</sup>. Ideologiczną pomocą w zwalczaniu teologii wyzwolenia okazała się być opracowana przez kard. Ratzingera instrukcja<sup>37</sup>.

Prominentną ofiarą inkwizytorskiej działalności kard. Ratzingera był brazylijski teolog Leonardo Boff (1938-). W późniejszych publikacjach będzie on – obok

<sup>31</sup> *Bündel von Pannen*, „Der Spiegel” 1980, nr 50, s. 110-111.

<sup>32</sup> Wyjaśniono, czym kard. Ratzinger zasłużył sobie na papieską wdzięczność. Podczas wizyty Jana Pawła II w Bawarii był jego cieniem, troszczył się o papieskie śniadanie, modlił o piękną pogodę i zadbał, aby place były wypełnione. Obronił też papieża przed osobami wypowiadającymi krytyczne uwagi pod jego adresem. Zob. *Diktatur des Zeitgemäßen*, „Der Spiegel” 1981, nr 49, s. 118.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 118-121.

<sup>34</sup> F. Ehlers i in., *Mit leeren Händen*, „Der Spiegel” 2010, nr 14, s. 79-80.

<sup>35</sup> „Auch ein Feind hat legitime Interessen”. *Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, über Kirche und Atomrüstung*, „Der Spiegel” 1983, nr 19, s. 130.

<sup>36</sup> *Rauch des Satans*, „Der Spiegel” 1985, nr 48, s. 161.

<sup>37</sup> *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 215-235. Pomimo że dokument zatytułowany został *Instrukcja o...* używa się określenia *Instrukcja przeciw...* i to w sytuacji, gdy w niemieckim tłumaczeniu watykańskiego dokumentu zawarto słowo „über” („o”) a nie „gegen” („przeciw”); por. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. P. Hünermann, Freiburg i.B. – Basel – Wien, nr 4750-4781; „*Der Mensch lebt nicht nur von Brot*”. *Aus Ratzingers „Instruktion“ gegen Befreiungstheologie*, „Der Spiegel” 1985, nr 20, s. 149.

Hansa Künga – przywoływany jako ilustracja bezduszności kard. Ratzingera/papieża Benedykta XVI. Küng oraz Boff będą prezentowani jako eksperci ds. Watykanu. Ich głos ma rozstrzygać czy Watykan jest otwarty na nowoczesność, czy jeszcze tkwi w średniowieczu<sup>38</sup>. Przez krótki czas rolę podobną do Boffa i Künga pełnił na łamach tygodnika „Der Spiegel” Eugen Drewermann (1940-)<sup>39</sup>. W ciekawy sposób określono tam Künga i Drewermanna. Nazwano ich *spierającymi się i niepożądanymi nauczycielami Kościoła* (niem. *die befehdete missliebige Kirchenlehrer*). Niemiecki termin *Kirchenlehrer* ma techniczny charakter i oznacza w języku polskim ojców Kościoła<sup>40</sup>.

Pomimo że Leonardo Boff i Hans Küng spotkali się z krytyką ze strony KNW, to jednak zastosowane sankcje trudno uznać za uciążliwe. Boff skazany został na rok milczenia. Poważniejsze konsekwencje dotknęły Hansa Künga. Pozbawiono go możliwości oficjalnego nauczania w imieniu Kościoła katolickiego. Nie oznaczało to, że w ogóle nie mógł nauczać. Faktycznie: 1. zachował (państwowe) stanowisko profesorskie; 2. nie został suspendowany (nadal pełnił funkcje kapłańskie); 3. do 1996 r. (do emerytury) był dyrektorem Instytutu Badań Ekumenicznych (Institut für Ökumenische Forschung) na uniwersytecie w Tybindze<sup>41</sup>. Bycie watykańskim dysydem przelożyło się na popularność publikacji Boffa i Künga. Ten drugi za wydaną w latach 70. książkę *Christ sein* zarobił milion marek<sup>42</sup>. Pierwszy zaś zamieszkuje wygodnie w posiadłości leżącej niedaleko Petrópolis, miejscowości oddalonej o ok. 60 km od Rio de Janeiro<sup>43</sup>.

Kolejną sprawą, w którą zaangażował się kard. Joseph Ratzinger, była kwestia homoseksualizmu. Redaktorzy „Der Spiegel” zwracają uwagę, że problem homoseksualizmu w Kościele katolickim ujawnił się przy okazji AIDS. Gdy

<sup>38</sup> Por. Rauch..., s. 163; *Der Imperator des Herrn*, „Der Spiegel” 1996, nr 24, s. 48; H. Stein, *Oasen für die letzten Christen*, „Der Spiegel” 1996, nr 51, s. 69; *Gottes willige Vollstrecker*, „Der Spiegel” 1998, nr 23, s. 87; T. Huetlin i in., *Der Weltfremde*, „Der Spiegel” 2005, nr 17, s. 114-115; *Joseph Kardinal Ratzinger. Wächter der reinen Lehre*, „Der Spiegel” 2001, nr 11, s. 98; H. Küng, *Welchen Papst braucht die Kirche?*, „Spiegel Special” 2005, nr 3, s. 34-37; U. Schwarz, P. Wensierski, *Klima der Liebe*, „Der Spiegel” 2005, nr 40, s. 48; *Habemus Papam*, „Der Spiegel” 2005 nr 52, s. 18; D. Bednarz i in., *Das Haus des Krieges*, „Der Spiegel” 2006, nr 38, s. 78; P. Wensierski, *Doppeltes Spiel*, „Der Spiegel” 2007, nr 37, s. 44-45; A. Smolczyk, *Benedikts Herbstoffensive*, „Der Spiegel”, 2009, nr 45, s. 115; F. Hornig i in., *Der Fremde*, „Der Spiegel” 2011, nr 38, s. 63; „*Putinisierung der Kirche*”, „Der Spiegel” 2011, nr 38, s. 70-73; „*Ein Würgeengel der Kirche*”, „Der Spiegel” 2012, nr 50, s. 152-155; F. Ehlers i in., *Römische Zeitenwende*, „Der Spiegel” 2013, nr 8, s. 85; „*Es droht ein Schattenpapst*”, „Der Spiegel” 2013, nr 8, s. 88; „*Sie werden sich noch wundern*”. *Der Befreiungstheologe und Vatikan-Kritiker Leonardo Boff über den neuen Papst*, „Der Spiegel” 2013, nr 12, s. 88-89.

<sup>39</sup> Por. *Klerus auf der Coach*, „Der Spiegel” 1989, nr 44, s. 117-125.

<sup>40</sup> D. Hipp i in., „*Es muss alles heraus*”, „Der Spiegel” 2010, nr 12, s. 29; por. inne określenie Künga i Drewermanna: *Gotteslehrer – nauczyciele Pana Boga*. Wybitność nie uchroniła ich przed przepędzeniem z piastowanego urzędu przez Ratzingera i Wojtyłę. Zob. *Der Imperator...*, s. 48.

<sup>41</sup> P. Wensierski, *Doppeltes Spiel*, s. 45.

<sup>42</sup> „*Nirgendwo einfach von mir*”. *SPIEGEL-Redakteur Werner Harenberg über „Weg und Werk” des Theologen und Autors Hans Küng*, „Der Spiegel” 1978, nr 11, s. 121.

<sup>43</sup> „*Ein Würgeengel...*”, s. 152.

okazało się, że wielu duchownych katolickich z USA było nosicielami HIV, głos zabrał kard. Joseph Ratzinger<sup>44</sup>. W wydanym w październiku 1986 r. przez KNW piśmie stwierdził, że homoseksualizm jest obiektywnym zaburzeniem, a akt homoseksualny jest grzeszny<sup>45</sup>. Kard. Ratzinger został za tę opinię skrytykowany. Przywołano Kevina Gordona, byłego proboszcza i profesora etyki biomedycznej z Nowego Jorku, który zarzucił, że w swoim piśmie ignoruje badania ostatnich 100 lat oraz że używa pojęć ze średniowiecza. Jego zdaniem dokument KNW przyczyni się do wzrostu aktów przemocy wobec osób homoseksualnych. Gordon uważa, że powodem krytycznego nastawienia Stolicy Apostolskiej jest fakt, że wśród amerykańskich kleryków wielu jest homoseksualistami. Ich liczbę szacuje się tam na 40–60%. Przypuszcza, że to wpłynęło na widoczny wzrost chorych na AIDS wśród duchownych<sup>46</sup>. Jednocześnie zwrócono uwagę, że kard. Ratzinger stwierdził, iż nie ma potrzeby traktować AIDS jako „kary Bożej”<sup>47</sup>.

Okazją do wypowiedzania negatywnych opinii nt. kard. Josepha Ratzingera było jego umiłowanie „starej” liturgii – tej sprzed reform, które wprowadzono po Soborze Watykańskim II. Był to jeden z powodów do bardziej życzliwego spojrzenia na przedstawicieli Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X, których popularnie nazywa się *lefebrystami*<sup>48</sup>. Nie oznaczało to jednak uległości wobec nich. Kard. Ratzinger był przekonany, że udało mu się przywrócić lefebrystów na łono Kościoła katolickiego. W stosunku do samego abp. Marcela Lefebvre’a (1905–1991) stwierdził: „Teraz go mamy” (niem. „Jetzt haben wir ihn”). Ratzinger obiecał mu, że zostanie uznany jako biskup bractwa. Wyraził zgodę na liturgię przedsoborową oraz na wyświęcanie biskupów i kapłanów wybranych przez bractwo pod warunkiem, że zaakceptowani zostaną przez Rzym. Dodał do porozumienia kilka klauzul, m.in. odnoszące się do trybu biskupich nominacji, które okazały się być nie do zaakceptowania przez lefebrystów. Ponieważ abp Marcel Lefebvre zdecydował się wyświęcić bez zgody papieża czterech biskupów, nie doszło do porozumienia, a udzielający święceń i je przyjmujący zostali (mocą samego faktu<sup>49</sup>) ekskomunikowani<sup>50</sup>.

W późniejszym okresie Joseph Ratzinger jako kardynał i papież podejmował kroki mające na celu doprowadzenie do jedności bractwa z Kościołem katolickim. Krytykowany go za to, szczególnie zaś za zdjęcie ekskomuniki z bp. Richarda Williamsona, który zaprzeczał podawanym danym nt. ilości Żydów

<sup>44</sup> *Eisernes Schweigen*, „Der Spiegel” 1987, nr 10, s. 159–160.

<sup>45</sup> Zob. *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 288–296.

<sup>46</sup> *Eisernes Schweigen*, s. 161.

<sup>47</sup> H. Halter, *Das Virus muß nur noch fliegen lernen*, „Der Spiegel” 1987, nr 47, s. 253.

<sup>48</sup> Więcej na temat bractwa, w tym w polskim kontekście, zob. A. Romejko, *Bractwo kapłańskie św. Piusa X w Gdyni*, „Zeszyty Gdynskie” 2008, nr 3, s. 129–147.

<sup>49</sup> Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1013, 1382.

<sup>50</sup> *Häretische Wölfe*, „Der Spiegel” 1988, nr 25, s. 137–138.

zamordowanych w czasie II wojny światowej, w tym w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Salomon Korn, wiceprezydent Centralnej Rady Żydów w Niemczech (niem. Zentralrat der Juden in Deutschland), stwierdził, że rehabilitacja bp. Williamsona, który zaprzecza istnieniu komór gazowych, to obciążenie stosunków żydowsko-katolickich. Dodał, że można jeszcze zaakceptować modlitwę wielkopiątkową o nawrócenie Żydów, akt ułaskawienia bp. Williamsona – nie. Korn dziwił się, że dla Benedykta XVI ważniejsza jest jedność Kościoła niż dobre relacje z Żydami. Wytykał papieżowi, że godzi się, aby niektórzy katolicy odrzucali nauczanie Soboru Watykańskiego II. Groził, że jeśli tej sprawy nie uporządkuje, to nie ma mowy o prowadzeniu dialogu<sup>51</sup>. Ze strony watykańskiej tłumaczono się niewiedzą nt. wypowiedzi bp. Williamsona dotyczących II wojny światowej<sup>52</sup>.

Podjęcie dialogu z lefebrystami wpisywało się w priorytety pontyfikatu Benedykta XVI. Wskazano na trójkierunkowe działanie, które podjął papież: 1. reforma liturgii; 2. polityka wschodnia i 3. kurialna „pieriestrojka”. Benedykt XVI postrzegał w kryzysie liturgii jedno ze źródeł problemów Kościoła. Stąd też podjęte starania o pozbycie się abp. Piero Mariniego, reżysera *Wojtyłowych przedstawień* (niem. *Wojtylas-Event-Regisseur*). Poprawa wschodnich stosunków była dla Benedykta XVI ważniejsza niż dobre stosunki z protestantami i anglikanami. Z tego powodu posłał do Moskwy Szwaba kard. Waltera Kaspera, który miał za zadanie przełamanie lodów na linii Rzym-Moskwa<sup>53</sup>. Jako znak dobrej woli Benedykt XVI zrezygnował w marcu 2006 r. z tytułu *Patriarchy Zachodu*<sup>54</sup>.

Podjęta reforma kurii rzymskiej polegała głównie na reorganizacji jej struktury – w tym instytucjonalnym i personalnym odchudzeniu. Jako przykład interesującej nominacji podano abp. Williama Levadę z San Francisco, któremu powierzono kierowanie KNW. Różni się on odswego poprzednika – daleko mu do bycia „dogmatycznym rottweilerem”<sup>55</sup>.

Kard. Joseph Ratzinger postrzegany był jako „hamulcowy” ekumenicznego dialogu pomiędzy katolikami i protestantami. „Solą w oku” tego dialogu

<sup>51</sup> Korn stwierdził dobitnie: „Solange Papst Benedikt XVI. nicht ein deutliches Zeichen setzt, dass alle Katholiken hinter den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu stehen haben, können wir nicht einfach zur Tagesordnung übergehen“; zob. „*Rückfall in frühere Jahrhunderte*“, „Der Spiegel“ 2009, nr 6, s. 46.

<sup>52</sup> *Papst Benedikt XVI.*, „Der Spiegel“ 2010, nr 48, s. 192.

<sup>53</sup> Można przypuszczać, że mający sentyment do tego, co niemieckie, Rosjanie chętniej rozmawiali z kard. Kasperem, niż z mającym polskie korzenie Białorusinem abp. Tadeuszem Kondrusiewiczem, który w latach 2002–2007 pełnił funkcję metropolity moskiewskiego.

<sup>54</sup> A. Smolczyk, *Ein Papst für die traurige Moderne*, „Spiegel Special“ 2006, nr 9, s. 29.

<sup>55</sup> *Tamże*. W tekście opublikowanym trzy lata później m.in. autor przywołanego artykułu zaprezentował abp. Levadę w odmienny sposób. Nominację jego osoby na stanowisko prefekta KNW określono jako chybioną. Scharakteryzowano go jako arcykonserwatywnego hierarchę, który dał się w Kalifornii poznać jako zajadły przeciwnik małżeństw homoseksualnych oraz krytyk „kultury śmierci” – uregulowań dotyczących przerywania ciąży. Zob. A. Smolczyk, P. Wensierski, S. Winter, *Endloser Schlussstrich*, „Der Spiegel“ 2009, nr 7, s. 23; por. *Zur Strafe ins Kloster*, „Der Spiegel“ 2012, nr 16, s. 83.

była wydana przez KNW deklaracja *Dominus Iesus*<sup>56</sup>. Do tej kwestii nawiązał luterański biskup Wolfgang Huber. Podkreślił, że Ratzinger utożsamia zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa w Kościele katolickim, co przekłada się na wyraźny dystans pomiędzy Kościołem katolickim a innymi kościołami chrześcijańskimi<sup>57</sup>. Wynika z tego, że ten, komu zależy na jedności Kościoła, powinien powrócić na łono Kościoła katolickiego<sup>58</sup>. Huber odniósł się do faktu przyjęcia *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* w 1999 r. Kard. Ratzinger był jej niechętny. Podpisano ją w wyniku osobistej interwencji papieża Jana Pawła II<sup>59</sup>. Interesujące jest to, że jako przeszkoda w dialogu z protestantami postrzegane jest pozytywne spojrzenie przez Benedykta XVI na odprawianie mszy św. w języku łacińskim<sup>60</sup>. Krytycy „antyekumenicznej” postawy Benedykta XVI są tym zdziwieni. Podkreślają, że dobra znajomość protestantyzmu nie przełożyła się na zintensyfikowanie dialogu<sup>61</sup>.

Zarzut antyekumeniczności Benedykta XVI pojawiał się w odniesieniu do jego działań w stosunku do anglikanów. Zwrócono uwagę, że nie jest on chętny do dialogu z nimi. Przyjął taktykę, którą określono mianem *łowienia na babę* (niem. „Der Papst lockt mit dem Weibe“)<sup>62</sup>. Ponieważ dialog katolicko-anglikański stanął w martwym punkcie (głównym problemem była decyzja władz anglikańskich o udzielaniu święceń kapłańskich kobietom), ze strony Stolicy Apostolskiej postanowiono umożliwić anglikanom niechętnym zmianom dokonującym się w ich wspólnocie wejście w struktury Kościoła katolickiego<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> Deklaracja „*Dominus Iesus*” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Wrocław 2000. Redaktorzy „*Der Spiegel*” stwierdzają nt. *Dominus Iesus*: „Prostacka epistola z Rzymu okazała się być dla ekumenizmu dotkliwym ciosem” (niem. „Die rüde Epistel aus Rom war ein herber Rückschlag für die Ökumene“); cyt. za H.-J. Schlamp, U. Schwarz, P. Wensierski, *Der Marathonmann Gottes*, „*Spiegel Special*“ 2005, nr 3, s. 27. Por. kwestię antypapieskich piosenek wykonywanych przez jednego z luterańskich pastorów. W kontekście deklaracji *Dominus Iesus* zarzucał on Benedyktowi XVI, że depcze godność innych chrześcijańskich Kościołów poprzez odmawianie im kościelności. Zob. P. Wensierski, *Fegefeuer für Protestanten*, „*Der Spiegel*“ 2008, nr 38, s. 66.

<sup>57</sup> Faktycznie w *Dominus Iesus* (nr 17) wskazano na Kościoły i Wspólnoty kościelne. Pierwsze wyróżniają się tym, że strukturalnie opierają się na sukcesji apostoelskiej oraz praktykują Eucharystię, którą postrzegają jako rzeczywistość sakramentalną. Do pierwszej grupy należą obok Kościoła katolickiego szeroko rozumiane Kościoły wschodnie, do drugiej – wspólnoty protestanckie. Kard. Walter Kasper, prezydent Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, stwierdził, że nie można kard. Josepha Ratzingera oskarżać o antyekumeniczne nastawienie. Jego zdaniem problemem jest odmienna eklezjologia katolicka i luterańska. Zob. „*Da müsste ein Wunder geschehen*”, „*Der Spiegel*“ 2001, nr 13, s. 68.

<sup>58</sup> W. Huber, *Die gebremste Ökumene*, „*Spiegel Special*“ 2005, nr 3, s. 99.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 102.

<sup>60</sup> U. Schwarz, P. Wensierski, *Dogma statt Dialog*, „*Der Spiegel*“ 2007, nr 29, s. 35.

<sup>61</sup> S. Berg i in., „*So bitter, so traurig*”, „*Der Spiegel*“ 2009, nr 6, s. 47.

<sup>62</sup> A. Smolczyk, *Benedikts Herbstoffensive*, s. 114.

<sup>63</sup> Kwestię tę uregulował papież Benedykt XVI w wydanej w dn. 4 listopada 2009 r. konstytucji apostoelskiej *Anglicanorum coetibus*. Tekst polski zob. Benedykt XVI, *Konstytucja apostoelska*



Po stronie anglikańskiej jedni cieszą się, że wreszcie zakończył się „anglikański eksperyment”, inni – że się pozbędą „konserwatywnego balastu”. Postępowanie Benedykta XVI wobec anglikanów w mocnych słowach potępił Hans Küng. Jego zdaniem są one *tragedią, antyekumenicznym piractwem, szukaniem zwolenników wśród konserwatystów* (niem. „Tragödie“, „unökumenische Piraterie“, „...der Papst fische «in rechten Gewässern»“)<sup>64</sup>.

Niechętne nastawienie wobec papieżstwa, szczególnie zaś Benedykta XVI, przełożyło się na wysoce krytyczne opinie w okresie poprzedzającym papieską wizytę w Wielkiej Brytanii, która miała miejsce w dn. 16-19 września 2010 r. Podkreślano, że Brytyjczycy nie czekają na niego, a jednocześnie nie mają zamiaru pokrywać ze swych podatków kosztów związanych z organizacją wizyty. Odniesiono się do napiętych relacji katolicko-anglikańskich, które są konsekwencją działań Stolicy Apostolskiej, mających na celu pozyskanie konserwatywnych anglikanów<sup>65</sup>.

Antypapieskie nastroje „podgrzane” zostały przez BBC, która dzień przed przybyciem Benedykta XVI wyemitowała program nt. pedofilii wśród katolickich duchownych. W brytyjskiej prasie odniesiono się do tego, że młody Joseph Ratzinger był członkiem Hitlerjugend. Podkreślano, że w popularnej gazecie brukowej „Daily Mail” o diable pisano by serdeczniej niż o papieżu. Planowano antypapieskie wystąpienia. Przeciwno Benedyktowi XVI mieli demonstrować nie tylko aktywiści takich grup jak „Nope Pope” i „Protest the Pope”, lecz także liczni zawiedzeni katolicy. Przywołano obrońcę praw człowieka Geoffrey Robertsona i jego książkę, w której oskarżył Benedykta XVI o zbrodnie przeciw ludzkości. Papież jawi się jego krytykom jako *antyteza współczesnej Wielkiej Brytanii* (niem. „Benedikt ist die Antithese zum modernen Großbritannien”)<sup>66</sup>.

Nastrojom społecznym w Wielkiej Brytanii w czasie poprzedzającym papieską wizytę poświęcono w tygodniku „Der Spiegel” łącznie trzy artykuły<sup>67</sup>. Symptomatyczne jest to, że nie odniesiono się do tego, co faktycznie miało miejsce w czasie papieskich odwiedzin – do entuzjastycznego przyjęcia i to nie tylko ze strony katolików<sup>68</sup>.

Papież Benedykt XVI krytycznie oceniany był przez muzułmanów. Zwracano uwagę na „nieprzyjazne islamowi potknięcia”, jak np. przyjęcie na audiencji

---

*Anglicanorum coetibus o ustanowieniu Ordynariatów Personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim*, w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, s. 159-165; por. *Normy Uzupełniające do konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus*, w: *Wspólnota anglikańska...*, s. 167-174.

<sup>64</sup> A. Smolczyk, *Benedikts Herbstoffensive*, s. 115.

<sup>65</sup> *Millionen für den Papst*, „Der Spiegel” 2010, nr 32, s. 70.

<sup>66</sup> M. Evers, *Gottes Gegenschlag*, „Der Spiegel” 2010, nr 37, s. 90-92.

<sup>67</sup> Obok dwóch wyżej cytowanych trzeci artykuł to krytyczny wywiad z londyńskim filozofem Anthonyem Graylingiem („*Kriminelle Vorgänge*”, „Der Spiegel” 2010, nr 37, s. 93), który podjął działania mające na celu uznanie Benedykta XVI za *persona non grata* w Wielkiej Brytanii.

<sup>68</sup> Por. S. Babuchowski, *Papież podbija Wyspy*, „Gość Niedzielny” 2010, nr 38, s. 22-27.

jako pierwszej Włoszki Oriany Fallaci, znanej z tekstów, w których – jak podkreśla jeden z redaktorów „Der Spiegel” – zjadliwie, niesprawiedliwie i kłamliwie pisała o islamie. Jego zdaniem przyjęcie kogoś takiego musi zostać odebrane jako skandaliczne<sup>69</sup>. Inną wpadką papieża Benedykta było stwierdzenie, że wybiera się w podróż do Konstantynopola (a nie do Stambułu)<sup>70</sup>.

Do rangi „wydarzenia osiowego” w relacjach katolicko-muzułmańskich czasów pontyfikatu papieża Benedykta XVI urósł wykład, który wygłosił on w 2006 r. na uniwersytecie w Ratyzbonie. W powszechnym odbiorze jawił się on jako wrogi w stosunku do islamu. Inspiracją dla wybrania przez papieża tematyki wykładu było seminarium poświęcone islamowi, które miało miejsce w 2005 r. w letniej rezydencji papieskiej Castel Gandolfo. Zatytułowano je: *Graniczny dialog z islamem* (niem. *Grenzen des Dialogs mit dem Islam*)<sup>71</sup>.

Wykład był świadomą prowokacją ze strony papieża. Chciał w ten sposób zaprotestować przeciw naiwnemu podejściu do dialogu z islamem – postrzeganiu go jako coś łatwego. Nie przypuszczał, że wywoła on tak wielkie poruszenie w świecie muzulmańskim<sup>72</sup>. Interesujące jest to, że zebrani w uniwersyteckiej auli, w tym przedstawiciele islamu, nie odebrali słów Benedykta XVI jako ataku na Mahometa i jego religię. Inną kwestią jest to, że dziennikarze, którzy informowali nt. wykładu, mieli problemy ze zrozumieniem jego treści<sup>73</sup>. Benedykt XVI nie przedłożył tekstu ratybońskiego wykładu do wglądu watykańskim urzędnikom. Wystąpienia Jana Pawła II czytały przynajmniej dwie osoby. Zachował się tak, gdyż „żaden niemiecki profesor nie daje swych wykładów do sprawdzenia” (niem. „Ein deutscher Universitätsordinarius legt keinem eine Vorlesung vor“)<sup>74</sup>.

Odnosząc się do dialogu z islamem Benedykt XVI uderzył w „wysokie tony” intelektualne, na które adresaci – z nielicznymi wyjątkami – nie byli w stanie odpowiedzieć na adekwatnym poziomie<sup>75</sup>. Przeciętni ludzie, w tym muzulmanie, preferują nieskomplikowane gesty. Takich gestów w obfitości dostarczał papież Jan Paweł II. Burza wokół wystąpienia w Ratyzbonie zmusiła Benedykta XVI do przyjęcia „Wojtyłowej taktyki”. Okazją ku temu był pobyt w Turcji na przełomie listopada i grudnia 2006 r.

<sup>69</sup> A. Smolczyk, *Audienz fürs Abendland*, „Der Spiegel” 2005, nr 37, s. 162.

<sup>70</sup> Tenże, *Der Fehlbare*, „Der Spiegel” 2006, nr 47, s. 113.

<sup>71</sup> *Tamże*.

<sup>72</sup> Tenże, *Tausche Kirche gegen Propheten*, „Der Spiegel” 2008, nr 16, s. 124; Nt. naznaczonej przemocą reakcji na papieski wykład zob. D. Bednarz i in., *dz. cit.*, s. 68-70, 78. Krytycznie o papieskim wykładzie wyraził się Hans Küng, który stwierdził, że Benedykt XVI przypisał przemoc islamowi zapominając o czarnych kartach chrześcijaństwa. Zob. *tamże*, s. 78.

<sup>73</sup> A. Smolczyk, *Der Fehlbare*, s. 114.

<sup>74</sup> *Tamże*.

<sup>75</sup> Np. Ali Bardakoğlu, wysokiej rangi duchowny turecki, w odniesieniu do papieskiego wykładu, którego treści nie znał, stwierdził, że postępowanie Benedykta naznaczone jest „mentalnością krzyżowca” (niem. „Kreuzfahrmentalität”) oraz „wrogim nastawieniem” (niem. „feindselige Haltung”); zob. *tamże*, s. 122; por. „Angriff auf drei Grundpfeiler“, „Der Spiegel” 2006, nr 47, s. 118.

Ze strony władz państwowych Benedykt XVI został przyjęty chłodno, a nawet nieuprzejmie<sup>76</sup>. Oczekiwano, że papież pogrąży się w czasie wizyty. Okazała się ona jednak sukcesem. Papież był miły i powściągliwy w słowach. Wykonywał wobec gospodarzy uprzejme gesty. Np. Turkom przypadło do gustu, że papież modlił się (szeptał coś) w Błękitnym Meczezie w Stambule. Na zadowolenie drobnymi gestami bez oczekiwania na coś głębszego zwracają uwagę redaktorzy „Der Spiegel” Annette Großbongardt i Alexander Smoltczyk. Stwierdzają, że w czasie papieskiej wizyty wystarczyło zachowywać się właściwie na właściwym miejscu, w tym pomachać chorągiewką, zacytować przyjaznego Turkom poprzednika na Stolicy Piotrowej i ściągnąć buty przed wejściem do meczetu<sup>77</sup>. Obecność Benedykta XVI w Turcji została pozytywnie przyjęta przez przedstawicieli branży turystycznej, którzy podkreślali, że papież zafundował im wartość miliony dolarów reklamę<sup>78</sup>.

Kard. Joseph Ratzinger, a później papież Benedykt XVI, krytykowany był także ze strony środowisk katolickich. Nierzadko wypowiedziano nieprzychylnie uwagi nt. władz kościelnych, przede wszystkim zaś papieża. Tego typu opinie znajdują odbicie w publikacjach tygodnika „Der Spiegel”. Akcentuje się negatywny wpływ osoby kard. Ratzingera na proces dostosowywania Kościoła do panujących współcześnie realiów. Podejmuje on działania, których celem jest eliminowanie osób o reformatorskim nastawieniu. Odnosi się to do szeregowych oraz do wybijających się katolików, w tym teologów na miarę Johanesa Baptista Metza<sup>79</sup>.

Tradycyjnie zdystansowanymi wobec papieża są środowiska niemieckich teologów. Okazuje się, że krytyka płynie także ze strony włoskich intelektualistów. 63 uczonych w piśmie z maja 1989 r. skrytykowało odejście od ducha Soboru Watykańskiego II, które wyraża się w samowoli, wsteczności oraz niezasadzonych przywilejach papieża i kurii watykańskiej, przede wszystkim zaś prefekta KNS kard. Josepha Ratzingera. Negatywnie oceniono to, że watykańscy dostojnicy (za wyjątkiem kard. Carlo Marii Martiniego) nie mają zamiaru podjąć dyskusji z zarzutami zaprezentowanymi w liście<sup>80</sup>.

Bezdusność watykańskich urzędników przyjmowana jest w Kościele z niezrozumieniem. Takie nastawienie wobec Watykanu ujawnia się m.in. w liczącej 70 zakonników wspólnoty benedyktynów z Saint-Benoît d'En Calcat k. Tuluzy. Nie mogą oni pojąć, że kard. Joseph Ratzinger obstaje przy tym, aby osoby rozwiedzione, które weszły w ponowne związki, nie mogły przystępować do komunii św<sup>81</sup>. Traktuje on chrześcijan jako tych, których naczelnym

<sup>76</sup> A. Großbongardt, A. Smoltczyk, *Mission Konstantinopel*, „Der Spiegel” 2006, nr 49, s. 75.

<sup>77</sup> „Es genügte, die richtigen Gesten zu machen am richtigen Ort. Eine Fahne zu zeigen, einen türkeifreundlichen Vorgänger zu zitieren. Sich die Schuhe auszuziehen“. Cyt. za *tamże*, s. 74-80.

<sup>78</sup> *Benedikt XVI.*, „Der Spiegel” 2006, nr 51, s. 177.

<sup>79</sup> „Unnachgiebig...”, s. 34, 38.

<sup>80</sup> *Risse im Gefüge*, „Der Spiegel” 1989, nr 24, s. 178-180.

<sup>81</sup> „Eine Art Opposition“, „Der Spiegel” 1995, nr 16, s. 125; por. F. Hornig i in., *dz. cyt.*, s. 61.

zadaniem jest spełnianie wymagań stawianych przez kościelne Magisterium, zapominając jednocześnie o uszanowaniu ich sumień<sup>82</sup>. Trudno zaakceptować wysoce negatywne spojrzenie kard. Ratzingera na osoby homoseksualne, w tym duchownych katolickich tej orientacji, a także sprzeciwianie się przez niego, aby udzielać święceń homoseksualistom<sup>83</sup>.

Krytycy kard. Josepha Ratzingera mają powody do satysfakcji. Okazało się, że rok po ogłoszeniu przez niego listu, w którym negatywnie odniósł się do kwestii homoseksualizmu, Kościół został dotknięty skandalami seksualnymi, w tym o podłożu pedofilskim, wobec których kierowana przez kard. Ratzingera KNW okazała się być bezsilna<sup>84</sup>. Jako przykład nieporadności wobec nadużyć na tle seksualnym podano bp. Kurta Krenna z St. Pölten i działające w jego diecezji seminarium duchowne, które okazało się być „oazą” dla pedofilów i homoseksualistów<sup>85</sup>. Kard. Ratzinger zaktywizował się w kwestii nadużyć seksualnych w Kościele dopiero wtedy, gdy sprawę tę zaczęto „wałkować” w 2001 r. w USA<sup>86</sup>. Redaktorzy „Der Spiegel” zwracają uwagę, że opieszałość w rozwiązywaniu kwestii nadużyć seksualnych przełożyła się w przestrzeni niemieckiej na masowe wystąpienia z Kościoła katolickiego. Podano, że w 2010 r. opuściło go z tego powodu 181 tys. osób<sup>87</sup>.

Oczekiwano, że „przewrażliwienie” kard. Josepha Ratzingera w kwestiach seksualnych zaowocuje tym, iż pierwsza encyklika, którą opublikuje jako Benedykt XVI, utrzymana zostanie w podobnym tonie. Przewidywano, że papież potępi w niej małżeństwa homoseksualne, życie w konkubinacie, rozwiązłość itp. Okazało się, że encyklika *Deus caritas est* to hymn ku czci miłości – małżeńskiego erosa i kościelnej pracy socjalnej (*caritas*). Alexander Smolczyk podkreślał, że zdolność papieża do dogłębnego potraktowania tematu uczyniła go „seksownym” dla współczesnych intelektualistów<sup>88</sup>.

Benedykt XVI, który chętnie zajmuje się działalnością pisarską, nie potrafi w skuteczny sposób administrować Kościołem. Problemem są kontrowersyjne nominacje biskupie. Np. w Argentynie w tej sprawie interweniował przewodniczący tamtejszego episkopatu kard. Jorge Mario Bergoglio. Wspomniano także nominację abp. Stanisława Wielgusa, oskarżonego o współpracę z komunistycznymi służbami bezpieczeństwa w Polsce, oraz ks. Geharda Marii Wagnera,

<sup>82</sup> N. Greinacher, *Kirchliche Götterdämmerung*, „Der Spiegel” 1994, nr 43, s. 51.

<sup>83</sup> „Zu früh für ein Coming-out”. *Drei schwule Priester über ihr gespaltenes Leben*, „Der Spiegel” 1997, nr 18, s. 137.

<sup>84</sup> D. Hipp i in., *dz. cyt.*, s. 29.

<sup>85</sup> H.-J. Schlamp, U. Schwarz, P. Wensierski, *dz. cyt.*, s. 27.

<sup>86</sup> D. Hipp i in., *dz. cyt.*, s. 29.

<sup>87</sup> F. Hornig i in., *dz. cyt.*, s. 64. Autorzy podają, że w tym samym czasie Kościół luterński w Niemczech opuszczony został przez 150 tys. członków. Nie informują, co wpłynęło na ich decyzję.

<sup>88</sup> „Er denkt Dingen auf den Grund. Er ist ein Radikaler. Auch das macht ihn sexy für die Intellektuellen”. *Cyt. za A. Smolczyk, Ein Papst...*, s. 29; por. tenże, *Professor Dr. Papst*, „Der Spiegel” 2006, nr 16, s. 116-117.

znanego z konserwatywnych poglądów „wroga Harrego Pottera”, który miał zostać biskupem pomocniczym w Linzu w Austrii<sup>89</sup>.

Z biegiem czasu w Watykanie zaczęły pojawiać się głosy dotyczące końca Benedykta XVI. Zwracano uwagę, że papież jest zmęczony i w konsekwencji niezdolny do podjęcia inicjatywy. Czymś, co negatywnie wpłynęło na niego, była afera „Vatileaks”, przy okazji której ujawniło się, że „kościelny okręt” wymyka się spod kontroli papieskiej. Z dokumentów, które wyciekły do publicznej wiadomości wynikało, że Watykan to „bagnisko korupcji”, w którego centrum znajduje się żądny władzy sekretarz stanu kard. Tarcisio Bertone. Podejmuje on decyzje o obsadzie lukratywnych stanowisk kościelnych w imieniu papieża, a jednocześnie bez jego wiedzy<sup>90</sup>. Pozytywnym aspektem starzenia się papieża Benedykta XVI jest zmiana tonacji jego wystąpień. W łagodności blisko im do przemówień królowej Elżbiety II. Papież pokazuje, że potrafi wczuć się w sytuacji ludzi. W Auschwitz spotkał się z tymi, którzy przeżyli obóz, w USA z ofiarami nadużyć seksualnych, a w Kamerunie z chorymi na AIDS<sup>91</sup>.

Wydarzeniem, które poruszyło światową – w tym niemiecką – opinię publiczną, była abdykacja Benedykta XVI. W tygodniku „Der Spiegel” krok ten oceniono nie tylko jako odważny wobec społeczności kościelnej. Określono go także mianem rebelii przeciwko samemu Panu Bogu, który „posadził go” na Stolicę Piotrowej<sup>92</sup>. Zwrócono uwagę, że jego poprzednicy inaczej postrzegali kwestię ewentualnej rezygnacji ze Stolicy Piotrowej. Paweł VI stwierdził, że bycie papieżem jest jak ojcostwo, którego nie można cofnąć, a Jan Paweł II powiedział, że nie schodzi się z krzyża<sup>93</sup>. W pokrętny sposób wskazano na konsekwencje abdykacji Benedykta XVI – wzrost ilości rozwodów wśród katolików. Skoro można złożyć urząd Piotra, jak to czynią posłowie z mandatem parlamentarnym, to teraz Kościół nie będzie mógł wymagać, aby małżonkowie wytrwali we wspólnocie do końca życia<sup>94</sup>.

O ocenę pontyfikatu Benedykta XVI i jego pozycji w Kościele jako emerytowanego biskupa Rzymu poproszono Hansa Künga i Leonardo Boffa. Pierwszy zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo papieża-cienia, szarej eminencji, która

<sup>89</sup> A. Smolczyk, P. Wensierski, S. Winter, *dz. cyt.*, s. 23; J. Moren, „*Es gibt nicht den lieben Gott*“, „Der Spiegel“ 2009, nr 7, s. 22.

<sup>90</sup> F. Ehlers, A. Smolczyk, P. Wensierski, *Der Erschöpfte*, „Der Spiegel“ 2012, nr 24, s. 38-40; P. Wensierski, *Herrsüchtig und vulgär*, „Der Spiegel“ 2012, nr 20, s. 47-48; F. Ehlers, *Im Verlies*, „Der Spiegel“ 2012, nr 23, s. 100-101.

<sup>91</sup> F. Ehlers, A. Smolczyk, P. Wensierski, *dz. cyt.*, s. 42.

<sup>92</sup> „Benedikts Tat hat etwas Rebelliges an sich. Denn wenn es Gott ist, der jemanden auf den Thron ruft, dann kann es als ein Akt gegen Gottes Willen verstanden werden, diesen Posten aus freien Stücken wieder zu verlassen“. Cyt. za F. Ehlers i in., *Römische Zeitenwende*, s. 84.

<sup>93</sup> *Tamże*.

<sup>94</sup> „Wenn das Petrusamt niedergelegt werden kann wie ein Bundestagsmandat, dann sollte es auch vorbei sein mit der Strenge in anderen Lehrfragen. Wieso eigentlich müssen Ehepartner bis zum Tod aneinander festhalten, wenn der Papst seinen besonderen Auftrag einfach aufkünden darf?“. Cyt. za *tamże*.

za pośrednictwem swego sekretarza abp. Georga Genseweina będzie wpływała na panującą sytuację. Sprzyjać temu ma – zdaniem Künga – fakt zamieszkiwania na terenie Watykanu oraz to, że abp Gensewein będzie nadal pełnił funkcję prefekta Domu Papieskiego. Rozwiązanie to również w Watykanie postrzegane jest krytycznie. Küng stwierdza, że to tak, jak gdyby stary proboszcz mieszkał w pobliżu plebanii i obserwował to, co robi jego następcą<sup>95</sup>.

W odmienny sposób ocenia sytuację papieża-emeryta Leonardo Boff. Wprawdzie ironicznie stwierdza, że każdy papież będzie lepszy od Benedykta XVI, to jednocześnie nie demonizuje jego osoby. Odnosi się do jego zaawansowanego wieku podkreślając jednocześnie, że większość swego czasu będzie on poświęcał na (ostateczne) spotkanie z Panem<sup>96</sup>.

Wobec nowego papieża oczekuje się, że zrealizuje on to, przed czym opierali się poprzednicy – Jan Paweł II i Benedykt XVI: otwarcie się na nowoczesność, zniesienie celibatu, święcenia kobiet, aktywność ekumeniczna oraz rozwiązanie kwestii wystąpień z Kościoła<sup>97</sup>. Aby sprostać tym zadaniom potrzebny będzie sprawny menadżer, który twardą ręką rozwiąże problemy Kościoła katolickiego, w tym trapiące go skandale. Powinien być on intelektualistą jak Ratzinger, uduchowionym jak Jezus Chrystus (sic!) oraz charyzmatycznym, konkretnym i młodym jak Karol Wojtyła<sup>98</sup>. W obliczu powyższych wymagań redaktorzy stwierdzają, że potrzebny będzie cud<sup>99</sup>. Zdaniem Leonardo Boffa „cudem“ będzie papież Franciszek. Symboliczne znaczenie ma jego zdaniem wybór imienia i patrona – św. Franciszka z Asyżu, w którym wyraża się program nowego papieża – Kościół, który opowiada się po stronie biednych i uciskanych, oraz jest wyczulony na kwestie ekologiczne<sup>100</sup>.

### 3. Analiza mimetyczna

Kard. Joseph Ratzinger/ papież Benedykt XVI jest dla społeczności niemieckiej kimś bliskim ze względu na pochodzenie, a jednocześnie jawi się jako ktoś daleki, a nawet obcy. Z jednej strony wynika to z faktu bycia katolikiem, których protestanci niemieccy nazywają uszczypliwie *Katholen* (*katole*)<sup>101</sup>, z drugiej

<sup>95</sup> „Es droht...”, s. 88.

<sup>96</sup> „Sie werden...”, s. 88-89.

<sup>97</sup> F. Ehlers i in., *Römische Zeitenwende*, s. 89-90; por. „Es droht...”, s. 88.

<sup>98</sup> „Gesucht wird ein zeitgemäßer Krisenmanager, der die Streitigkeiten im Inneren der Kirche mit harter Hand bewältigen kann, die Skandale aushalten oder, besser noch, vermeiden kann. Intellektuell soll er ebenso begnadet sein wie Ratzinger, spirituell gefestigt wie Jesus Christus, charismatisch wie Karol Wojtyła, klar, und vor allem ebenso jung“. Cyt. za F. Ehlers i in., *Römische Zeitenwende*, s. 90.

<sup>99</sup> *Tamże*.

<sup>100</sup> „Sie werden...”, s. 88.

<sup>101</sup> Por. D. Cziesche i in., „*Legalisierung des Bösen*“, „Der Spiegel“ 2003, nr 32, s. 22; P. Wensierski, *Fegefeuer...*, s. 66, gdzie użyto określenia *Katholiban*, czyli „katolicycy Talibowie“.

zaś Bawarczykiem, a więc kimś odróżniającym się ze względu na specyficzną obyczajowość (folklor) i język od reszty Niemców. W publikacjach zawartych w tygodniku „Der Spiegel” można zauważyć powyższą ambiwalencję – bliskość i oddalenie (obcość). Czymś, co sprzyja tej dwuznaczności jest stosowanie różnorodnych określeń w odniesieniu najpierw do kard. Josepha Ratzingera, szefa KNW, a następnie papieża Benedykta. Ich paleta jest zaskakująco obfita i nie ogranicza się do ukutego przez Włochów *pancernego kardynała* (niem. *Panzerkardinal*)<sup>102</sup>, czy korespondującego z określeniem szukających sensacji fotografów prasowych (paparazzi) *papieża Ratziego* (wł. *Papa Ratz*)<sup>103</sup>. Wspólnym mianownikiem jest zawarty w nich ładunek uszczypliwości, chęć zaprezentowania Josepha Ratzingera jako osoby „średniowiecznej”, tj. ciemnej i naznaczonej wstecznictwem, która bezwzględnie wykorzystuje zajmowaną pozycję, aby osiągnąć wytyczone sobie cele. Nie rozumie on nowoczesnego świata, a ten nie rozumie jego. Współczesność jawi się papieżowi jako permanentne zagrożenie, przed którym należy się chronić.

Popularnymi i nieobciążonymi większą niechęcią autorów publikujących w „Der Spiegel” określeniami są: *stróż wiary* (niem. *Glaubenshüter*) oraz *strażnik wiary* (niem. *Glaubenswächter*). Występują one w różnych kombinacjach, np. *niemiecki stróż wiary* (niem. *der deutsche Glaubenshüter*)<sup>104</sup>, *najwyższy stróż wiary* (niem. *der oberste Glaubenshüter*)<sup>105</sup>, *najwyższy stróż wiary w Watykanie* (niem. *der oberste Glaubenshüter im Vatikan*)<sup>106</sup>, *najwyższy strażnik wiary w Watykanie* (niem. *der oberste Glaubenswächter im Vatikan*)<sup>107</sup>, *najwyższy strażnik wiary papieża* (*der oberste Glaubenswächter des Papstes*)<sup>108</sup>, *najwyższy strażnik wiary Kościoła katolickiego* (niem. *der oberste Glaubenswächter der katholischen Kirche*)<sup>109</sup>, *fundamentalistyczny strażnik wiary* (niem. *der fundamentalistische Glaubenswächter*)<sup>110</sup>. Po wyborze kard. Ratzingera na Stolicę Apostolską dokonano modyfikacji powyższych określeń. Stąd: *były najwyższy strażnik wiary* (niem. *der ehemalige höchste Glaubenswächter*)<sup>111</sup> oraz *wysłużony kardynał i strażnik wiary* (niem. *der altgediente Kardinal und Glaubenswächter*)<sup>112</sup>.

Ciekawostką jest to, że w niemieckim tygodniku adresowanym do niemieckiego czytelnika w odniesieniu do kard. Ratzingera i papieża Benedykta XVI używa się określenia *niemiecki*. Zawarta jest w nim „nuta” zdystansowania

<sup>102</sup> A. Smolczyk, *Professor...*, s. 117.

<sup>103</sup> *Benedikt XVI.*, „Der Spiegel” 2005, nr 17, s. 192.

<sup>104</sup> „*Er ist die Gegenreformation in Person*”, „Der Spiegel” 1985, nr 20, s. 146-147.

<sup>105</sup> P. Wensierski, *Rätsel im Argon-Safe*, „Der Spiegel” 2000, nr 43, s. 263.

<sup>106</sup> N. Greinacher, *dz. cyt.*, s. 49.

<sup>107</sup> *Häretische Wölfe*, s. 137; por. *Noch Sodwirkungen*, „Der Spiegel” 1988, nr 27, s. 131; *Ende des Wunders von Medjugorje*, „Der Spiegel” 1990, nr 35, s. 131.

<sup>108</sup> *Der Imperator...*, s. 46.

<sup>109</sup> P. Wensierski, *Rebellion gegen Rom*, „Der Spiegel” 2000, nr 48, s. 66; „*Da müsste ...*”, s. 64.

<sup>110</sup> *Joseph Kardinal Ratzinger*, s. 98.

<sup>111</sup> D. Bednarz i in., *dz. ct.*, s. 78.

<sup>112</sup> F. Ehlers i in., *Mit leeren Händen*, s. 76.

autorów tekstów, do której zachęcają jednocześnie także czytelników; np. *niemiecki kardynał Joseph Ratzinger* (niem. *der deutsche Kardinal Joseph Ratzinger*)<sup>113</sup>, *niemiecki papież* (niem. *der deutsche Papst*)<sup>114</sup>, czy nawet *Niemiec* (niem. *der Deutsche*)<sup>115</sup>.

W 1963 r. młody teolog Joseph Ratzinger został (razem z Hansem Küngiem) mianowany doradcą soborowym (tzw. *peritus*). Spotkało się to z uwagą prof. Michaela Schmausa, który określił go mianem *teologicznego nastolatka* (niem. *der theologische Teenager*)<sup>116</sup>. Zwrócono uwagę nazdolności teologiczne Ratzingera określając go mianem *jednego z najbardziej utalentowanych niemieckich teologów-reformatorów* (niem. *einer der begabtesten deutschen Reform-Theologen*)<sup>117</sup>.

Naznaczona sympatią tonacja w odniesieniu do Josepha Ratzingera zmienia się po kilku latach. Taką (nie licząc wyjątków) pozostanie aż do czasów współczesnych. W kontekście obrad kongresu teologicznego w Brukseli w 1970 r. jego i Hansa Ursa von Balthasara nazwano *konserwatywnymi teologami* (niem. *konservative Theologen*)<sup>118</sup>. Siedem lat później opublikowano artykuł przy okazji mianowania Josepha Ratzingera na arcybiskupa Monachium i Fryzycji. Zwrócono uwagę, że w ten sposób papież znalazł nie tylko *teologa wiernego Rzymowi, lecz także o międzynarodowym uznaniu* (niem. „In Ratzinger hat er sich nicht nur einen Rom-treuen, sondern auch einen international anerkannten Theologen ausgesucht“)<sup>119</sup>. Przypomniano, że krótko po zakończeniu soboru krytycznie zaczął on oceniać reformatorskie postulaty. Z tego powodu nazywano go *nadwornym teologiem papieskim* (niem. *der päpstliche Hofftheologe*)<sup>120</sup>.

W 1981 r. kard. Joseph Ratzinger został prefektem KNW. Odnosząc się do tej nominacji stwierdzono na łamach „Der Spiegel”, że wybrano na to stanowisko *konserwatywnego kardynała z Monachium Josepha Ratzingera*. Oznacza to, że *nadciągają ciężkie czasy dla nowoczesnych teologów* (niem. „Der konservative Münchner Kardinal Ratzinger wurde vom Papst zum Chef der Vatikanischen Glaubenskongregation ernannt: Modernen Theologen stehen schwere Zeiten bevor“)<sup>121</sup>.

„Łatka” konserwatysty mocno przyłgnęła do kard. Ratzingera. W artykułach opublikowanych 19 lat później nazwano go: *arcyortodoksyjny Ratzinger* (niem.

<sup>113</sup> H.-J. Schlamp, U. Schwarz, P. Wensierski, *dz. cyt.*, s. 27; por. Rauch..., s. 161; *Gottes willige Vollstrecker*, s. 84; A. Smolczyk i in., *Ein Reich nicht von dieser Welt*, „Der Spiegel” 2005, nr 15, s. 112.

<sup>114</sup> *Kurie vor Reform*, „Der Spiegel” 2006, nr 4, s. 89; A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 25; M. Evers, *Rebellion in Dublin*, „Der Spiegel” 2011, nr 37, s. 110.

<sup>115</sup> F. Ehlers, A. Smolczyk, P. Wensierski, *dz. cyt.*, s. 41.

<sup>116</sup> *Konzil-Küng*, s. 42; por. T. Hüetlin i in., *dz. cyt.*, s. 114.

<sup>117</sup> *Kardinal Frings*, s. 42.

<sup>118</sup> *Kritik aus Brüssel*, „Der Spiegel” 1970, nr 39, s. 154.

<sup>119</sup> *Würdig...*, s. 65.

<sup>120</sup> *Tamże*.

<sup>121</sup> *Diktatur...*, s. 118.



*der streng orthodoxe Ratzinger*)<sup>122</sup> oraz ultrakonserwatywny kardynał (niem. *der ultrakonservative Kardinal*)<sup>123</sup>. W 2003 r. użyto terminu konserwatywny Bawarczyk (niem. *der konservative Bayer*)<sup>124</sup>, a w 2005 r. błyskotliwy a zarazem eurocentryczny i arcykonserwatywnie myślący teolog (niem. *der brillante, aber eurozentrisch und erzkonservativ denkende Theologe*)<sup>125</sup>. Rok później Benedykt XVI został określony w rozbudowanej formie jako stary, uczony, konserwatywny i pozbawiony charyzmy bawarski teolog (niem. *der alte, gelehrte, konservative und uncharismatische bayerische Theologe*)<sup>126</sup>.

Odnosząc się do funkcji objętej przez kard. Ratzingera w KNW wskazano, że będzie on się tam realizował jako szpicel (niem. *Aufpasser*)<sup>127</sup>, wzorowy katolik (niem. *Musterkatholik*)<sup>128</sup> oraz komisarz ds. wiary (niem. *Glaubenskommissar*)<sup>129</sup>. Dość szybko zdiagnozowano przyczyny tego, że kard. Ratzinger zachowuje się jak komisarz. Jest on *synem żandarma z Markt am Inn* (niem. *der Gendarmensohn aus Markt am Inn*)<sup>130</sup>.

Kard. Joseph Ratzinger dobrze czuje się na stanowisku nowego inkwizytora (niem. *der neue Inquisitor*), czy też wielkiego inkwizytora Wojtyły (niem. *Wojtylas Großinquisitor*)<sup>131</sup> i dlatego – zdaniem publikujących w „Der Spiegel” – nie protestuje, gdy nazywa się go stróżującym psem papieża (niem. *Wachhund des Papstes*)<sup>132</sup>. Być może z tego powodu, odnosząc się do jego relacji do Jana Pawła II, nazwano go sarkastycznie: jego niemiecki adiutant Ratzinger (niem. *sein deutscher Adlatus Ratzinger*)<sup>133</sup>, czy też jego najwierniejszy paladyn (niem. *sein treuester Paladin*)<sup>134</sup> i jeden z najwierniejszych zwolenników papieża (niem. *einer der treuesten Gefolgsleute des Papstes*)<sup>135</sup>. Bardziej neutralnym jest określenie: niemiecki powiernik papieża Joseph Ratzinger (niem. *der deutsche Papstvertraute Joseph Ratzinger*)<sup>136</sup>.

<sup>122</sup> H.-J. Schlamp, „Gefangener seines Körpers”, „Der Spiegel” 2000, nr 20, s. 63.

<sup>123</sup> Joseph Ratzinger, „Der Spiegel” 2000, nr 30, s. 192.

<sup>124</sup> D. Cziesche i in., *dz. cyt.*, s. 20.

<sup>125</sup> R. Traub, *Kampf gegen die Kirche der Armen*, „Spiegel Special” 2005, nr 3, s. 89.

<sup>126</sup> A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 24; por. określenie *zwierzchnik katolików o bawarskich korzeniach* (niem. *der Oberhaupt der Katholiken mit bayrischen Wurzeln*); zob. *Papst Benedikt XVI.*, „Der Spiegel” 2008, nr 15, s. 185.

<sup>127</sup> *Diktatur...*, s. 118.

<sup>128</sup> *Tamże*, s. 120.

<sup>129</sup> *Tamże*, s. 121.

<sup>130</sup> *Tamże*, s. 121; por. T. Hüetlin i in., *dz. cyt.*, s. 113.

<sup>131</sup> *Der Imperator...*, s. 46.

<sup>132</sup> Podobną wymowę ma „niemiecko-włoskie” określenie *Pastor tedesco*. Gdyby oddać je w poprawnej włoszczyźnie jako *il pastore tedesco*, to zamiast *niemieckiego pastora* będziemy mieli do czynienia z (psem) *owczarkiem niemieckim*. Zob. A. Smolczyk, *Professor...*, s. 117. Por. inne określenie Benedykta XVI: *rottweiler Pana Boga* (niem. *Rottweiler Gottes*); zob. M. Politi, *Machtkampf im Weinberg des Herrn*, „Der Spiegel” 2011, nr 38, s. 68.

<sup>133</sup> U. Schwarz, P. Wensierski, *Bannstrahl aus Rom*, „Der Spiegel” 1999, nr 38, s. 24.

<sup>134</sup> P. Wensierski, *Rätsel...*, s. 263.

<sup>135</sup> „*Der Papst hat das Heft in der Hand*”, „Der Spiegel” 2002, nr 26, s. 58.

<sup>136</sup> *Sichtung der Kandidaten*, „Der Spiegel” 1999, nr 45, s. 183.

Z biegiem czasu okazało się, że kard. Ratzinger „spełnia się” na rzymskim stanowisku. Jest on *surowym szefem watykańskiej KNW* (niem. *der strenge Chef der vatikanischen Glaubenskongregation*)<sup>137</sup>, który nie waha się używać „pejczy”, aby prostować błędne opinie. W pełni zasługuje on więc na takie określenia jak: *naczelny ideolog z Watykanu* (niem. *der Chefideologe des Vatikans*)<sup>138</sup>, *naczelny ideolog papieża* (niem. *der Chefideologe des Papstes*)<sup>139</sup>, *najwyższy strażnik wierności katolickim dogmatom* (niem. *der oberste Hüter katholischer Dogmentreue*)<sup>140</sup>, *najwyższy strażnik rzymski czystości katolickiej doktryny* (niem. *der oberste römische Wächter über die Reinheit der katholischen Doktrin*)<sup>141</sup> oraz *najwyższy strażnik katolickiej nauki o moralności* (niem. *der oberste Hüter der katholischen Morallehre*)<sup>142</sup>.

Na zmianę tonacji epitetów odnoszących się do kard. Josepha Ratzingera nie wpłynął znacząco fakt wyboru go na Stolicę Piotrową. Zwracano uwagę na jego podejście do otaczającej go rzeczywistości – na szukanie prawdy za wszelką cenę. Stąd określenie korespondujące z jego biskupim zawołaniem z 1977 r. (*cooperatores veritatis – współpracownik prawdy*): *fanatyk prawdy* (niem. *der Fanatiker der Wahrheit*)<sup>143</sup>. Dążenie do prawdy Benedykt XVI realizował dzięki temu, że był (zdaniem Hansa Künga) *absolutystycznie rządzącą głową Kościoła katolickiego* (niem. *das absolutistisch regierende Oberhaupt der katholischen Kirche*)<sup>144</sup>.

Jednocześnie przypomniano, że to z urzędem prefekta KNW wiązała się konieczność częstego mówienia „nie” i dlatego Ratzinger jako Benedykt XVI nie ma potrzeby, aby dalej pełnić funkcję *Mr No*<sup>145</sup>. Nie oznacza to jednak radykalnej zmiany jego postawy. Benedykt XVI nadal jest „twardym graczem”. Stąd nawiązanie do średniowiecznej idei krucjat i krzyżowców. Benedykt XVI okazuje się być *krzyżowcem doskonałym* – w kontaktach nieśmiały, lecz o żelaznej postawie, który nie uciekł przed żadną bitwą z nowoczesnością, gdyż jego zdaniem to jedyne sensowne rozwiązanie, jeśli nowoczesność traktuje się poważnie<sup>146</sup>. Wskazano na dwa kierunki krucjat Benedykta XVI – teologia wyzwolenia i świat islamu. W odniesieniu do pierwszego nazwano go *krzyżowcem walczącym z teologią wyzwolenia* (niem. *der Kreuzritter gegen die Befreiungstheologie*)<sup>147</sup>, a drugiego – *papieżem-krzyżowcem* (niem. *der Kreuzzugpapst*)<sup>148</sup>.

<sup>137</sup> B. Kraatz, *Die „Lust auf den Satan“ in Turin*, „Der Spiegel” 1985, nr 48, s. 161.

<sup>138</sup> *Eisernes Schweigen*, s. 160.

<sup>139</sup> H. Stein, *dz. cyt.*, s. 68.

<sup>140</sup> *Risse...*, s. 178.

<sup>141</sup> *Vatikan gegen Untergrundpriester*, „Der Spiegel” 1992, nr 15, s. 188.

<sup>142</sup> *Leben in Katakomben*, „Der Spiegel” 1992, nr 18, s. 212.

<sup>143</sup> T. Hüetlin i in., *dz. cyt.*, s. 115.

<sup>144</sup> „*Putinisierug...*”, s. 71.

<sup>145</sup> A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 29.

<sup>146</sup> „Ratzinger ist ein Kreuzritter, schüchtern im Umgang, aber eisern in der Haltung. Er ist keinem Gefecht gegen die Moderne aus dem Weg gegangen, weil das in seinen Augen die einzige Haltung ist, die Moderne ernst zu nehmen”. *Cyt. za T. Hüetlin i in., dz. cyt.*, s. 115.

<sup>147</sup> A. Smolczyk, *Professor...*, s. 117.

<sup>148</sup> A. Großbongardt, A. Smolczyk, *dz. cyt.*, s. 80.

Jako zdroworozsądkowe podejście redaktorów „Der Spiegel” jawi się to, że w odniesieniu do kard. Ratzingera, a później papieża Benedykta XVI, nie „eksploatuje się” jego wojennej przeszłości, w tym przynależności do Hitlerjugend, która była obowiązkowa od 1939 r. Marginalnie nawiązuje się do tego w kilku tekstach, spośród których pierwszy opublikowano dopiero w 2005 r., w okresie poprzedzającym wybór następcy Jana Pawła II<sup>149</sup>. Do czasów wojennych nawiązuje określenie: *były członek Hitlerjugend Joseph Ratzinger z Marktl am Inn* (niem. *der ehemalige Hitlerjunge Joseph Ratzinger aus Marktl am Inn*)<sup>150</sup> oraz tytuł z brytyjskiego brukowca „The Sun”: *Od Hitlerjugend do... PAPA RATZI* (ang. *From Hitler Youth to... PAPA RATZI*)<sup>151</sup>.

Do sympatyczniejszych określeń Benedykta XVI należą te, które korespondują z jego akademicką karierą. Są to np.: *Profesor Dr Papież* (niem. *Professor Dr. Papst*)<sup>152</sup>, *profesor z kraju Lutra* (niem. *Professor aus dem Land Luthers*)<sup>153</sup>, *profesor-papież z Marktl am Inn* (niem. *Professorpapst aus Marktl am Inn*)<sup>154</sup>.

Przywołując fakt, że kard. Joseph Ratzinger jest/ był prefektem KNW, permanentnie przypominano, iż to dawna inkwizycja. Wprawdzie nie używa się już tej nazwy, ale pod względem stosowanych metod niewiele się zmieniło. Skazuje się tam teologów krytycznych wobec Rzymu bez dania im możliwości obrony<sup>155</sup>. Określanie KNW mianem (dawnej) inkwizycji, a kard. Ratzingera (wielkim) inkwizytorem<sup>156</sup>, niesie ze sobą negatywne skojarzenia związane z tym, co „najczarniejsze” w historii Kościoła. Stąd redaktorzy „Der Spiegel” za słuszne uważają, aby inkwizycję uznać za protoplastę instytucji służących totalitarnym systemom XX w. – Gestapo, KGB i Stasi<sup>157</sup>. Wypowiadane przez nich opinie trafiają na podatny grunt, gdyż większość społeczeństwa niemieckiego to religijni ignoranci<sup>158</sup>.

Motywy inkwizycji „eksploatowano” w kontekście teologów: Hansa Künga i Leonardo Boffa. Przywołano ciekawostkę dotyczącą Künga. Już w 1957 r., tuż po tym jak zakończył on studia, założono mu w Watykanie teczkę o numerze: 399/57i. Litera „i” odnosi się do oddziału indeksu, w ramach którego zbierano

<sup>149</sup> A. Smolczyk, P. Wensierski, *Die Waisen in Rom*, „Der Spiegel” 2005, nr 16, s. 116.

<sup>150</sup> S. Berg i in., *dz. cyt.*, s. 53.

<sup>151</sup> T. Hüetlin i in., *dz. cyt.*, s. 114.

<sup>152</sup> A. Smolczyk, *Der Fehlbare*, s. 118.

<sup>153</sup> Tenże, *Professor...*, s. 118.

<sup>154</sup> F. Ehlers, A. Smolczyk, P. Wensierski, *dz. cyt.*, s. 42.

<sup>155</sup> *Diktatur...*, s. 118-120.

<sup>156</sup> Por. P. Wensierski, *Das Programm Mittelalter*, „Der Spiegel” 1998, nr 50, s. 162-166. Hans Küng stwierdził, że kard. Ratzinger zachowuje się jak Wielki Inkwizytor u Dostojewskiego, który szczególnie boi się wolności; zob. *Rauch...*, s. 163; por. A. Smolczyk, *Professor...*, s. 116.

<sup>157</sup> *Gottes willige Vollstrecker*, s. 77. Cytowany artykuł poświęcono dziejom inkwizycji. Jego tytuł można następująco oddać w języku polskim: *Ochoczy kaci Pana Boga*. Prominentną postacią wśród „owych katów” jest kard. Joseph Ratzinger; por. P. Wensierski, *Das Programm...*, s. 153.

<sup>158</sup> Komentując ten fakt wskazano żartobliwie, że słowo *różaniec* (niem. *Rosenkranz*, dosł. *wieniec róż*) przeciętnemu Niemcowi kojarzy się z ogrodnictwem, a nie religią; zob. A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 25.

informacje o niebezpiecznych publikacjach<sup>159</sup>. Leonardo Boff chętnie kreował siebie na ofiarę „inkwizycyjnej maszyny”, którą zarządzał kard. Ratzinger. Żartował, że gdy odwiedził siedzibę KNW, spodziewał się tortur. Zdziwił się, że nie założono mu kajdanek, gdy przekraczał ozdobioną metalowymi okuciami bramę<sup>160</sup>. Wspomina, że przesłuchiowano go w ciemnym i obskurnym pomieszczeniu. Boff jest przekonany, że siedział na tym samym krześle, co kilka wieków wcześniej Galileusz. Oczekiwał, że spotka go – skromnego teologa z peryferii – ten sam los, co „wielkiego poprzednika”. Był na to gotowy<sup>161</sup>.

KNW jest prezentowana jako ogromna machina watykańska. Faktycznie jest to niewielki urząd. Liczba wszystkich pracowników – od urzędników przez techników i maszynistki wynosi ok. 40<sup>162</sup>. Na potrzeby czytelnicy działającej przez cztery godziny dziennie ze stanowiskami dla 12 badaczy oddelegowano czterech pracowników. Dla porównania w archiwum obsługującym akta Stasi zatrudnionych jest 3 tys. osób<sup>163</sup>.

Zdaniem Hansa Künga praca w KNW okazała się dla kard. Ratzingera remedium na trudności związane z funkcjonowaniem jako profesor teologii, szczególnie po traumatycznych doświadczeniach z czasów wykładów prowadzonych w Tybindze<sup>164</sup>. „Oazą ciszy i spokoju” okazało się być biurko w KNW<sup>165</sup>. Küng uważa, że problemy Ratzingera wynikają z jego pochodzenia. Pomimo że obaj pochodzą z tradycyjnych rodzin katolickich, to się różnią. Ratzinger wychował się jako syn państwowego urzędnika w cieniu wiejskiego komisariatu. Inaczej było z Küngiem, który pochodzi z dużej rodziny kupieckiej. Zamieszkiwał w mieszczańskim domu przy placu ratuszowym<sup>166</sup>.

Ofiarą *strażnika Graala* (niem. *Gralswächter*), kard. Josepha Ratzingera padali bardziej lub mniej znaczący teolodzy oraz zwykli chrześcijanie<sup>167</sup>. Zdaniem redaktorów „Der Spiegel” kardynał mógł czerpać inspirację do surowego postępowania z dawnych lochów inkwizycji, przy których siedzibę ma KNW<sup>168</sup>.

Kard. Ratzinger/ Benedykt XVI przyczyniał się do generowania ofiar na innym polu. Chodzi tu o różnego rodzaju nadużycia ze strony duchownych, które

<sup>159</sup> *Gottes willige Vollstrecker*, s. 87.

<sup>160</sup> „Die Kirche ist eine keusche Hure“. *Der Franziskaner-Pater Leonardo Boff über den Streit Roms mit der Befreiungstheologie*, „Der Spiegel“ 1984, nr 38, s. 148-149.

<sup>161</sup> „Ein Würgeengel der Kirche“, „Der Spiegel“ 2012, nr 50, s. 154.

<sup>162</sup> T. Hüetlin i in., *dz. cyt.*, s. 112.

<sup>163</sup> *Gottes willige Vollstrecker*, s. 87.

<sup>164</sup> W latach 1966-1969 Joseph Ratzinger dzięki pomocy Hansa Künga został profesorem w Tybindze. Wielu studentów teologii pod wpływem marksizmu było wysoce krytycznie nastawionych wobec Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa. Zdarzało się, że w bluźnierczy sposób wyrażali się nt. Jezusa Chrystusa. Zob. J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 117-123; T. Hüetlin i in., *dz. cyt.*, s. 114; F. Hornig i in., *dz. cyt.*, s. 63.

<sup>165</sup> P. Wensierski, *Doppeltes Spiel*, s. 44.

<sup>166</sup> *Tamże*, s. 44-45.

<sup>167</sup> Por. A. Smoltczyk, *Ein Papst...*, s. 27.

<sup>168</sup> Por. *Gottes willige Vollstrecker*, s. 84.

były tuszowane. Kwestia ta w wyraźny sposób przewija się w publikacjach „Der Spiegel”. Hasłem wywoławczym jest słowo *Missbrauch*, które jest wieloznacznym terminem. Odnosi się ono do nadużycia urzędu bądź władzy, bez precyzowania o jakie wykroczenie chodzi. Może oznaczać także przedawkowanie oraz gwałt. Często pod pojęciem *Missbrauch* rozumie się nadużycie w stosunku do dzieci, które może, lecz nie musi, mieć seksualny charakter<sup>169</sup>.

Na aseksualne rozumienie słowa *Missbrauch* można wskazać w kontekście ks. Georga Ratzingera (1924-), starszego brata Benedykta XVI, który w latach 1964-1994 prowadził światowej sławy chór Regensburger Domspatzen. M.in. jego osobie poświęcono artykuł pt. *Planeta strachu* (niem. *Planet des Schreckens*)<sup>170</sup>. Rozpoczęto go w sensacyjny sposób, stwierdzając, że skandal związany z nadużyciami zatacza coraz to szersze kręgi w Kościele katolickim. Ponieważ problem ten ujawnia się w świeckich placówkach edukacyjnych, uzasadnione jest stwierdzenie, że zawiedli i biskupi, i politycy<sup>171</sup>. Tonacja zapowiedzi sugeruje poważne nadużycia, szczególnie w stosunku do osoby Georga Ratzingera. Okazało się jednak, że jako *Missbrauch* zakwalifikowano fizyczne dyscyplinowanie chórzystów w postaci wymierzania policzków, podnoszenia głosu czy rzucania krzesłem. Ks. Georg Ratzinger tłumaczył, że gdy w 1980 r. zakazano policzkowania, on skrupulatnie podporządkował się temu<sup>172</sup>.

Autorzy artykułu wyrażają przekonanie, że kard. Ratzinger musiał wiedzieć o ujawniających się problemach w ramach chóru, gdyż był regularnie odwiedzany przez brata<sup>173</sup>. Nie można się więc dziwić, że Benedykt jest negatywnie postrzegany w ojczyźnie. W praktyce kojarzy się go z jedynym słowem, mianowicie: *Missbrauch*<sup>174</sup>. Symptomatyczne jest to, że niemiecką perspektywę przenosi się na inne kraje. Wyraża się przekonanie, że to, co jest problemem w Niemczech, jest także problemem w każdym zakątku świata<sup>175</sup>. Skoro Kościół

<sup>169</sup> Jako przykład nieprecyzyjności można podać informację o tym, że w latach 2001-2010 zgłoszono do Watykanu 3 tys. przypadków nadużyć seksualnych wśród duchownych. Nie wiadomo, czy chodzi o zarzuty w stosunku do 3 tys. duchownych, czy 3 tys. aktów, i o jakie nadużycia chodzi. Autorzy piszą o zarzutach stawianych duchownym dopuszczającym się wykroczeń przeciwko czystości („...Vorwürfen gegen Kleriker (...), die gegen das Keuschheitsgebot verstoßen haben“). Taki zarzut można postawić także w przypadku seksualnej relacji duchownego z osobą dorosłą, która wyraża na to zgodę. Por. D. Hipp i in., *dz. cyt.*, s. 29-30.

<sup>170</sup> M. Bartsch i in., „*Planet des Schreckens*“, „Der Spiegel 2010, nr 11, s. 32-35.

<sup>171</sup> „Der Missbrauchsskandal erfasst immer größere Teile der katholischen Kirche. Aber auch weltliche Lehranstalten sind betroffen. Bei der Aufklärung versagen Bischöfe wie Politiker”. Cyt. za M. Bartsch i in., *dz. cyt.*, s. 32.

<sup>172</sup> *Tamże*.

<sup>173</sup> M. Bartsch i in., *dz. cyt.*, s. 35.

<sup>174</sup> A. Smolczyk, *Die neuen Deutschen*, „Der Spiegel“ 2010, nr 34, s. 54.

<sup>175</sup> Por. A. Smolczyk, *Wir waren Papst*, „Der Spiegel” 2009, nr 1, s. 104; A. Smolczyk, P. Wensierski, S. Winter, *dz. cyt.*, s. 18. Teologiem chętnie cytowanym w „Der Spiegel”, który rzeczywistość Kościoła powszechnego postrzega przez „niemieckie okulary”, jest Hans Küng; por. „*Es droht...*”, s. 88; „*Putinisierung...*”, s. 73. W ostatnim z przywołanych artykułów Küng odnosi się do otwartego listu, który w 2010 r. skierował do biskupów na całym świecie. Żali się, że żaden

niemiecki jest ofiarą pontyfikatu papieża-rodaka, to tak jest i w innych krajach. To on poprzez swoją niezdecydowaną postawę w stosunku do dopuszczających się grzechu księży stał się powodem kryzysu, który dotknął Kościół, i w konsekwencji niechęci wobec jego osoby. Przywołuje się, że w samych USA zarejestrowano 12 tys. *przypadków nadużyć* (niem. *Missbrauchsfälle*)<sup>176</sup>. Jedynym rozwiązaniem jest odejście Benedykta XVI. Z tej okazji jeden z włoskich duchownych ułożył dla papieża mowę pożegnalną. Zawiera ona prośbę o przebaczenie za celibat, stan seminariów duchownych oraz zatysiące nadużyć wobec dzieci i zapowiedź, że wycofa się do klasztoru, bo on i jego księża zawiedli<sup>177</sup>.

Godne uwagi jest to, że zarzucając Benedyktowi XVI tuszowanie spraw związanych z nadużyciami seksualnymi, nie wymienia się w artykułach zamieszczonych w „Der Spiegel” konkretnych przypadków, lecz operuje ogółami. Są wyjątki, w tym ks. Lawrence Murphy USA i ks. Peter H. z Niemiec. W odniesieniu do pierwszego podano, że *starał się o względy* (niem. *nachstellen*) chłopców umieszczonych w zakładzie dla głuchoniemych. Zameldowano o tym w KNW dopiero 20 lat po tym, jak ostatni z niechlubnych jego czynów miał miejsce. Pomimo że była to kwestia przedawniona, rozpoczęto w ramach kongregacji proces i to w sytuacji, gdy ks. Murphy znajdował się na łożu śmierci<sup>178</sup>.

W 1979 r. ks. Peter H., jako młody wikariusz w Diecezji Essen, skłonił do seksu oralnego jedenastoletniego chłopca. Jego przełożeni postanowili, że ma poddać się terapii. Do diecezji przyjął go abp Ratzinger. Po dość krótkim czasie, za zgodą wikariusza generalnego Gerharda Grubera, dopuszczono ks. Petera H. do pracy duszpasterskiej. Okazało się, że pomimo poddaniu się terapii, dalej dopuszczał się seksualnych nadużyć. Gruber podkreślał, że kard. Ratzinger o tej decyzji nie wiedział, co jednak nie przekonało redaktorów „Der Spiegel”<sup>179</sup>. Ich zdaniem sytuacja ta wpisuje się w przyjętą w Kościele, również przez kard. Ratzingera, strategię „zamiatania pod dywan”. Jako arcybiskup Monachium i Fryzycji kard. Joseph Ratzinger opowiedział się za tym, aby sprawy związane z seksualnymi nadużyciami duchownych załatwiać wewnątrz Kościoła, bez wciągania w to władz państwowych<sup>180</sup>. Myślenie to odbija się w decyzji, którą kard. Ratzinger podjął w 2001 r., aby w sytuacji podejrzenia duchownego o seksualne nadużycia dyskretnie zameldować o tym do Rzymu. Akcentuje się, że praktyka przyjęta w Kościele katolickim w znaczący sposób różni się od rozwiązań wypracowanych u niemieckich protestantów, którzy stawiają

---

pośród 5 tys. hierarchów nie udzielili odpowiedzi. Lektura listu potwierdza przekonanie o specyficznym „niemieckim skrzywieniu” w postrzeganiu Kościoła. Zob. *Historischer Vertrauensverlust. Ein offener Brief von Hans Küng*, <http://www.sueddeutsche.de/politik/theologe-kueng-offener-brief-historischer-vertrauensverlust-1.4154> (odczyt z dn. 15 maja 2013 r.).

<sup>176</sup> F. Ehlers i in., *Mit leeren Händen*, s. 74.

<sup>177</sup> *Tamże*, s. 77.

<sup>178</sup> *Tamże*, s. 81.

<sup>179</sup> D. Hipp i in., *dz. cyt.*, s. 29.

<sup>180</sup> *Tamże*, s. 28.

na transparentność i współpracę z władzami państwowymi. Zdaniem autorów, rozwiązania przyjęte u protestantów, przekładają się na to, że nie ma tam tylu nadużyć seksualnych, co w Kościele katolickim<sup>181</sup>.

Okazuje się, że pomimo upływu czasu Benedykt XVI nie potrafił zrewidować swej postawy. Bardziej zależy mu na sprawcach nadużyć, niż na ich ofiarach. Gdy w grę wchodzi los duchownych, potrafi zdobyć się na szybkie działanie. Potwierdzeniem tej opinii jest reakcja na interwencję policyjną, która miała miejsce w 2010 r. w czasie obrad belgijskiego episkopatu w Mechelen. Zarekwirowano telefony komórkowe, terminarze i komputery, a samych biskupów przetrzymano do wieczora. Akt dotyczących nadużyć seksualnych belgijskich duchownych szukano bezskutecznie w pobliskiej katedrze we wnętrzu biskupich sarkofagów. Odpowiedź Watykanu była natychmiastowa. Papież zaapelował do biskupów o współpracę z władzami świeckimi, stwierdził jednocześnie, że Kościół ma prawo do prowadzenia wewnętrznego dochodzenia. Redaktorzy podkreślają, że trzeba było czekać miesiące, aby Benedykt XVI odniósł się do obyczajowych skandali w Irlandii i Niemczech, a na obronę belgijskich biskupów znalazł od razu czas<sup>182</sup>.

Formalnie kard. Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI jest bliski większości czytelników „Der Spiegel” – jest ich rodakiem. Wbrew temu próbuje się uwytklić, że jest on kimś obcym i dalekim nie tylko pod względem geograficznym (bo mieszka w Rzymie), lecz tożsamościowym i mentalnościowym (służy Watykanowi, a więc obcej organizacji, i bardziej ceni sobie średniowiecze niż współczesność). Przywołano opinię jednego z niemieckich kurialistów, który stwierdził, że kard. Ratzinger na skutek długoletniej pracy w Watykanie nie jest na świecie postrzegany jako Niemiec – utracił swoją niemiecką narodowość<sup>183</sup>.

Kard. Ratzingera chętnie pozycjonowano na tle epoki średniowiecznej, a więc czasu ciemnoty i zabobonów. Stąd jako uzasadnione jawi się określenie go mianem *godnego potomka średniowiecznej inkwizycji oraz autorytarnej skamieliny* (niem. „Er gilt als (...) als autoritäres Fossil und (...) würdiger Nachfahre der mittelalterlichen Inquisitoren...”)<sup>184</sup>. Interesujące jest to, że do średniowiecznej mentalności papieża odwołują się przedstawiciele świata islamu. Salih Kapusuz, jeden z czołowych polityków rządowej partii w Turcji, komentując wykład Benedykta XVI w Ratyzbonie w 2006 r. stwierdził, że zapisze się on w historii podobnie jak Hitler i Mussolini. Wynika to z „ciemnej mentalności” papieża, czerpiącej wzory ze średniowiecza<sup>185</sup>. Ali Bardakoğlu, najwyższy mużulmański duchowny w Turcji, zwrócił uwagę na nienawiść w papieskim sercu i na postępowanie na wzór średniowiecznych krzyżowców<sup>186</sup>. Do średniowiecznej mentalności

<sup>181</sup> Tamże, s. 29-30; F. Ehlers i in., *Mit leeren Händen*, s. 81-82.

<sup>182</sup> F. Ehlers, H.-J. Schlamp, *Krimi in der Schweinestraße*, „Der Spiegel” 2010, nr 27, s. 86-87.

<sup>183</sup> A. Smolczyk, P. Wensierski, *Der Papst am Kreuzweg*, „Der Spiegel” 2005, nr 7, s. 123.

<sup>184</sup> H. Stein, *dz. cyt.*, s. 68.

<sup>185</sup> „Er hat eine dunkle Mentalität, die aus der Dunkelheit des Mittelalters kommt”; cyt. za A. Smolczyk, *Der Fehlbare*, s. 122.

<sup>186</sup> „Angriff...”, s. 118.

Benedykta XVI odniósł się Hans Küng. Już po jego abdykacji wyraził następujące życzenia dotyczące nowego papieża. Powinna to być osoba, która duchowo nie będzie żyła w średniowieczu, nie będzie zwolennikiem średniowiecznej teologii, liturgii i kościelnego ustroju, będzie otwarta na oczekiwania ze strony protestanckiej oraz nowoczesności, która będzie w kazaniach domagała się wolności dla Kościoła w świecie, a także taką wolność zapewni wewnątrz Kościoła teologom, kobietom i tym katolikom, którzy otwarcie mówią o problemach Kościoła<sup>187</sup>.

Okolicznością sprzyjającą „średniowiecznemu osadzeniu” Benedykta XVI przez redaktorów „Der Spiegel” są nie tylko lewicowe sympatie, lecz także identyfikacja z protestanckim, a więc akatolickim światem naznaczonym silnym antypapieskim resentymentem. Potwierdzeniem tego jest fakt, że pisząc nt. Kościoła katolickiego korzysta się z protestanckiej terminologii. Np. zamiast *msza św.* (niem. *heilige Messe*) używa się określenia *wieczera* (niem. *Abendmahl*), a gdy podejmuje się kwestię święceń kapłańskich (niem. *Priesterweihe*), pojawia się z pojęcie *ordynacja* (niem. *Ordination*)<sup>188</sup>. Stronie protestanckiej łatwiej jest demonizować Benedykta XVI, czynić go winnym wszelkiego zła na świecie. Np. protestancki pastor Clemens Bittlinger w piosence pt. *Człowiek Benedykt* (niem. *Mensch Benedikt*) oskarżył papieża, że zakazując używania kondomów przyczynił się do rozszerzania AIDS, głównie wśród najbiedniejszych<sup>189</sup>.

Obraz kard. Josepha Ratzingera, a potem Benedykta XVI, który jest prezentowany na łamach tygodnika „Der Spiegel”, naznaczony jest „chroniczną niechęcią” osób tam publikujących. Pewien wyłom stanowi tekst autorstwa Alexandra Smolczyka pt. *Papież na smutną nowoczesność*<sup>190</sup>. Autor zwraca w nim uwagę na „niekompatybilność” Benedykta XVI w stosunku do współczesnego świata. Dodaje, że to nie papież, lecz świat jest winny tej sytuacji. Benedykt XVI jest postrzegany jako prowokacja przez tych, którzy utożsamiają się z ideami oświeceniowymi<sup>191</sup>.

Smolczyk zauważa, że papież nie nappełnił kościołów, ale zadziwiające jest to, że na spotkania z nim przychodzi na Plac św. Piotra więcej osób niż miało to miejsce za poprzednika. Pomimo wypowiedzianych „proroctw” Benedykt XVI nie rozpoczął żadnej wyprawy krzyżowej, nie obraził kobiet i nie podeptał żadnej politycznej ikony. W Bawarii i Kolonii fetowanego go jak drużynę

<sup>187</sup> „Es droht...“, s. 88.

<sup>188</sup> Por. N. Greinacher, *dz. cyt.*, s. 49; „Masochistischer Akt”, „Der Spiegel” 1995, nr 48, s. 19; *Letzte Phase*, „Der Spiegel” 1996, nr 41, s. 207; *Habemus Papam*, s. 18; A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 24, 28; tenże, *Professor...*, s. 118; F. Hornig i in., *dz. cyt.*, s. 61; F. Ehlers i in., *Römische Zeitenwende*, s. 90.

<sup>189</sup> „Du verbietest die Kondome auch den Armen dieser Welt, förderst damit Aids-Verbreitung, auch wenn dir das nicht gefällt“, cyt. za P. Wensierski, *Fegefeuer für Protestanten*, s. 66.

<sup>190</sup> A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 24-29. Smolczyk (1958-) jest niemieckim dziennikarzem. Mieszka obecnie w Rzymie. Prowadzi na łamach „Spiegel Online” kolumnę pt. *Uups! – et orbi* (zob. [http://www.spiegel.de/thema/uups\\_et\\_orbi/](http://www.spiegel.de/thema/uups_et_orbi/)).

<sup>191</sup> A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 24.



narodową<sup>192</sup>, a za sprawą wykładu w Ratzbonie odcisnęła piętno na intelektualnym dyskursie jak nikt do tej pory<sup>193</sup>.

We Włoszech tradycyjnie intelektualiści interesują się nauczaniem papie-skim. Dobrze wpisuje się w to Benedykt XVI prowadzący dialog z agnostykami. W Niemczech taka sytuacja stanowi *novum*. Pomimo że papieża serdecznie przyjęto w ojczyźnie w czasie światowych dni młodzieży, to nie należy oczekiwać, że jego pontyfikat radykalnie zmieni niemiecką religijność. Obserwuje się jednak zwiększone zainteresowanie nie tylko jego osobą, lecz i tym czego naucza, i to nawet w rozpolitykowanym Berlinie. Zsekularyzowana kultura jest zaciekawiona i dlatego „flirtuje” z *Una Sancta* (Kościołem katolickim). Benedykt XVI jest doskonałym partnerem w tym flircie. Podczas gdy Jan Paweł II był papieżem obrazów, Benedykt XVI to papież słowa, który inaczej niż jego poprzednik znajduje zrozumienie dla niewierzących. Pierwszy wzywał, aby uklęknąć i odmawiać różaniec. Drugi mówi, że należy oświecić oświecenie. Jest papieżem, który tego, co racjonalne nie zastępuje mistycyzmem, lecz wprzęga w służbę wiary. To papież na czasy naznaczone utratą wiary, które jednak odczuwają za nią tęsknotę. To papież na „smutną nowoczesność”. To dlatego w czasie sympozjum nt. *Dialektyki sekularyzacji* (niem. *Dialektik der Säkularisierung*), zorganizowanego w ramach Münchner Katholischen Akademie, Ratzinger i frankfurcki filozof Jürgen Habermas od razu znaleźli wspólny język<sup>194</sup>.

Kończąc artykuł Smolczyk stwierdza, że chociaż Benedykt XVI nie jest łatwym *pontifexem*, gdyż potrafi jak równy z równym dyskutować ze zsekularyzowanym światem, to jednak obsadzenie papieskiego pałacu jego osobą nie było pomyłką<sup>195</sup>.

Artykuł napisany przez Alexandra Smolczyka okazał się być jednorazowym wydarzeniem. Dość szybko powrócił on do melodii narracji typowej dla tygodnika „Der Spiegel” i stanął wśród innych autorów tworzących „chór” oskarżycieli. Przywołane określenie *chór* odnosi się do rzeczywistości zjednoczonego werbalnie kolektywu. Ciekawostką jest to, że artykuły poświęcone Benedyktowi XVI często są dziełem nie jednego czy dwóch, lecz znacznie większej grupy autorów<sup>196</sup>. Sytuacja ta może się kojarzyć z skłonny do przemocy kolektywem, który zajmuje ważne miejsce w ramach teorii mimetycznej René Girarda. Grupa „tak samo myślących” daje poczucie bezpieczeństwa oraz pewności, że to, co się czyni – w tym również w kwestii wysuwanych wobec wytypowanego już

<sup>192</sup> Np. na okładce brukowego dziennika „Bild” zamieszczono fotografię papieża z wzniesionymi do góry rękoma i napisem odnoszącym się do rozentuzjasmowanych Niemców: „Jesteśmy papieżem” (niem. „Wir sind Papst”); por. M. Matussek, *Das katholische Abenteuer. Vom Mut, der Moderne ein Ärgernis zu bleiben*, „Der Spiegel” 2011, nr 18, s. 138; *Kreative Selbstkritik*, „Der Spiegel” 2013, nr 8, s. 153.

<sup>193</sup> A. Smolczyk, *Ein Papst...*, s. 24.

<sup>194</sup> *Tamże*, s. 25–28.

<sup>195</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>196</sup> Np. dziesięciu autorów ma artykuł: D. Bednarz i in., *dz. cyt.*, s. 68–84; ośmiu: F. Ehlers i in., *Römische Zeitenwende*, s. 82–92; siedmiu: D. Cziesche i in., *dz. cyt.*, s. 20–22.

kozła ofiarnego oskarżeń – jest słuszne. Okazuje się, że nawet sam „Bóg” przez nich przemawia, gdyż *vox populi, vox Dei*<sup>197</sup>.

## Zakończenie

Do popularnych myślicieli współczesnych należy francuski literaturoznawca i antropolog René Girard. W swych publikacjach zajmował się prezentacją teorii mimetycznej – najpierw w odniesieniu do dzieł światowej literatury, później zaś do literatury religijnej – mitów i Biblii. Badając przestrzeń religijną Girard skupiał się głównie na jej archaicznym wymiarze, a więc tym odnoszącym się do (z reguły) zamierzchłej przeszłości. W tym kontekście wyróżnia się jego dzieło pt. *Battling to the End*, w którym podjęto temat mimetycznej rywalizacji jako siły napędowej europejskiej polityki ostatnich dwóch wieków. Pomimo że racjonalność „oświeceniowych” rywali uniemożliwia im dostrzeżenie rzeczywistości kozła ofiarnego, to nie oznacza, że go nie ma i że on nie działa. Przykładem współczesnego kozła ofiarnego, wobec którego niechęć skutecznie jednoczy reprezentujących różne środowiska społeczne, polityczne i religijne, jest Benedykt XVI. Odnosi się to również do rodaków papieża. Potwierdzeniem tej opinii są publikacje zamieszczone w „Der Spiegel” – najważniejszym tygodniku opinii Niemiec. Kiedy po krótkim czasie osłabła euforia związana z wyborem Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową, a która wyrażona została w zawołaniu *Wir sind Papst (Jesteśmy papieżem)*, powrócono do dawnych pozycji, wyrażających się w zdystansowaniu wobec „mrocznego kardynała-inkwizytora”, a teraz papieża Benedykta XVI. Ten proces negacji – zachwytu – negacji odbija się również w publikacjach „Der Spiegel”. Nastawienie wobec papieża upoważnia do stwierdzenia, że nadal mamy do czynienia z fenomenem „jednomyślności bez jednego”. Oparty o niego mechanizm nie tylko, że funkcjonuje, lecz ma się dobrze.

## Literatura

- „Angriff auf drei Grundpfeiler“, „Der Spiegel“ 2006, nr 47.  
„Auch ein Feind hat legitime Interessen“. Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubens-kongregation, über Kirche und Atomrüstung, „Der Spiegel“ 1983, nr 19.  
Babuchowski S., *Papież podbija Wyspy*, „Gość Niedzielny” 2010, nr 38.  
von Balthasar H. U., *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004.  
Bartsch M. i in., „Planet des Schreckens“, „Der Spiegel“ 2010, nr 11.  
Bednarz D. i in., *Das Haus des Krieges*, „Der Spiegel“ 2006, nr 38.  
Benedikt XVI., „Der Spiegel” 2005, nr 17.  
Benedikt XVI., „Der Spiegel” 2006, nr 51.

<sup>197</sup> Por. R. Girard, *Dawna droga...*, s. 26-27.

- Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska Anglicanorum coetibus o ustanowieniu Ordynariatów Personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim*, w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010.
- Berg S. i in., „So bitter, so traurig”, „Der Spiegel” 2009, nr 6.
- Bischöfe. *Wie Anno 1970*, „Der Spiegel” 1962, nr 4.
- Blągajmy Pana, by dał nam nowego pasterza według swego serca. Msza „pro eligendo Romano Pontifice” – w intencji wyboru nowego papieża. Homilia kard. Josepha Ratzingera, *dziekana Kolegium Kardynalskiego Bazylika św. Piotra*, 18 kwietnia 2005, „Wiadomości KAI” 2005, nr 17.
- Bündel von Pannen, „Der Spiegel” 1980, nr 50.
- von Clausewitz C., *O wojnie*, Warszawa 2007.
- Cziesche D. i in., „Legalisierung des Bösen”, „Der Spiegel” 2003, nr 32.
- „Da müsste ein Wunder geschehen”, „Der Spiegel” 2001, nr 13.
- Deklaracja „Dominus Iesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Wrocław 2000.
- Der Imperator des Herrn*, „Der Spiegel” 1996, nr 24.
- „Der Mensch lebt nicht nur von Brot”. Aus Ratzingers „Instruktion“ gegen Befreiungstheologie, „Der Spiegel” 1985, nr 20.
- „Der Papst hat das Heft in der Hand”, „Der Spiegel” 2002, nr 26.
- „Die Kirche ist eine keusche Hure”. Der Franziskaner-Pater Leonardo Boff über den Streit Roms mit der Befreiungstheologie, „Der Spiegel” 1984, nr 38.
- Diktatur des Zeitgemäßen*, „Der Spiegel” 1981, nr 49.
- Döpfung. Etwas aufgebrochen*, „Der Spiegel” 1963, nr 10.
- Ehlers F. i in., *Mit leeren Händen*, „Der Spiegel” 2010, nr 14.
- Ehlers F. i in., *Römische Zeitenwende*, „Der Spiegel” 2013, nr 8.
- Ehlers F., *Im Verlies*, „Der Spiegel” 2012, nr 23.
- Ehlers F., Schlamp H.-J., *Krimi in der Schweinestraße*, „Der Spiegel” 2010, nr 27.
- Ehlers F., Smolczyk A., Wensierski P., *Der Erschöpfte*, „Der Spiegel”, 2012, nr 24.
- „Eine Art Opposition”, „Der Spiegel” 1995, nr 16.
- „Ein Schauspieler auf dem Stuhl Petri”. Peter Brügge über den Papst-Besuch in München und Altötting, „Der Spiegel” 1980, nr 48.
- „Ein Würgeengel der Kirche”, „Der Spiegel” 2012, nr 50.
- Eisernes Schweigen*, „Der Spiegel” 1987, nr 10.
- Ende des Wunders von Medjugorje*, „Der Spiegel” 1990, nr 35.
- „Er ist die Gegenreformation in Person”, „Der Spiegel” 1985, nr 20.
- „Es droht ein Schattenpapst”, „Der Spiegel” 2013, nr 8.
- Evers M., *Gottes Gegenschlag*, „Der Spiegel” 2010, nr 37.
- Evers M., *Rebellion in Dublin*, „Der Spiegel” 2011, nr 37.
- Girard R., *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*, East Lansing 2010.
- Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.
- Girard R., *Islam, marksizm i apokalipsa*, <http://www.newsweek.pl/Europa/islam--marksizm-i-apokalipsa,44863,3,1.html> (odczyt z dn. 25 maja 2013 r.).
- Girard R., *Walka papieża z relatywizmem*, „Europa” (dodatek do „Dziennika”) 2009, nr 10.
- Gottes willige Vollstrecker*, „Der Spiegel” 1998, nr 23.

- Großbongardt A., Smolczyk A., *Mission Konstantinopel*, „Der Spiegel“ 2006, nr 49.
- Greinacher N., *Kirchliche Götterdämmerung*, „Der Spiegel“ 1994, nr 43.
- Habemus Papam*, „Der Spiegel“ 2005 nr 52.
- Halter H., *Das Virus muß nur noch fliegen lernen*, „Der Spiegel“ 1987, nr 47.
- Häretische Wölfe*, „Der Spiegel“ 1988, nr 25.
- Hipp D. i in., *„Es muss alles heraus“*, „Der Spiegel“ 2010, nr 12.
- Historischer Vertrauensverlust. Ein offener Brief von Hans Küng*, <http://www.sued-deutsche.de/politik/theologe-kueng-offener-brief-historischer-vertrauensverlust-1.4154> (odczyt z dn. 15 maja 2013 r.).
- Hornig F. i in., *Der Fremde*, „Der Spiegel“ 2011, nr 38.
- Huber W., *Die gebremste Ökumene*, „Spiegel Special“ 2005, nr 3.
- Hüetlin T. i in., *Der Weltfremde*, „Der Spiegel“ 2005, nr 17.
- Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia“*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995.
- Janoš K. W., *Rynek prasy codziennej w Republice Federalnej Niemiec*, w: *Systemy medialne w XXI wieku. Wspólne czy różne drogi rozwoju?*, red. J. A. Adamowski, A. Jaskiernia, Warszawa 2012.
- Joseph Kardinal Ratzinger. Wächter der reinen Lehre*, „Der Spiegel“ 2001, nr 11.
- Joseph Ratzinger*, „Der Spiegel“ 2000, nr 30.
- Kardinal Frings. Deutsche Welle*, „Der Spiegel“ 1963, nr 50.
- Kieliszek Z., *Fichtego koncepcja wyjątkowości narodu niemieckiego*, „Człowiek w Kulturze“ 2009-2010.
- Klerus auf der Coach*, „Der Spiegel“ 1989, nr 44.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. P. Hünemann, Freiburg i.B. – Basel – Wien.
- Konzil-Küng. Blick auf das Dunkle*, „Der Spiegel“ 1963, nr 16.
- Kraatz B., *Die „Lust auf den Satan“ in Turin*, „Der Spiegel“ 1985, nr 48.
- Kreative Selbstkritik*, „Der Spiegel“ 2013, nr 8.
- „Kriminelle Vorgänge“*, „Der Spiegel“ 2010, nr 37.
- Kritik aus Brüssel*, „Der Spiegel“ 1970, nr 39.
- Kurie vor Reform*, „Der Spiegel“ 2006, nr 4.
- Küng H., *Welchen Papst braucht die Kirche?*, „Spiegel Special“ 2005, nr 3.
- Leben in Katakomben*, „Der Spiegel“ 1992, nr 18.
- Letzte Phase*, „Der Spiegel“ 1996, nr 41.
- List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995.
- „Masochistischer Akt“*, „Der Spiegel“ 1995, nr 48.
- Matussek M., *Das katholische Abenteuer. Vom Mut, der Moderne ein Ärgernis zu bleiben*, „Der Spiegel“ 2011, nr 18.
- Matyaszewski P., *Maistre*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, *Lu An – „Maryawita“*, red. S. Wilk i in., Lublin 2006.
- Millionen für den Papst*, „Der Spiegel“ 2010, nr 32.
- Moren J., *„Es gibt nicht den lieben Gott“*, „Der Spiegel“ 2009, nr 7.

- „Nirgendwo einfach von mir“. SPIEGEL-Redakteur Werner Harenberg über „Weg und Werk“ des Theologen und Autors Hans Küng, „Der Spiegel“ 1978, nr 11.
- Noch Sodwirkungen, „Der Spiegel“ 1988, nr 27.
- Normy Uzupełniające do konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus, w: *Wspólnota anglikańska aekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010.
- Ociepka B., *System medialny Niemiec*, w: *Wybrane zagraniczne systemy medialne*, red. J. W. Adamowski, Warszawa 2008.
- Papst Benedikt XVI., „Der Spiegel“ 2008, nr 15.
- Papst Benedikt XVI., „Der Spiegel“ 2010, nr 48.
- „Papst, Du bist stärker als Supermann“. Karol Wojtyła, *der Missionar des Gestrigen mit der Masche von heute*, „Der Spiegel“ 1980, nr 46.
- Paul VI. *Schrecklich allein*, „Der Spiegel“ 1965, nr 52, s. 83.
- „Putinisierug der Kirche”, „Der Spiegel“ 2011, nr 38.
- Politi M., *Machtkampf im Weinberg des Herrn*, „Der Spiegel“ 2011, nr 38.
- Rahner K., Ratzinger J., *Episkopat und Primat*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1961.
- Ratzinger J., *Moje życie*, Częstochowa, 2005.
- Rauch des Satans*, „Der Spiegel“ 1985, nr 48.
- Risse im Gefüge*, „Der Spiegel“ 1989, nr 24.
- Romejko A., *Bractwo kapłańskie św. Piusa X w Gdyni*, „Zeszyty Gdynińskie” 2008, nr 3.
- Romejko A., *Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2007, t. 21.
- Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16.
- „Rückfall in frühere Jahrhunderte“, „Der Spiegel“ 2009, nr 6.
- Schlamp H.-J., „Gefangener seines Körpers”, „Der Spiegel“ 2000, nr 20.
- Schlamp H.-J., Schwarz U., Wensierski P., *Der Marathonmann Gottes*, „Spiegel Special“ 2005, nr 3.
- Schwarz U., Wensierski P., *Bannstrahl aus Rom*, „DerSpeiegel“ 1999, nr 38.
- Schwarz U., Wensierski P., *Dogma statt Dialog*, „Der Spiegel“ 2007, nr 29.
- Schwarz U., Wensierski P., *Klima der Liebe*, „Der Spiegel“ 2005, nr 40.
- Sichtung der Kandidaten*, „Der Spiegel“ 1999, nr 45.
- „Sie werden sich noch wundern“. *Der Befreiungstheologe und Vatikan-Kritiker Leonardo Boff über den neuen Papst*, „Der Spiegel“ 2013, nr 12.
- Smolczyk A., *Audienz fürs Abendland*, „Der Spiegel“ 2005, nr 37.
- Smolczyk A., *Benedikts Herbstoffensive*, „Der Spiegel“, 2009, nr 45.
- Smolczyk A., *Der Fehlbare*, „Der Spiegel“ 2006, nr 47, s. 113.
- Smolczyk A., *Die neuen Deutschen*, „Der Spiegel“ 2010, nr 34.
- Smolczyk A., *Ein Papst für die traurige Moderne*, „Spiegel Special“ 2006, nr 9.
- Smolczyk A. i in., *Ein Reich nicht von dieser Welt*, „Der Spiegel“ 2005, nr 15.
- Smolczyk A., *Professor Dr. Papst*, „Der Spiegel“ 2006, nr 16.
- Smolczyk A., *Tausche Kirche gegen Propheten*, „Der Spiegel“ 2008, nr 16.
- Smolczyk A., Wensierski P., *Der Papst am Kreuzweg*, „Der Spiegel“ 2005, nr 7.
- Smolczyk A., Wensierski P., *Die Waisen in Rom*, „Der Spiegel“ 2005, nr 16.
- Smolczyk A., Wensierski P., Winter S., *Endloser Schlussstrich*, „Der Spiegel“ 2009, nr 7.
- Smolczyk A., *Wir waren Papst*, „Der Spiegel“ 2009, nr 1.

- Stein H., *Oasen für die letzten Christen*, „Der Spiegel“ 1996, nr 51.
- Traub R., *Kampf gegen die Kirche der Armen*, „Spiegel Special“ 2005, nr 3.
- „Unnachgiebig, unbelehrbar, maßlos“. *Die katholische Kirche in der Bundesrepublik geht auf reaktionären Kurs*, „Der Spiegel“ 1980, nr 1-2.
- Vatikan gegen Untergrundpriester, „Der Spiegel“ 1992, nr 15.
- Wiara, rozum i uniwersytet. *Wspomnienia i refleksje. Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki na Uniwersytecie w Ratyżbonie 12 września 2006 r.*, „Wiadomości KAI” 2006, nr 38.
- Wensierski P., *Das Programm Mittelalter*, „Der Spiegel“ 1998, nr 50.
- Wensierski P., *Doppeltes Spiel*, „Der Spiegel“ 2007, nr 37.
- Wensierski P., *Fegefeuer für Protestanten*, „Der Spiegel“ 2008, nr 38.
- Wensierski P., *Herrsüchtig und vulgär*, „Der Spiegel“ 2012, nr 20.
- Wensierski P., *Rätsel im Argon-Safe*, „Der Spiegel“ 2000, nr 43.
- Wensierski P., *Rebellion gegen Rom*, „Der Spiegel“ 2000, nr 48.
- Würdig und geeignet, „Der Spiegel“ 1977, nr 15.
- „Zu früh für ein Coming-out“. *Drei schwule Priester über ihr gespaltenes Leben*, „Der Spiegel“ 1997, nr 18.
- Zur Strafe ins Kloster*, „Der Spiegel“ 2012, nr 16.

## Joseph Ratzinger as a “suitable” scapegoat in the light of publications of the weekly “Der Spiegel”

### Summary

René Girard's mimetic theory is a research tool applicable in literature and religion. It can also be successfully used in the interpretation of socio-political phenomena. Girard himself gave an example by taking an explanation of Franco-German relations in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Central issues of themimetic theory are: imitation, violence, victim and scapegoat. In this paper Benedict XVI is presented from the mimetic point of view in the context of the publication of the German weekly “Der Spiegel”. The pope is accused of causing many victims and at the same time he is created (intentionally or not) a real scapegoat of the modern times.

Keywords: Benedict XVI, the Congregation for the Doctrine of the Faith, René Girard, homosexuality, inquisition, Islam, John Paul II, Judaism, liberation theology, Joseph Ratzinger, sexual abuse.

## RECENZJE I OMÓWIENIA





Marceli Kosman, *Wojciech Jaruzelski. Mąż stanu w czasach przełomu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 227.

W rozpoznawaniu rzeczywistości politycznej ważne ogniwo stanowi biografistyka. Przez pryzmat życia i działalności jednostek życia publicznego poznaje się złożone procesy i zjawiska kulturowe, a w tym poziom rozwoju stosunków społeczno-politycznych. Biografistyka polityczna dotycząca przeszłości (ukazująca władców, mężów stanu zwykle obrasta legendą bohaterstwa, bądź rzadziej tzw. czarnej aureoli). Biografistyka dotycząca ludzi współczesności politycznej jest nasycona zwykle emocjonalnością. W ostatnich latach dużą nośność zdobyła analiza biografii politycznej gen. Wojciecha Jaruzelskiego. Obok dostarczania faktów z jego życia i działalności podejmuje się próbę objaśniania jego wyborów politycznych, postaw, zachowań, decyzyjności z różnych perspektyw ideowych bądź z założeń uprawianej obecnie polityki historycznej oraz poprawności politycznej. W 2013 r. ożywienie biografią polityczną gen. Wojciecha Jaruzelskiego wzmocniła okoliczność jego 90-lecia urodzin. Wśród publikacji poświęconych Generałowi znaczące miejsce zajmuje studium prof. Marcelego Kosmana, pt. *Wojciech Jaruzelski. Mąż stanu w czasach przełomu*. W 2003 r. Profesor opublikował o Generale studium, pt. *Wojciech Jaruzelski wobec wyzwań swoich czasów. O kulturze politycznej w Polsce przełomu tysiącleci* (Poznań) oraz w 2008 r. *Los Generała. Wokół medialnego wizerunku Wojciecha Jaruzelskiego* (Toruń).

Profesor Marceli Kosman wybitny badacz, m.in. prawdy i fikcji w piśmiectwie literackim oraz naukowym zauważa tu: Propaganda polityczna, z reguły jednostronna, tendencyjna, preferująca barwy skrajne: czarną i białą, dotknęła Generała, w związku z demonizowanym coraz bardziej w miarę upływu czasu stanem wojennym *Anno Domini* 1981. Tymczasem mimo nasilonej i bezwzględnej propagandy, która od 1990 r. przybrała charakter niczym nieskrępowany, co osiągnęło apogeum w grudniu 2006 r., kiedy przypadła 25 rocznica wprowadzenia stanu wojennego, nadal większość społeczeństwa polskiego uznaje zasadność jego wprowadzenia.

W studium wskazuje się, że biografia polityczna Generała dzieli się na trzy części. Pierwsza obejmuje czasy do objęcia stanowiska premiera (1923–1981), druga – najważniejsza – niespełna dekadę przełomową nie tylko w jego życiu, ale i w najnowszych dziejach Polski (1981–1990), a trzecia – czas od opuszczenia urzędu Prezydenta Rzeczypospolitej do 2013 r.

W prezentowanym studium często przywołuje się wspomnienia pisane przez samego Generała, przez jego siostrę, współpracowników, które oddają warstwę tzw. miękkiej rzeczywistości poznawczej (kulturę, świadomość, postawy, zachowania, aspiracje, zdolności, umiejętności itp.).

W jednym ze wspomnień, spisanych przez francuskiego dziennikarza Gabriela Meretrika Generał wyznał: Moje życie było długie i bogate w wydarzenia. Poznałem, co to głód i zimno. Przechodziłem przez pożary i nieprzyjacielskie bombardowania. Zdarzyło mi się stracić dom i zmieścić na plecach wszystko to, co mi jedynie własnego pozostało. Pamiętam kule świszczące nad głową, ale wiem też jak zdradliwe może być światło sączące się z lampki na biurku. Nie sądzę, żebym kiedykolwiek poznał to, co nazywają szczęściem absolutnym. Ale mam poczucie, że wypełniłem swój obowiązek (...) Czy właściwie wypełniłem moje zadanie? Któż to może o sobie powiedzieć?

W prezentacji biografii politycznej wyodrębniono 10 sekwencji poznawczych, tj. 1. W kręgu politycznych tradycji; 2. Przedwczesna dorosłość; 3. Droga do szlifów generalskich; 4. W kręgu wielkiej polityki; 5. W obliczu dramatycznych decyzji; 6. Droga do *Okrągłego Stołu*; 7. Prezydenturaprzelomu; 8. Na „spokojnej” emeryturze; 9. Mąż stanu i pisarz polityczny; 10. Gdzie jest Generał? Jest to chronologiczne, a zarazem problemowe ukazanie biograficzne życia i działalności Generała.

Przypomina się, że nazwisko Jaruzelscy występuje w źródłach już w czasach jagiellońskich, kiedy przedstawiciele tego rodu mieszkali na ziemi nurskiej na pograniczu Mazowsza i Podlasia. Dziadek po mieczu, też Wojciech, uczestnik powstania styczniowego został zesłany na Syberię, gdzie przebywał 8 lat. Po powrocie z zesłania zajmował się prowadzeniem majątku ziemskiego, który należał do jego żony. Miał ośmioro dzieci, wśród których był ojciec późniejszego Generała Władysław, który dzięki zdobytemu wykształceniu rolniczemu zajmował się administracją majątków ziemskich. Znaczącą obecność zaznaczył w Kurowie pod Lublinem. Tam poślubił córkę właścicieli dóbr Trzeciny. W majątku tym upływało dzieciństwo Generała, urodzonego 6 lipca 1923 r. Mając 10 lat podjął naukę w kolegium księży marianów w Warszawie na Bielanach. W czerwcu 1939 r. mając 16 lat zdał tam maturę. Przez długie lata utrzymywał kontakt z kolegami i nauczycielami tej szkoły, którzy nie raz dawali wyraz dumie ze swego wychowanka. Po wybuchu II wojny światowej (10 września) rodzina Jaruzelskich w obliczu nasilającej się grozy wojennej opuściła Trzeciny i skierowała się do dalekich krewnych na Litwę do Winkszupii na Kowieńszczyźnie. Przebywała tam do maja 1941 r. Po wkroczeniu tam Armii Czerwonej zostali zesłani do Kraju Ałtajskiego. Samochodem ciężarowym, a następnie wozem konnym podróżowali tam 1 miesiąc. Osiedlono ich w osadzie leśnej Turaczak. Początkowo przyszły Generał przebywał tam z matką Wandą i siostrą Teresą. Później dotarł tam też ojciec, który wkrótce zmarł. W 1943 r. Wojciech Jaruzelski zgłosił się do tworzonej się armii polskiej. Trafił do podchorążówki w Riazaniu. W listopadzie 1943 r. rozpoczął służbę wojskową. W styczniu

1944 r. przekroczył przedwojenną granicę Polski; brał udział w ramach 1 Frontu Białoruskiego w wyzwaniu ziem polskich spod okupacji niemieckiej, dotarł do Berlina; w czasie działań wojennych był dwukrotnie ranny. Matka z siostrą uzyskały zgodę na opuszczenie Syberii w 1946 r. Rodzinne Trzeciny w czasie wojny zostały spalone. W tej sytuacji, dzięki staraniom późniejszego Generała, zamieszkały w Kietrze na Opolszczyźnie.

W prezentacji biografii wskazuje się, że decyzja o pozostaniu Wojciecha Jarużelskiego w wojsku była głęboko przemyślana; ujawnił on w swym działaniu duży realizm; co do Moskwy nie miał złudzeń, jednak był daleki od *czynienia z niej zupełnego diabła i spychania jej do czeluści piekielnych, podczas gdy wyidealizowany zachód miał być traktowany z nadzieją.*

W pierwszych latach powojennych stawał się człowiekiem zamkniętym w sobie; przechodził ewolucję światopoglądową. Ujawnił rygorizm w życiu osobistym (m.in. stronił od alkoholu i papierosów). Postrzegano go jako człowieka zdecydowanego i odważnego. Powierzono mu tuż po zakończeniu działań wojennych ważne zadania wojskowe, najpierw na Śląsku w roli komendanta wojennego miasta Głubczyce, następnie przeniesiono go do Częstochowy i dalej do Hrubieszowa (gdzie dużą aktywność ujawniała Ukraińska Powstańcza Armia, UPA), a dalej do Piotrkowa Trybunalskiego (w roli wojskowego komendanta miasta). W 1947 r. skierowano go na kurs dla oficerów sztabowych w Rembertowie. Po podniesieniu kwalifikacji wojskowych powierzono mu stanowisko wykładowcy taktyki. Zdolności organizacyjne powodowały, że w niedługim czasie zdobywał coraz wyższe stopnie wojskowe. W 33 roku życia został generałem. W 1957 r. jako 34 generał został dowódcą Dywizji Piechoty w Szczecinie. O pobycie w wojsku wyrażał pozytywne opinie; podkreślał m.in.: „...wciągu tych lat wojsko stało się moim domem, moją rodziną, moją pasją. Miałem w nim przyjaciół. Zdobyłem zawód. Mimo młodego wieku zdobyłem już duże doświadczenie. Pozostanie w wojsku było więc czymś naturalnym, pozwoliło mi kontynuować służbę, którą polubiłem w której znalazłem zgodność z moimi przekonaniem, z poczuciem obowiązku. Czułem, że w wojsku mogę uzupełnić doświadczenie, zdobyć nowe obszary wiedzy. Jak wiadomo armia jest wielką szkołą. W okresie pokoju szkoli się właściwie bez przerwy” (s. 36). Wiarę traktował jako sferę życia osobistego. Opowiadał się za rozdzieleniem Kościoła od państwa, które nie powinno być zarówno antykościelne, jak i przykościelne. W latach 60. znalazł się w wirze polityki, w 1965 r. mianowany został szefem Głównego Zarządu Politycznego Wojska Polskiego i wiceministrem obrony narodowej; w 1968 r. wszedł w skład Komitetu Centralnego PZPR i został ministrem obrony narodowej.

W sytuacji kryzysu w kraju 11 lutego 1981 r. powierzono mu stanowisko premiera, z jednoczesnym zachowaniem teki ministra obrony. W sytuacji realizacji życia politycznego 12 grudnia 1981 r. powołano nowy organ – Wojskową Radę Ocalenia Narodowego, która podjęła decyzję o wprowadzeniu 13 grudnia 1981 r. stanu wojennego. Na czele 21 osobowej Wojskowej Rady stanął gen. Wojciech

Jaruzelski. W rzeczywistości stanu wojennego internowano znaczną część opozycjonistów, w których znaleźli się byli wysocy przywódcy partyjni (s. 81).

W dalszej części prezentacji biografii wskazuje się analitycznie na ujawniające się różne zjawiska i procesy w polskim życiu politycznym oraz miejsce w nich Generała. Wśród nich relacje między obozem władzy i opozycją polityczną. Wyjątkową nośność miały wybory parlamentarne z 4 czerwca 1989 r. oraz obrady tzw. „Okrągłego stołu”. 15 grudnia 1989 r. został wybrany przewagą zaledwie jednego głosu na posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego prezydentem państwa (s. 128). Nie szczędzono mu upokorzeń, które znosił z zewnętrznym spokojem. Systematycznie przekazywał władzę dotychczasowej opozycji. Po kilku miesiącach ogłosił gotowość zrezygnowania z urzędu. W grudniu 1990 r. objął go Lech Wałęsa. W ukazujących się w mediach notach biograficznych powszechnie ujawniono manipulację faktami, np. zesłanie syberyjskie zamieniono na zamieszkiwanie przez niego w Związku Radzieckim; przypisywano mu jako zajęcie profesjonalne – pracę w charakterze robotnika (s. 133–134). Wskazywano pochodzenie narodowe niepolskie, a określano go Litwinem, Ukraińcem, Rosjaninem, Żydem (m.in. wywodząc jego nazwisko od Jerozolimy).

W wykładzie wskazuje się na wartość poznawczą różnych publikacji o życiu i działalności Generała. Przypomina się jako przykład kultury politycznej jego pożegnanie z 11 grudnia 1990 r., kiedy w wystąpieniu radiowo-telewizyjnym stwierdził: Moja służba państwowa dobiega końca. Nowy Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej obejmie wkrótce ten wysoki urząd. Z serdeczną myślą o naszej wspólnej Ojczyźnie Pana Lecha Wałęsę pozdrawiam. Raz jeszcze gratuluję wyboru. Życzę owocnego spełnienia doniosłej, wielce odpowiedzialnej misji (s. 139). Generał wskazał też, że nie jest ani pierwszym, ani jedynym polskim politykiem – żołnierzem, któremu przyszło nieraz iść „pod prąd”, podejmować decyzje nieprzysparzające poklasku, zaznać niezrozumienia, bolesnych rozterek, upokorzeń, goryczy. Podkreślał, że społeczeństwo z samej swej natury było, jest i będzie zróżnicowane. Ale nie powinno być podzielone i skłócone. Różnorodność wzbogaca, skłócenie zuboża i osłabia. Stokroć ważniejsze jest to, co łączy, niż co dzieli. Nie można uciec od własnej historii. Historii się nie wybiera, historię się ma. Apelował: Niech Polska będzie krajem kultury politycznej, wolnym od upiorów i nienawiści, i nietolerancji, świadomym swych wielkich szans i bacznym wobec wyzwań i zagrożeń.

W analizie poznawczej zwraca uwagę, że nowa władza, zgodnie z rzymskim hasłem *panem et circenses* (chleba i igrzysk), chcąc odwrócić od siebie niezadowolone społeczeństwo, skupia uwagę na „zbrodniczym” stanie wojennym i rozpoczęła trwający wiele lat proces o „sprawstwo kierownicze” krwawych wydarzeń z grudnia 1970 r. Główną osobistością wśród winnych stał się Wojciech Jaruzelski. Po opuszczeniu Belwederu systematycznie doświadczał afrontów ze strony dawnej opozycji. Szczególnym wydarzeniem stało się 11 października 1994 r. we Wrocławiu uderzenie Generała w głowę kamieniem przez rolnika

ze wsi śląskiej. Odbyło się to w czasie podpisywania przez niego autorskiej książki *Stan wojenny. Dlaczego...* (1992). Media starały się nie postrzegać wagi zdarzenia. Jego sprawca znalazł się w 1997 r. na liście wyborczej do parlamentu RP (s. 154).

Po przejściu na emeryturę Generał zajął się w istotniej mierze spisywaniem swego doświadczenia politycznego, które ukazało się w kilkunastu książkach, m.in. po *Stanie wojennym. Dlaczego...* ukazały się: *Różnić się mądrze. Jak doszło do stanu wojennego* (1999), *Przeciwko bezprawiu* (2004), *Pod prąd. Refleksje rocznicowe* (2005), *Historia nie powinna dzielić* (2006), *Być może to ostatnie słowo. Wyjaśnienia złożone przed sądem* (2008), *Starsi o 30 lat* (2011). W publikacjach tych zaznaczyła się współpraca wielu sekretarzy, urzędników współpracujących z Generałem.

Zwracając uwagę na *czarną legendę* o generale przypomina się, że podstawowym zadaniem badacza jest przede wszystkim weryfikowanie wiarygodności faktów, natomiast ich interpretacja to dopiero krok następny. Inaczej postępuje propagandysta – zaczyna od wytyczenia własnej wizji i następnie przystępuje do prezentacji faktów, odpowiednio dobranych, nierzadko przez siebie tworzonych, eksponowania jednych, a usuwania lub wypaczania innych (s. 194). Podkreśla się, że oceny Generała jako polityka podejmowało się wielu historyków lokujących się po obu stronach barykady. Nie warto zwracać uwagi na tych, którzy na miano badacza nie zasługują i łatwo dają się rozszyfrować jako zaangażowani propagandyści. W analizie publikacji o Generale wskazuje się zarówno publikacje tzw. obiektywne, jak i spowite w wyzwania propagandowe danego czasu, sytuujące się w nurcie tzw. polityki historycznej; wskazuje się ponad 50 ich tytułów. Zauważa się, że wiele studiów biograficznych o Generale powstało w językach obcych; nie są jednak tłumaczone na język polski (s. 219).

W refleksji uogólniającej należy stwierdzić, że studium prof. Marcellego Kosmana zasługuje na uwagę przede wszystkim ze względu na:

1. Dostarczenie wiedzy biograficznej o gen. Wojciechu Jaruzelskim z okazji Jego 90 urodzin;
2. Ukazaniu różnorodnej recepcji postrzegania Jego aktywności i działalności politycznej;
3. Wskazaniu zderzania się w biografistyce politycznej prawdy i fikcji, naukowego poznania z wyzwaniami propagandy;
4. Wskazaniu podstawowych ogniw współczesnej polskiej kultury politycznej;
5. Poszerzeniu i popularyzacji wiedzy o rzeczywistości politycznej, w tym upodmiotawiającej biograficzne zjawiska i procesy, ujawniające się od II poł. XX w. do współczesności.

Andrzej Jan Chodubski  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański



Maciej Hartliński, *Przywództwo partyjne w Polsce*,  
Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, ss. 395.

W rozpoznawaniu współczesnych trendów życia kulturowo-cywilizacyjnego wyznacza się ważne miejsce dla indywidualizmu, kształtowania się partycypatywności jednostki, a w tym dla liderów, przywódców życia społeczno-politycznego. W tej sytuacji nośnym wyzwaniem jest rozpoznawanie przywództwa partyjnego. Z uznaniem należy odnieść się do podjęcia się monograficznego rozpoznawania przywództwa partyjnego w Polsce.

W charakteryzowanej książce istotę problemu ukazano w pięciu rozdziałach zatytułowanych kolejno: 1. *Przywództwo polityczne jako problem badawczy*; 2. *Teoretyczna koncepcja przywództwa politycznego*; 3. *Uwarunkowania przywództwa partyjnego*; 4. *Determinanty funkcjonowania przywódców partyjnych w Polsce*; 5. *Aktywność przywódców partyjnych w Polsce*.

Prezentację istoty problemu poprzedza *Wstęp*, w którym wskazuje się na nośność poznawczą problemu, stanu badań oraz założenia metodologiczne. Zauważa się, że przyczyną skupienia uwagi na przywódcach partyjnych są współczesne trendy w utożsamianiu funkcjonowania polityki poprzez jednostki – prezydentów, premierów czy też przywódców partyjnych. Ich działania determinują wiele procesów, a podejmowane przez nich decyzje mają wpływ na życie obywateli nie tylko w skali kraju, ale i na otoczenie międzynarodowe.

W prezentowanym studium podejmuje się próbę objaśnienia kształtu współczesnej demokracji w Polsce. Podkreśla się, że stan badań nad przywództwem partyjnym w Polsce przekonuje, iż dotychczas zagadnienie to nie zostało poddane dogłębnej analizie.

Prezentując w rozdziale pierwszym przywództwo jako problem badawczy, wyodrębniono kwestie: 1. kierunki badań nad przywództwem politycznym; 2. pojęcie „przywództwa politycznego”; 3. koncepcje wyłaniania przywódców politycznych; 4. determinanty funkcjonowania przywódców politycznych.

Odwołując się do literatury przedmiotu, charakteryzującej przywódców politycznych, zauważa się m.in., że przywódca polityczny jest najbardziej wyeksponowaną osobą w polityce wewnętrznej, zewnętrznej, a także jest najbardziej powszechnym, uznanym i najszerzej komentowanym oraz elementem życia politycznego.

Z punktu widzenia polityki istotna jest sztuka rządzenia państwem, droga, którą dowódca polityczny podąża jako mąż stanu, a także jego relacje ze zwolennikami

i przeciwnikami oraz wpływ, jaki na nich wywiera. Istotne są z punktu widzenia psychologii osobowości przywódca politycznego, którego zachowanie, przekonania, metody oraz praca świadczą o jego osobowości i są tropem do poznania jego charakteru. Dla psychologów politycznych ważne są cechy przywódcy politycznego, jego motywacje oraz możliwość przewidywania przyszłych zachowań na podstawie czynników osobowościowych.

Przypomina się w rozpoznawaniu naukowym przywództwa politycznego, że ważne są ogniwa badawcze, takie jak: 1. potrzeba generalnej wizji – celu i wskazówek dla podejmowanych wysiłków badawczych; 2. stworzenie i krytyczna ocena alternatywnych koncepcji przywództwa politycznego; 3. zaprojektowanie metod zwiększających wiedzę; 4. ustalenie terminologii dotyczącej przywództwa politycznego; 5. rozwinięcie środków potrzebnych do przekazywania doświadczeń o przywództwie politycznym i modelach badawczych; 6. opracowanie środków do testowania działań w powstającej wiedzy o przywództwie politycznym; 7. zachęcanie do krytycznego monitorowania powyższych etapów. Spośród metod najbardziej odpowiednie do badań przywództwa politycznego są m.in.: obserwacja, wywiad, analiza symboliki, biografia, studium przypadku, porównanie, agregacja oraz eksperyment. Zalety obserwacji związane są z naturą przywództwa politycznego, jaką jest jego aktywność na arenie publicznej. To z kolei, pozwala na dostęp do przedmiotu badań. Wywiad jest istotną metodą w badaniach nad przywództwem politycznym, gdyż można bezpośrednio zapytać respondenta o interesujące badacza kwestie. Analiza symboliki dotyczy jakościowego i ilościowego ujęcia symboli pojawiających się w dokumentach, przemówieniach czy wystąpieniach publicznych. Biografia pomaga rozwiązać problemy badawcze w analizie styków politycznych, poznaniu zasad selekcji zadań czy wzorców zachowań. Co najważniejsze z punktu widzenia budowania teorii, w metodzie biograficznej równie ważni są przywódcy lokalni jak i przywódcy narodów. Studium przypadków pozwala na porównanie zachowań różnych przywódców politycznych w zbliżonych uwarunkowaniach. Metoda obserwacji jest dobrym uzupełnieniem pozostałych metod. Metoda porównawcza jest przydatna wobec potrzeby ukazania różnic i podobieństw (osobowości przywódcy politycznego, jego roli, organizacji, zadań, wartości i sytuacji) między kulturami lub systemami politycznymi. Metoda agregacji uwidacznia sumę czynników, jaka zmieniła społeczeństwo pod względem przywództwa politycznego. Przedmiotem eksperymentu mogą być urzędujący przywódcy polityczni, aspirujący do tej roli lub już emerytowani, a metoda ta może koncentrować się na ukazaniu różnych zachowań przy dostarczeniu tych samych bądź różnych bodźców.

W badaniach nad przywództwem wyróżniają się: a. praceteoretyczne; b. badania skupiające się na wielkich przywódcach (najczęściej biografie); c. badania empiryczne nad grupami przywódców (poszukiwanie wspólnych cech lub ich wpływ na politykę). Wśród kierunków badań ujawniają się studia nad: 1. charyzmą; 2. biografiami lub autobiografiami; 3. wartościowaniem i ideałami przywódców politycznych; 4. stykami przywództwa politycznego; 5. rolą instytucji



w przywództwie politycznym; 6. elitami politycznymi; 7. przywództwem lokalnym; 8. zwolennikami przywódców politycznych; 9. przywództwem politycznym, uwzględniające specyfikę różnych krajów; 10. przywództwem politycznym w ramach różnych przestrzeni aktywności kulturowo-cywilizacyjnej.

Przywództwo można postrzegać jako: a) podmiot nadający bieg wydarzeniom; b) przedmiot w określonych ograniczeniach; c) ogniwo w kontekście realizacji interpersonalnych, ze zwolennikami lub innymi przywódcami.

W analizach poznawczych zwraca się najczęściej uwagę na: 1. osobowość przywódcy; 2. wyznaczanie zakresu przywództwa; 3. miejsce w strukturze systemu społeczno-politycznego; 4. aksjologiczne zorientowanie wartości wyznaczające działanie; 5. sposób kształtowania się przywództwa; 6. metody działania przywódcy politycznego; 7. pozycja i rola zwolenników – rodzaj struktury, w ramach której zachodzi relacja; 8. Struktura społeczna zaplecza.

Przypomina się, że pojęcie „przywództwa politycznego” nie jest niejednoznaczne. Intuicyjnie jest ono rozpoznane, a jego ramy są dość oczywiste. Przywódca polityczny może być charakteryzowany poprzez pozycję, jaką zajmuje w strukturze społecznej lub rolę, jaką w niej odgrywa. Najszerzej podkreślanym elementem przywództwa politycznego jest jego relacyjny charakter. Jest ono stosunkiem psychospołecznym pomiędzy przywódcą a innymi osobami, w stosunku do których jest on przywódcą – zawsze jest się bowiem przywódcą w stosunku do kogoś; jest ono funkcją społeczną realizowaną wyłącznie w grupie i jest to stosunek pomiędzy jednostką-przywódcą a grupą, którą tworzą zwolennicy przywódcy. Relacja ta bazuje na przekonaniu, że to właśnie przywódca polityczny jest tą osobą, która jest zdolna do urzeczywistniania ich wspólnych celów. Głównym celem przywódcy jest zjednoczenie sobie zwolenników oraz przekonania ich o możliwości zrealizowania celów, będących wspólnymi dla obu stron relacji. Przywództwo jest relacją pomiędzy przywódcami i tymi, którym przewodzą. Przywództwo jest procesem ludzkich interakcji, w których indywidualne wywieranie wpływu lub próba jego wywierania determinują wpływ na pozostałych, we wszystkich dziedzinach życia, nie tylko w polityce.

Odwołując się do literatury przedmiotu wskazuje się też, że przywódcą politycznym jest taka jednostka, która systematycznie wywiera wpływ na grupę, w której pełni funkcje przywódcze, podporządkowuje jej zachowania swoimi życzeniami; a też uznaje się, że przywódcą politycznym jest ten, kto wskazuje kierunek albo znacząco uczestniczy we wskazaniu kierunku działań społeczności politycznej. Wyraża się opinię, że przywódca polityczny przewodzi, a nie kieruje jak lider. Przywódca polityczny wskazuje kierunek działań i motywuje do działania na rzecz urzeczywistniania celów. Lider przyjmuje kierunki działań od pozostałych członków grupy (s. 66).

Podkreśla się, że przywództwo polityczne jest obszarem licznych dociekań przede wszystkim ze względu na swą nierozłączność, że światem polityki oraz wpływem osób pełniących kluczowe funkcje w państwie na procesy demokratyczne.

Przywołuje się w wykładzie tezę, że historia świata jest niczym innym jak biografią o wybitnych ludziach i ich osiągnięciach, zaś w każdej epoce historycznej można odnaleźć „wielkiego człowieka” – wybawcę swojej epoki. Implikacją dla tego spostrzeżenia jest przekonanie o wpływie jednostek na zmiany polityczne. Skutkowało to zainteresowaniem badaczy wybitnymi politykami i oceną na ile wpłynęli oni (lub nie wpłynęli by) na historię świata poprzez swoją osobę.

Model przywództwa uległ w procesie dziejowym przekształceniu kulturowo-cywilizacyjnym, zmieniały się relacje między przywódcami a zwolennikami (s. 70-71).

Zauważa się, że w teorii przywództwa politycznego ważną rolę wyznacza się motywom prywatnym, ukształtowanym w dzieciństwie poprzez życie rodzinne. Ludzie dążą też do władzy, aby kompensować swoją osobowość. Charakterystyczne są koncepcje: a) kompensacyjna; b) pierwszego sukcesu; c) potrzeby władzy; d) osobowości rewolucyjnej; e) różnicy płci; f) kolejności urodzenia. Zakłada się, m.in. że jeśli potencjalny przywódca polityczny osiąga swój pierwszy sukces poprzez zdobycie zwolenników, będzie kontynuował takie same zachowanie w przyszłości, orientując swoje dążenie na poszukiwaniu zwolenników. Osobowość rewolucyjna wynika z nierozwiązanego konfliktu osobowego, ujawnia się tu ucieczka w świat polityki. Kolejność urodzin w rodzinie ujawnia tendencje, że pierwotni stają się przywódcami w czasie kryzysu, średni w czasach spokojnych, zaś najmłodszy sprawdza się jako rewolucjonista. Z punktu widzenia psychologii społecznej, człowiek potrzebuje kogoś, kogo mógłby podziwiać i komu służyć – wybitnego człowieka.

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że przywódcami politycznymi zostają osoby posiadające ponadprzeciętne cechy osobiste zarówno fizyczne, jak i intelektualne. Istotna jest też rzeczywistość określana mianem „*ducha czasu*”, co generują przypadkowe okoliczności ze względu na uwarunkowania historyczne i kulturowe. Zdarza się, że władza powierzana jest przypadkowej osobie znajdującej się akurat w danym miejscu i czasie. Ta sama osoba w innej rzeczywistości nie zostałaby przywódcą politycznym.

Wskazuje się, że demokracja nie sprzyja przywódcom politycznym ze względu na swoje liberalne cechy, gdzie najważniejsza jest wolność jednostki (s. 82).

W teoretycznych koncepcjach przywództwa politycznego, w rozdziale drugim dostarcza się starannie usystematyzowanej wiedzy o: 1. postrzeganiu przywództwa politycznego; 2. relacjach przywództwa politycznego względem otoczenia; 3. przywódcach politycznych w demokracji. W rozdziale trzecim również z dużą starannością zaprezentowano: 1. wpływ partii politycznej a aktywność przywódcy partyjnego; 2. przywództwo partyjne jako typ przywództwa politycznego; 3. cechy charakterystyczne przywódców politycznych jako wyznacznik badań nad przywódcami partyjnymi. Charakteryzując determinanty funkcjonowania przywódców partyjnych, w Polsce w rozdziale czwartym prezentuje się: 1. formalny status przywódcy partyjnego w strukturach partii; 2. selekcja przywódców w partiach politycznych; 3. specyfika przywództwa

partyjnego w Polsce. W rozdziale piątym prezentując aktywność przywódców partyjnych w Polsce wskazuje się na: 1. działalność polityczną przywódców partyjnych, 2. cechy przywódców partyjnych.

W analizie poznawczej zwraca się uwagę m.in. na wzajemne zależności: 1. osobowość, rola, organizacja, zadania, wartości, sytuacja; 2. przywództwo polityczne; 3. system polityczny; 4. władza, wpływ, instrumentalność, współpraca (s. 146). Przywódca polityczny – z definicji – koncentruje się na działaniach w ramach systemu politycznego. Główne pola aktywności przywódcy politycznego zawierają się w: 1. artykulacji potrzeb zwolenników; 2. zdobywaniu zwolenników; 3. kształtowaniu postaw zwolenników; 4. mobilizowaniu zwolenników; 5. realizacji dążeń zwolenników; 6. kształtowaniu postaw społecznych; 7. spełnianiu wymogów kompetencyjnych, 8. przewodniczeniu partii; 9. odzwierciedlaniu wizerunku partii; 10. kandydowaniu partii w wyborach; 11. zajmowaniu stanowisk publicznych (s. 175).

Przywódcami politycznymi w świecie zostają najczęściej: 1. wojskowi (21,5%); 2. prawnicy (15,9%); 3. urzędnicy (11,3%); 4. nauczyciele (9,8 %); 5. dziennikarze (4,8 %) (s. 223). Prezentowane kwestie starannie zezemplifikowano polską rzeczywistością partyjną. Wskazuje się, że zdecydowana większość przywódców partyjnych w Polsce posiada wyższe wykształcenie, a w tym stopniu naukowe.

W *Zakończeniu*, w formie refleksji podsumowującej rozpoznawane kwestie, zauważa się, że formalny status przywódców partyjnych przekonuje, że każda partia wypracowała indywidualny kształt przywództwa. Często nie odgrywają oni formalnej roli w rządzeniu państwem, pomimo że ich partie tworzą gabinety.

Integralną część analizy poznawczej stanowi *Bibliografia*, a w niej wyodrębniono: *Źródła* oraz *Opracowania*; w ich ramach dokonano dalszych podziałów klasyfikacyjnych zarówno źródeł, jak i opracowań.

W refleksji ogólnej można stwierdzić, że studium dra Macieja Hartlińskiego jest oryginalnym osiągnięciem naukowo-badawczym, mającym nadto istotną wartość dydaktyczną. Jego wartość zawiera się przede wszystkim w: 1. dostarczeniu wiedzy faktograficznej o przywództwie politycznym; 2. wskazaniu specyfiki przywództwa partyjnego; 3. dostarczeniu usystematyzowanej wiedzy o współczesnym życiu partyjnym w Polsce; 4. zarysowaniu problemu poznawczego z perspektywy badań politologicznych, a w tym ujawniania wagi analizy z zakresu psychologii politycznej; 5. zgromadzeniu starannym materiałów źródłowych i literatury przedmiotu, odbijających istotę prezentowanych zagadnień poznawczych.

Andrzej Jan Chodubski  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański



Carlo Laudazi, *Dimensione Antropologica e Relazionale della Teologia della Preghiera*, Teresianum, Roma 2011, ss. 220.

W wielu religiach, w tym w wyjątkowy sposób w chrześcijaństwie, znamieniem wiary jest modlitwa kierowana ku Bogu. Przybiera ona wielkie bogactwo różnorodności form, miejsc, czasów czy okoliczności. Zawsze jednak stanowić będzie szczególny znak czy wyraz indywidualnej relacji człowieka wiary z osobowym Bogiem. Problematyce modlitwy poświęcono na przestrzeni dziejów znaczną ilość studiów, opracowań i badań. Są one zazwyczaj materiałami o nachyleniu teoretycznym lub praktycznym, a czasem jednym i drugim. Zawsze mają wiele elementów szeroko pojętej antropologii, a zwłaszcza antropologii teologicznej, gdyż ich głównym tematem jest osoba ludzka i osobowy Bóg.

Carlo Laudazi jest karmelitą bosym i profesorem teologii duchowości oraz antropologii teologicznej na Teresianum w Rzymie. Jest autorem wielu artykułów, studiów i materiałów badawczych, m.in. następujących książek: *L'uomo chiamato dall'unione con Dio in Cristo. Temi fondamentali di teologia spirituale* (2006), *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica* (2007), *Adorare la SS. Trinità servendo il prossimo* (2008), *Andate e portate frutti. Elementi di teologia spirituale della missione* (2010).

Studium otwiera wykaz skrótów (s. 3) oraz wstęp, który dość dobrze wprowadza w podejmowane treści (s. 5-11). Całość materiałów podzielona została na dwie obszerne części, a każda z nich z kolei na dwie sekcje. Następnie wskazano jeszcze kilka stopni podziału prezentowanego materiału. Daje to szansę dość dobrego, wstępnego zapoznania się z ogólną zawartością treściową książki. Część pierwsza poświęcona jest nauczaniu biblijnemu o modlitwie (s. 13-96). Po krótkim wprowadzeniu (s. 15-17) pierwsza sekcja opatrzona została tytułem *Modlitwa w Starym Testamencie* (s. 19-53). Ponownie po krótkim wprowadzeniu (s. 19) materiał ten podzielono na trzy rozdziały.

Modlitwa prezentowana jest jako rozmowa między ludem i Bogiem. Najpierw ukazano, iż sprzyja ona wzajemnemu zbliżeniu, pewnej bliskości Boga. Zresztą wschód izraelski wskazuje na doświadczenie obecności Boga pośród ludu. Z tym związana jest wierność przymierzu i kształtowanie się wspólnotowości. Przeanalizowano przykładowo modlitwę Abrahama, Mojżesza i proroka Jeremiasza. Szczególnie interesująca jest modlitwa psalmów, które są często zwyczajnym dialogiem miłości między Bogiem i modlącym się człowiekiem. Przybiera to różne formy: uwielbienie, prośba, podziękowanie i wspólnota, a także są one modlitwą Chrystusa i Kościoła. Wskazano także na aspekt

dialogiczny i antropologiczny modlitwy psalmami. Tutaj mocno wybrzmiewają dwa bieguny tego dialogu.

W drugiej sekcji tej części przedstawiono modlitwę w Nowym Testamencie (s. 55-96). Po krótkim wprowadzeniu ukazana została interesująco modlitwa w życiu samego Jezusa. Ujawnia się ona jako moment jasności i rozpoznania. Ona ma także swoje miejsce w definitywnym objawieniu misterium mesjańskiego. Wreszcie, zdaniem autora, jawi się ona jako całkowita zgoda na zadany plan zbawczy, który ma wiele aplikacji osobowych. Aspektem i typom modlitwy Jezusa poświęcono sporo interesujących uwag. Jest to modlitwa synowska, a szczególnie wymowne są słowa: „Ojcze, Ty we Mnie, a Ja w Tobie”, dalej także modlitwa opuszczenia. Szczególnie godne uwagi są wskazane jeszcze dwa inne rodzaje modlitwy, a mianowicie modlitwa błogosławienia i modlitwa prośby.

W kontynuację tych analiz wpisuje się modlitwa uczniów Jezusa. Jest ona czymś centralnym w ich życiu oraz posłudze apostołskiej. Niezwykłym znakiem jest nauczanie modlitwy „Ojcze nasz”. Autor analizuje w siedmiu interesujących odsłonach poszczególne elementy tej modlitwy. Oczywistym i słusznym wydaje się wskazanie jeszcze na modlitwę wspólnoty. Jest ona mocno obecna, zwłaszcza w *Dziejach Apostołów*. Jawi się zazwyczaj jako wewnętrzna więź między modlitwą i słowem, przy jednoczesnej szczególnej roli Ducha Świętego, która była bardzo żywotnie odczytywana w pierwotnym Kościele. W końcowej uwadze autor wskazuje, że modlitwa jawi się jako szczególny rodzaj aktywności pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

*Aspekt teologiczny* to tytuł drugiej części studium Carlo Laudazi (s. 97-207). Tutaj także zamieszczono krótki wprowadzenie (s. 99-101), a następnie zaprezentowano pierwszą sekcję, znów ze wstępem (s. 103) wokół tematu *Znajomość dwóch protagonistów zaangażowanych w modlitwę-dialog* (s. 103-151). Tutaj także wyróżniono bardziej szczegółowe trzy rozdziały tego rodzaju modlitwy, a te z kolei podzielono jeszcze na dodatkowe paragrafy i mniejsze fragmenty.

Wskazano najpierw na człowieka wiary jako na istotę opartą na szczególnej relacji z Bogiem-Trójcą, Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Ta relacja jest wręcz nierozzerwalna i w konsekwencji życiodajna. To objawia się szczególnie w wielkich kategoriach, tj. przymierzu i wybraniu. Jednak dopiero w Chrystusie-Bogu ujawnia się osobowe i zarazem indywidualne „ty” człowieka, a w człowieku – „ty” Boga. To Chrystus jest naszą żywotnością i nasze wyniesienie ma ostatecznie w Nim miejsce. Z kolei, jak wskazuje autor za *Pismem Świętym*, Duch Święty ma mieszkanie w człowieku.

Człowiek zawsze jawi się jako istota komunijna. Jedność z Bogiem jest podstawowym powołaniem człowieka oraz jego nadzieją. Ma ona swoiste cechy: wymiar personalistyczny, równość różnych, komplementarność oraz wzajemne poznanie. Modlitwa jest także dialogiem człowieka z Bogiem-Trójcą. Jest on swoistym miejscem twórczego spełniania się tożsamości dialogicznej człowieka. Ma ona także wymiar afektywny, a więc wątki miłości, taki jest bowiem człowiek w swym bogactwie osobowym. Autor wskazuje jednocześnie, że sam

dialog z Bogiem jest najdoskonalszym źródłem i warunkiem spotkania człowieka z innymi. Wreszcie wskazano jeszcze, że modlitwa jest włączona w historię.

*Nauczanie na temat modlitwy pochodzące z doświadczenia mistycznego św. Teresy z Ávili* to temat drugiej sekcji części teologicznej omawianej książki (s. 153-207). Oczywiście jest, że najpierw przeanalizowano nauczanie na temat modlitwy, widząc w niej „najwyższe dobro” jako „postępowanie z przyjaźnią”. Tak bowiem podpowiada Święta z Ávili. Tutaj można także wskazać na pewne jawiące się cechy: wartość, która uzasadnia się sama z siebie; prymat miłości; być przed innym jakby się było za nimi, modlitwa, której nie ma bez prawdy. To klasyczne walory, niezbędne i konieczne. Św. Teresa przeżyła wyjątkowe odniesienia do niezwykłego misterium Boga, widząc w Chrystusie prawdziwe oblicze Boga. Autor wskazuje także jak postępować wobec Boga. Ważnym jest pytanie o wartość przyjaźni i płodności apostolskiej modlitwy, gdyż tutaj jej żywotność jest szczególnie ważna i zarazem twórcza. Wskazano m.in. na przyjaźń z Garcją z Toledo. Ukazano także przyjaźń i relację wiary świętych: Jana od Krzyża i Teresy z Ávili. W końcu przybliżono różnorakie formy modlitwy. Najpierw modlitwa słowna; czyżby najprostsza? Oczywiście trzeba wiedzieć z kim się rozmawia, zwrócić uwagę na owego „Innego”, a jednocześnie mieć zdolność słuchania. Co do modlitwy myślniej należy w niej widzieć odniesienie przyjaźni, centralne miejsce „Innego” i pewne Jego doświadczenie jako jednoczesną gwarancję w jej praktykowaniu. Medytacja jest jedną z form modlitwy kontemplacyjnej. Wreszcie jeszcze o samej modlitwie kontemplacyjnej. Ma ona swój głęboki sens. Odnosi się do Boga aktywnie zamieszkującego w człowieku. Całość książki zamyka skromny wykaz bibliograficzny (s. 209-213) oraz spis treści (s. 215-220).

W książce wskazuje się, że zagadnienie modlitwy w szerokich badaniach naukowych ma zawsze uprzywilejowane miejsce, zwłaszcza gdy analizuje się problematykę życia duchowego chrześcijan. Ważne jest postrzeganie całego człowieka, w całym jego bogactwie duszy, ducha i ciała. Zresztą jako stworzony na obraz Boga i Jego podobieństwo faktycznie istnieje na ziemi jako Boże „Ty”. Człowiek nie jest w stanie siebie zrozumieć bez odwołania się do Boga, co często przypominał bł. Jan Paweł II, wskazując zwłaszcza na odniesienie do Chrystusa. Zatem podążanie do pełnej realizacji siebie wymaga dynamiki dialogu z Bogiem.

Karmelitański badacz z niezwykłą determinacją podkreśla, że konstytutywnym elementem egzystencji ludzkiej ochrzczonych jest modlitwa pojęta jako pełen miłości dialog z Bogiem. To ludzkie odniesienie siebie do Stwórcy pozwala zauważyć, że następuje ubogacające spotkanie, komunikowanie się i obdarowanie w Nim i z Nim. Tworzy się zatem szczególna bliskość życiowa, a także kształtuje się specyficzne środowisko owej wielopłaszczyznowej relacji. Jest to ważny element antropologicznego spojrzenia na fenomen modlitwy.

W książce zawarto zbyt mało odniesień do kościelnego Magisterium, a także do nauczania patrystycznego. Nie za często można znaleźć nawiązania

do św. Augustyna (s. 43), św. Jana Chryzostoma (s. 135, 142) czy św. Cypriana (s. 71, 90). Można zwrócić uwagę na niewielką obecność klasyków duchowych, którzy powinni być szczególnie bliscy karmelitańskiemu autorowi: św. Teresy z Ávili, św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Dzieciątka Jezus. We wskazaniach bibliograficznych zawarto „dziwne” opisy (s. 58, 80). Także brak w bibliografii wielu pozycji występujących w odnośnikach (s. 36, 42, 43, 49, 50, 56, 138).

Prezentowane opracowanie wyrasta z bogatego doświadczenia akademickiego autora. Wydaje się nawet, że ma charakter swoistego podręcznika, który zapewne służył pomocą studentom. Ta dość jasna systematyka pozwala na większą otwartość w teologicznej wizji modlitwy. Nie jest to jednak przytłaczający schematyzm.

Studium karmelitańskiego badacza umiejętnie łączy w sobie elementy antropologiczne i relacyjne, które odniesione są twórczo do teologii modlitwy. Nie jest to, co prawda, już dziś zupełnie nowa oferta tak kompleksowego widzenia problemu modlitwy, występuje ona bowiem także w innych pracach. Wydaje się jednak, że autor umiejętnie pogłębia to spojrzenie i czyni jeszcze bardziej interesującym. Oczywistym jest, że ujęcie antropologiczne lepiej przystaje do konkretnej osoby, do jej indywidualnej specyfiki, a to jest jednym z ważnych elementów owego modlitewnego dialogu, który ma z natury wymiar międzyposobowy.

Opracowanie Carlo Laudazi jest interesującym świadectwem spotkania myśli biblijnej i refleksji teologicznej w teologii duchowości. Zdecydowanie wskazuje to na ich wzajemne powiązanie. Książka ta jest dobrą próbą prezentacji tego, w jaki sposób dochodzi do spotkania przywołanych typów refleksji.

Bp Andrzej F. Dziuba  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa



Manuel Rosa, *Kolumb. Historia nieznaną*,  
Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2012, ss. 487.

Problematyka wielkich odkryć geograficznych mających szczególną intensywność na przełomie XV i XVI w. jest niezwykle fascynującym wycinkiem historii ludzkości, a jednocześnie ciągle mało znanym. Oto zaistniała nowa jakość w postrzeganiu świata, i to nie tylko w płaszczyźnie geograficznej. Nowe lądy i nowi ludzie oraz inne realia kulturowe oraz społeczne, jakże inni od Europejczyków, wpłynęli na pojawienie się wielu nowych pytań i przemyśleń, także w doktrynie chrześcijańskiej.

Nie ulega wątpliwości, że symbolem tego czasu jest Krzysztof Kolumb. To jemu przypisuje się odkrycie Nowego Świata, tj. Ameryki. Na temat jego osoby opublikowano liczne książki, studia i opracowania. Mają one różny charakter i walor poznawczy. W wielu podjęto wysiłek odpowiedzi na pytania i rozwiania wątpliwości. Okazuje się jednak, że jest jeszcze wiele do zrobienia na tym polu.

Kolejna obszerna praca poświęcona Krzysztofowi Kolumbowi to dzieło portugalskiego badacza Manuela Rosy, pochodzącego z Azorów, z wyspy Pico. Pracuje on na Uniwersytecie Duke'a w Karolinie Północnej. Znany jest jako autor wielu rozpraw i studiów.

Prezentowane dzieło ukazało się w serii publikacji Domu Wydawniczego REBIS, która poświęcona jest problematyce Nowego Świata. W jej ramach opublikowano m.in. następujące opracowania: Charles C. Mann, *1491. Ameryka przed Kolumbem* (2007), Kim MacQuarrie, *Ostatnie dni Inków* (2009), Buddy Levy, *Konkwistador. Rzeka ciemności* (2012).

Książkę otwiera dedykacja (s. 5), cytat z Krzysztofa Kolumba (s. 7) i tekst pt. *Kolumb potomkiem Jagiellonów?*, wraz z podtytułem: *Niezwykłe ustalenia Manuela Rosy* autorstwa Henryka Skwarczyńskiego (s. 9–12). Dalej zamieszczono przedmowę autorstwa Joaquim Veríssimo Serrão (s. 13–18). Sam autor podaje wstęp (s. 19–22) i podziękowania (s. 23). Następnie książka została podzielona na trzy obszerne części, a te z kolei na siedemnaście rozdziałów. Dla przybliżenia zawartości treściowej warto choćby schematycznie przywołać tytuły poszczególnych części oraz rozdziałów.

Część pierwsza nosi tytuł: *Punkty kardynalne* (s. 25–98). Zamieszczono w jej ramach następujące rozdziały: *I. Poznanie pomnaża wiedzę: nauka, tajemnica, władza; II. Jedno królestwo, wiele mórz i wiatrów; III. Papież, polityka, fakcje; IV. Dwa królestwa – jedna wojna; V. Książę Doskonały Królem.*

*Wyprostowując horyzont* to tytuł drugiej części książki Manuela Rosy (s. 99-290). Zaprezentowano w niej rozdziały: VI. *Bajka o Kolumbie z Italii*; VII. *Genueński „gołąb” czy portugalski „członek ciała”?*; VIII. *Niewiarygodny testament*; IX. *Krewni i rycerze zakonni*; X. *Wiedza to władza*; XI. *Oszustwo wokół Indii*; XII. *Figury szachowe i szpiedzy*; XIII. *Pułapka Tordesillas*.

Część trzecia nosi tytuł: *Poza horyzontem* (s. 291-431) i składa się z czterech rozdziałów: XIV. *Czy pochodzenie jest pewne?*; XV. *Xpofereń Colon czy Salvador Zarco?*; XVI. *Ostatni templariusz*; XVII. *Król pustelnik, krzyż i kotwica*.

Książkę kończy epilog i wnioski (s. 432-439). Dalej zawarto aneksy (s. 441-456), podpisy do ilustracji (s. 457-459), przypisy (s. 461-476) i bibliografię (s. 477-484). Całość zamyka spis treści (s. 485-487).

W dziele portugalskiego historyka Manuela Rosy, którego pasją jest odkrycie prawdziwej genealogii Krzysztofa Kolumba, zawarte są wnikliwe badania, którym autor poświęcił ponad 20 lat. W konsekwencji prowadzą one do fascynujących wniosków, w wielu punktach podważających powszechnie przyjętą wersję historiografii.

Autor stawia tezę, że odkrywca Nowego Świata nie był synem genueńskiego tkacza, najprawdopodobniej nie miał też korzeni portugalskich, choć wiele za tym przemawiało. Książka raczej sugeruje, że coraz więcej śladów wskazuje na to, że Krzysztof Kolumb był synem polskiego króla Władysława III z dynastii Jagiellonów, który nie zginął w bitwie pod Warną w 1444 r., lecz wyemigrował na Maderze, gdzie – już jako Henryk Niemiec – ożenił się z portugalską szlachcianką.

Jak wskazuje Henryk Skwarczyński, wykładowca Defence Language Institute w Monterey w Kalifornii, „...książka Manuela Rosy jest nie tylko wynikiem wieloletnich dociekań, ale też wyłomem w skorupie historii rozumianej jako trudny – ale możliwy – do wyburzenia stalaktyt praktyk i uprzedzeń zawodowych egzegetów dziejów” (s. 9). To dość interesująca opinia, ale czy jednocześnie zachowuje ona znamiona naukowości?

Skwarczyński wskazuje: „Jednakże pochodzenie Kolumba było wciąż zagadką, którą próbowano na różne sposoby rozwikłać, przypisując mu kolejne różne narodowości. Książka Manuela Rosy to ważny krok w kierunku odpowiedzi na to pytanie. Laurem wieńczącym jego ustalenia byłyby, rzecz jasna, badania DNA Jagiellonów, co z wielu względów nie jest jednak sprawą prostą” (s. 12). Taka zachęta wydaje się być jednoznacznym wskazaniem, którego realizacja winna ostatecznie pozwolić rozwikłać cały problem genealogii Krzysztofa Kolumba. To jednak oferta tylko w tym kierunku, a co z innymi?

Sprawa polskich korzeni Kolumba budzi zainteresowanie. Jest to jednak ciekawostka, która była już wcześniej znana. W praktyce ich prezentacja oraz argumentacja są jednak stosunkowo dalekie od powagi naukowej i pogłębio-nego dyskursu. Przytaczane materiały budzą wątpliwości, a forma ich prezentacji oraz interpretacji nasuwają liczne pytania. Nie można bowiem tak łatwo ferować nowych wyroków naukowych, zwłaszcza poprzez negatywną

argumentację. Sam zamysł jest jedną z ciekawych prób dalszego szukania genealogii „Admirała Mórz”.

W tym kontekście nie można zapominać o żydowskim pochodzeniu Krzysztofa Kolumba i jego rodziny. Wpisuje się ono w złożoną specyfikę ówczesnego środowiska, szczególnie w Hiszpanii za panowania Izabeli Katolickiej oraz jej męża Ferdynanda. W odniesieniu do polskiego jak i żydowskiego pochodzenia można stawiać pytania, głównie odnoszące się do żony i dzieci Krzysztofa Kolumba. Nie można pomijać bogactwa koligacji krwi, powiązań pokrewieństwa i powinowactwa itp.

Słuszna jest uwaga Henryka Skwarczyńskiego: „Rosa uchylił wrota do krainy, w której historia krzyżuje się z przygodą, domysły przemieszane są z faktami, a w tę studnię bez dna zanurzać się mogą kolejni poszukiwacze przygód zmierzający do ujawnienia prawdy” (s. 12). Ten swobodny, co do formy język, typowy dla pisarza i podróżnika, może wyrażać odwagę badacza, który jest gotowy przekraczać dotychczas obowiązujące ustalenia odnoszące się do biografii Krzysztofa Kolumba.

Manuel Rosa następująco komentuje swą „badawczą przygodę”: „W tym czasie absolutnie nie wiedziałem jeszcze, że niespokojny duch Krzysztofa Kolumba pochwyli mnie i uwięzi jako zakładnika czegoś, co można nazwać jedynie obsesją poszukiwania prawdy. Mija już dwadzieścia jeden lat, odkąd poświęcając niezliczone godziny i angażując ogromne środki, gonię za cieniem pierwszego Admirała Indii” (s. 20). To dobry znak, gdy uczony czy badacz-popularyzator jest gotów drażyć podjęty temat, zwłaszcza gdy staje wobec powszechnie przyjętych opinii.

W całości analiz brakuje większej ilości odniesień do Stolicy Apostolskiej i jej zaangażowania w ówczesne dzieła natury cywilizacyjnej. Trudno zaakceptować marginalne potraktowanie papieżstwa. W specyficznie naiwny sposób ukazano katolickich władców. Prezentuje się ich jako nieudolnych polityków, którzy nie byli w stanie wypracować mechanizmów rozeznawania ofert czy sugestii politycznych. Trudno uwierzyć, że nie mieli sprawnie działających szpiegów. Ważnym elementem ówczesnych procesów było wyzwanie i zaangażowanie ewangelizacyjne. Autor prezentuje to działanie dość infantylnie. Nie dostrzegając, że Kościół pozostawał konsekwentny w swym zobowiązaniu ewangelizacyjnym.

Ważnym pojęciem w publikacji Manuela Rosy są Indie. To hasło-klucz do prezentowanej problematyki. Stanowią one z jednej strony legendę, z drugiej zaś rzeczywisty problem natury geograficznej, politycznej, ekonomicznej i religijnej. Indie to swoisty nośnik ideowy wielorakich planów, przedsięwzięć, a zwłaszcza myśli.

Autor stwierdza pewnie: „Dziś jednak nareszcie docieramy do prawdy, dzięki dogłębnym badaniom, analizom krytycznym i naukowym, a nawet badaniom DNA, prowadzonym przy wielkim wsparciu zawsze gotowego do współpracy profesora Jose Lorente z uniwersytetu w Grenadzie” (s. 21). Taka opinia

budzi nadzieje, a jednocześnie wytycza określone perspektywy. Należy zatem czekać na planowane badania, aby w ten sposób przybliżyć się do obiektywnej prawdy w opisie genealogii Krzysztofa Kolumba.

Szkoda, że przypisy zostały zamieszczone na końcu książki, a nie u dołu poszczególnych stron. Ułatwiałoby to sięganie do odniesień i ubogaciło narrację. Uderza brak indeksu osobowego, co w tego typu pracy byłoby wielce użyteczne. Bibliografia obejmuje głównie portugalskojęzyczne publikacje. Interesujący jest zamieszczony na końcu książki aneks. Książka zawiera stosunkowo wiele reprodukcji. Kolorowy ich zestaw mieści się na s. 240–241. Przywołane materiały są ważnym elementem uzupełniającym zaprezentowaną w opracowaniu faktografię. W książce zamieszczono także cytaty z oryginalnych tekstów autorstwa Krzysztofa Kolumba i jego syna Diego.

Pomimo znacznego wysiłku Manuela Rosy badającego dzieje Krzysztofa Kolumba aktualnym pozostaje podtytuł jego dzieła *Historia nieznaną*. Dzieje Kolumba nadal stanowią otwartą kartę. Sytuacja ta powinna działać zachęcająco na badaczy, aby podjęli się wysiłku odkrywania tego, co do tej pory nieznanne.

Bp Andrzej F. Dziuba

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Katarzyna Fuksa, *Religijna kultura muzyczna parafii NMP  
Matki Kościoła w Londynie 1950-2000*, Ośrodek Badań  
nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym,  
Lublin 2013, ss. 290.

Opracowania naukowe pełnią różną rolę. W jednych zawarte są idee, które w istotny sposób wpływają na życie intelektualne, inne za cel stawiają sobie utrwalanie i porządkowanie wiedzy. Do drugiej grupy należy publikacja dr Katarzyny Fuksy, uczoney oraz artysty-muzyk, która od 1998 r. pełni funkcję organistki przy kościele pw. NMP Matki Kościoła znajdującym się w zachodnim Londynie w dzielnicy Ealing.

W potocznym odbiorze społeczność polska w Wielkiej Brytanii należy do wyróżniających się na tle innych grup polonijnych. Sami zainteresowani chętnie zwracają uwagę na wyjątkowość ich wspólnoty, podkreślając polityczny, a nie ekonomiczny rodowód, w tym funkcjonowanie na ziemi brytyjskiej w okresie powojennym rządu emigracyjnego i różnych jego agend. Od początku dziejów Polonii brytyjskiej (tj. od XIX w.) jej integralną częścią, która umożliwiła grupie polskiej instytucjonalne uzewnętrznienie, było i nadal jest polskie duszpasterstwo.

Opracowanie *Religijna kultura...* składa się z trzech rozdziałów. Po *Wstępie* (s. 9-11) w pierwszym rozdziale, pt. *Parafia NMP Matki Kościoła – rys historyczny* (s. 12-80), zaprezentowane zostały dzieje polskiej parafii rzymskokatolickiej na Ealingu, które osadzono w kontekście historii polskiego duszpasterstwa działającego na obszarze angielskim. Dwa kolejne rozdziały odnoszą się do życia muzycznego parafii – do utworów muzycznych oraz ich wykonawców. Tytuł drugiego rozdziału brzmi: *Repertuar muzyczny* (s. 81-164) a trzeciego: *Wykonawcy* (s. 165-237). Po *Zakończeniu* (s. 238-240) zamieszczono *Dodatek nutowy* (s. 241-261), *Wykaz skrótów* (s. 262-264), *Bibliografię* (s. 265-283) i *Indeks osób* (s. 284-290).

Muzyczna kultura religijna w środowiskach Polonii brytyjskiej stała pod wpływem różnych czynników. Z jednej strony było to życiowe doświadczenie osób osiedlających się w Wielkiej Brytanii, przede wszystkim związane z traumą II wojny światowej. Z drugiej zaś to, co działo się w Polsce oraz na świecie, w tym w Wielkiej Brytanii. Ważkie znaczenie dla całego Kościoła katolickiego miały przemiany liturgiczne po zakończeniu Soboru Watykańskiego II (s. 10).

W odniesieniu do kultury muzycznej polskiej parafii na Ealingu Autorka zwraca uwagę na tzw. etos niepodległościowy, który ją warunkował od czasów

II wojny światowej aż do II poł. lat 90. minionego stulecia (s. 12). Odbijał się on także w funkcjonowaniu innych wspólnot parafialnych, szczególnie zaś w życiu duszpasterskim realizowanym wokół kościoła pw. Matki Boskiej Częstochowskiej i Świętego Kazimierza, który był siedzibą Polskiej Misji Katolickiej (PMK) w Londynie. Określano go epitetami, w ramach których uwypuklano jego znaczenie w okresie wojennej zawieruchy: „Katedra Polski Walczącej” oraz „częstka ojczyzny na obcej ziemi” (s. 21). Rolę ww. świątyni, określanej – od pobliskiej ulicy – „na Devonii”, podkreślał fakt, że tam odbywała się większość uroczystości patriotycznych oraz iż w budynkach plebanii rezydowali kościelni dostojnicy, w tym abp Józef Gawlina.

Rozwój siatki polskich parafii obserwuje się po II wojnie światowej. Związane było to z napływem znaczącej liczby Polaków, w tym żołnierzy, którym towarzyszyli kapelani. To oni rozwinęli na szerszą skalę polskie duszpasterstwo w Wielkiej Brytanii. Obok placówek parafialnych powstawały także te o charakterze edukacyjnym, w tym szkoła siostr nazaretanek w Pitsford Hall i księży marianów w Fawley Court. Nadanie wyraźnie „niepodległościowego charakteru” polskiemu duszpasterstwu było początkowo atutem. Odwoływanie się dowspólnych doświadczeń wojennych wpływało integrująco na polską grupę. Problemy ujawniły się w odniesieniu do ich dzieci urodzonych i wychowanych w Wielkiej Brytanii, dla których patriotyczna narracja wyrażająca się w antykomunistycznym i antyradzieckim (antysowieckim) nastawieniu jawiła się jako coś obcego. Trudno było się im odnaleźć w ramach modelu duszpasterskiego, z którym identyfikowali się ich rodzice i dziadkowie (s. 47–48).

Po wojnie wielu Polaków zamieszkiwało bliżej centrum Londynu, przede wszystkim w dzielnicy Kensington, gdzie wynajmowano pokoje. W miarę stabilizowania się sytuacji materialnej Polacy kupowali domy w dzielnicy Ealing, których cena była niewygórowana. Ealing miał także inne pozytywne strony. Obok dobrego skomunikowania była to bliskość zakładów pracy przekładająca się na łatwiejsze znalezienie zatrudnienia. Dzielnica była atrakcyjna ze względu na tereny zielone oraz dostęp do szkół katolickich. Innym jej atutem (czego nie wspomina Autorka) był fakt, że w okolicach Londynu dominują wiatry zachodnie. Dzięki temu można było uniknąć zapyłonego powietrza znad centrum miasta, którego przyczyną było palenie węgla w domowych kominkach (s. 49).

Pierwszą mszę św. dla Polaków zamieszkujących na Ealingu (Autorka określa ją: „w języku polskim”, zapominając o tym, że językiem liturgicznym była wtedy łacina) odprawił w kościele pw. św. Benedykta w dn. 21 maja 1950 r. ks. Władysław Staniszewski, ówczesny Rektor PMK w Anglii i Walii (s. 49). Duszpasterzem, który regularnie sprawował msze św., był ks. Adam Wróbel. Dzięki temu możliwe było wykrystalizowanie się nowej wspólnoty parafialnej, której pierwszym proboszczem był od 25 marca 1951 r. ks. Henryk Kornacki (s. 50).

Ważnym momentem w życiu parafii było kupno w lutym 1958 r. domu, który pełnił rolę plebanii i ośrodka parafialnego. Jest to także czas, kiedy z posługą

duszpasterską parafię zaczynają wspierać pierwsi marianie. Dzięki protekcji ze strony prymasa Stefana Wyszyńskiego, którego bliską współpracownicą była Maria Okońska, siostra marianina ks. Włodzimierza Okońskiego, parafia została w lutym 1965 r. powierzona zgromadzeniu mariańskiemu. Otrzymała nowe wezwanie – NMP Matki Kościoła. Na potrzeby działalności parafialnej zakupiono w lipcu 1967 r. kolejny dom z ogrodem (s. 51-54). W międzyczasie zbierano fundusze na budowę kościoła. Znalezione inne rozwiązanie potrzeb duszpasterskich w postaci kupna w styczniu 1985 r. kościoła wraz z przylegającymi do niego budynkami przy Windsor Road. Pierwotnie należał on do metodystów. Popadający w ruinę obiekt został przejęty przez władze miejskie w 1972 r., które odsprzedały go Polakom. Świątynia i przylegające do niej budynki parafialne stanowią do dnia dzisiejszego centrum polskiego duszpasterstwa na Ealingu (s. 62). Tamtejsza parafia należy do największych katolickich wspólnot polonijnych. W czasie 13 mszy św. niedzielnych odprawianych w kościele i kaplicach uczestniczy 4,5 tys. osób, zaś zarejestrowanych jest 6,5 tys. Przy parafii funkcjonuje 40 grup duszpasterskich. W jej strukturach odbijają się ponad półwieczne dzieje społeczności polskiej na Ealingu, która obejmuje różne grupy przybyszów: od tych najstarszych (czasu II wojny światowej i okresu powojennego) po najnowszych (po wejściu Polski do Unii Europejskiej w 2004 r.) (s. 73).

Spośród grup duszpasterskich, które działały przy parafii, na uwagę zasługuje *Montserrat*. W jej ramach organizowano letni wypoczynek dla młodzieży poza granicami Anglii. Najpierw były to kraje zachodnie a potem Polska. Impulsem do powołania do istnienia tej inicjatywy była ograniczona ilość miejsc ofiarowana polskiej młodzieży z Anglii, chcącej uczestniczyć w *Kursach Loreto*, w ramach których spotykała się młodzież polonijna z krajów zachodnich. Uczestnicy *Montserrat* odwiedzili w latach 1971-1972 Hiszpanię, Maroko i Francję. Od 1973 r. zaczęto odwiedzać Polskę. Głównym organizatorem *Montserrat* był ks. Włodzimierz Okoński. Celem wspólnych wyjazdów była z jednej strony integracja grupy młodzieży polonijnej, z drugiej zaś doświadczenie „żywej” Polski. Inicjatywa ta była krytykowana przez niektórych duchownych i świeckich. Postrzegano ją jako niezgodną z „duchem niepodległościowym”. Wskazywano, że służy uwierzytelnieniu rządu warszawskiego. Ze strony polskiej *Montserrat* cieszył się poparciem prymasa Wyszyńskiego. Ostatni wyjazd do Polski zorganizowano w 1994 r. (s. 68-70).

W drugim rozdziale opracowania *Religijna kultura muzyczna* zaprezentowano repertuar muzyczny wykonywany w ramach aktywności duszpasterskiej parafii na Ealingu. Wyzwaniem była reforma liturgiczna dokonana po Soborze Watykańskim II. Stała się ona okazją do ubogacenia muzycznego mszy św., m.in. poprzez wykonywanie części stałych w nowej aranżacji. Wprowadzono instrumenty dotychczas nieutożsamiane z przestrzenią sakralną – przede wszystkim zaś gitary. Autorka zwraca uwagę, że wielką popularnością (szczególnie w latach 70.) cieszyła się *Msza beatowa* Katarzyny Gärtner (s. 98).

Liturgicznym novum były msze dla dzieci oraz młodzieży, na potrzeby których opracowywano (nieco) odmienny repertuar muzyczny. Pierwsze wprowadzono w 1969 r. Związane było to z rozpoczęciem pracy w parafii przez ks. Czesława Pisiaka, któremu powierzono duszpasterską opiekę nad dziećmi. Początkowo reperatur nie był zbyt urozmaicony. Korzystano m.in. z piosenek wykonywanych w Polsce w latach 50. w ramach tzw. mszy szkolnych. Z biegiem czasu wprowadzano nowe utwory. W ramach liturgii dla dzieci ujawniał się problem dotychczas nieznanymi – wyraźnie słabsza znajomość języka polskiego „małych katolików” (s. 108-112).

Msze św. młodzieżowe odprawiano regularnie od 1974 r. Były one okazją do wykonywania utworów, których młodzież nauczyła się w czasie pobytów w Polsce w ramach wyjazdów wakacyjnych (*Montserrat*). Pomocą były sprowadzane z Polski śpiewniki zawierające młodzieżowe piosenki. Na początku lat 90. chętnie wykonywano w Polsce (a w konsekwencji także w ramach duszpasterstwa polonijnego) tzw. pieśni chwały, które były popularne gł. wśród protestanckich i katolickich wspólnot charyzmatycznych (s. 112-113).

Liturgicznym „szlagierem” była pieśń *Boże coś Polskę*. W okresie II wojny światowej wykonywano ją ze słowami: „Ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie” podczas mszy św., w których uczestniczyli polscy żołnierze. Obyczaj ten praktykowano po wojnie w Wielkiej Brytanii. Również w parafii na Ealingu pieśń ta kończyła każdą mszę św. Wyjątkiem był okres Bożego Narodzenia, gdy śpiewano trzecią zwrotkę kolędy *Bóg się rodzi*, oraz (nie zawsze) msze św. młodzieżowe. W kontekście reform posoborowych podjęto próbę odstąpienia od powyższej praktyki, co spotkało się ze zdecydowanym oporem ze strony świeckich i niektórych duchownych. Nie akceptowano także wykonywania słów: „Ojczyznę wolną pobłogosław, Panie”. Po 1989 r. *Boże coś Polskę* wykonywano w czasie mszy św. o godz. 11.30, w której chętnie uczestniczyła „stara” Polonia. Z cotygodniowego wykonywania pieśni zrezygnowano ostatecznie w 2001 r. (s. 150-152).

Ciekawostką jest obyczaj wykonywania (świeckich) pieśni patriotycznych w czasie mszy pogrzebowych. Jako przykład można podać takie pieśni, jak: *Modlitwa obozowa*, *Czerwone maki na Monte Cassino*, *Marsz Brygady Podhalańskiej*. „Emigracyjnym” kompozytorem był Fryderyk Chopin. Jego utwory grano na organach przy okazji zawierania małżeństw oraz pogrzebów (s. 153-157).

Odnosząc się do wykonywanych w czasie liturgii niedzielnej utworów muzycznych można wskazać na ich różną (pod względem czasowym) genezę. Były to pieśni tradycyjne, znane w okresie poprzedzającym II wojnę światową, a także nowsze utwory (komponowane szczególnie po Soborze Watykańskim II). Wspólnym mianownikiem był „polski rodowód”. Nawet gdy autorzy słów i melodii nie byli Polakami, to „przywożono” je z Polski. Okazją ku temu – obok wspomnianych wyjazdów wakacyjnych do ojczyzny oraz sprowadzanych śpiewników – byli duchowni przybywający z Polski do pracy



duszpasterskiej w parafii na Ealingu oraz innych polskich ośrodków parafialnych w Wielkiej Brytanii.

Prezentując wykonawców Autorka przywołuje organistów (w tym własną osobę), instrumenty muzyczne, wokalistów oraz zespoły śpiewacze. Przy parafii na Ealingu działały: Chór im. Abp. Jana Cieplaka (1953–1979); Chór Kolędników Męskich im. Jacka Rumuna (1972–2005); chór „Laudes” (1986–2001) i chór „Schola Cantorum” (1999–). Ostatni zespół śpiewaczy został powołany do istnienia przez Autorkę. Oprawę mszom św. młodzieżowym zapewniał zespół wokalny-instrumentalny zainicjowany przez ks. Kazimierza Grzymałę w 1965 r. (s. 165–213).

Na terenie parafii działały polskie chóry, które nie były bezpośrednio związane z duszpasterstwem. Były to: Chór Polskiej Szkoły Przedmiotów Ojczystych, Chór Męski „Młody Głos” oraz Chór Szkoły Młodszych Ochotniczek. Oprócz chórów z Ealingu w polskim kościele występowały chóry z Wielkiej Brytanii i Polski (s. 217–223). Parafie i inne polonijne instytucje kulturalne ze względu na utrudniony kontakt z krajem i nieutrzymywanie relacji z lokalnym środowiskiem artystycznym były w praktyce jedynymi miejscami, w których polscy artyści mogli prezentować swoje umiejętności i dorobek (s. 238).

W *Zakończeniu* swego opracowania Katarzyna Fuksa akcentuje, że duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii, w tym na Ealingu, odgrywało i nadal odgrywa ważną rolę. Autorka zwraca uwagę na polityczne skłócenie Polaków zamieszkujących w Wielkiej Brytanii, których jednocześnie cechowała jednomyślność w podejmowaniu inicjatyw społeczno-kulturalnych. Można w tym kontekście zastanawiać się, do kogo odnosi się to *polityczne skłócenie* – czy tylko do wąskiej, a jednocześnie aktywnej na społecznej niwie grupy, czy do szerokiej masy polskich „zjadaczy (brytyjskiego) chleba”. Raczej należy wskazać na pierwszą opcję. Na kształtowanie życia liturgicznego, a wyrażającego się w tym, co muzyczne, wpływ miało rozczarowanie sytuacją w Polsce, a jednocześnie chęć zachowania ideałów, za które wielu oddało życie. Potwierdzeniem tego była atencja dla hymnu *Boże coś Polskę*, a także celebrowanie narodowych świąt w przestrzeni parafialnej. W kontekście Soboru Watykańskiego II ujawniła się specyficzna ambiwalencja. Z jednej strony pod względem organizacji duszpasterstwa parafia była „arcysoborowa”, z drugiej zaś – jeśli oceni się jej kulturę muzyczną – widać było niechęć w odniesieniu do nowego repertuaru muzycznego. W takim podejściu odbija się „wiejskość” postaw, dla których istotne jest bezkrytyczne zachowanie tego, co było do tej pory, a wyrażane w słowach: „żeby było po staremu”. Ciekawe, że nowe pieśni nie były owocem twórczości własnej, lecz w większości przypadków pochodziły z komunistycznej Polski, na którą w ramach oficjalnie przyjętej „niepodległościowej narracji” spoglądano z wielką podejrzliwością.

Oceniając opracowanie Katarzyny Fuksy należy zwrócić uwagę na bogaty materiał, który został w nim wykorzystany. Obok artykułów i wydawnictw zwartych są to także różnego rodzaju wydawnictwa okolicznościowe,

druki ulotne oraz materiał fonograficzny i audiowizualny. Został on w logiczny i przejrzysty sposób uporządkowany. Książka z pewnością będzie wielką pomocą dla tych, którzy studiują nie tylko polityczne, lecz także kulturalne i duszpasterskie dziejespołeczności polskiej w Wielkiej Brytanii.

ks. Adam Romejko  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

Sławomir Zatwardnicki, *Ateizm urojony*,  
Wydawnictwo M, Kraków 2013, ss. 228.

Przy okazji doniesień medialnych dotyczących aktów przemocy, które są motywowane religijnie, chętnie przywołuje się takie określenie jak fundamentalizm religijny oraz fundamentalści. Biorąc pod uwagę ujawniający się w ramach religijnego fundamentalizmu sposób myślenia, można stwierdzić, że do „społeczności fundamentalistów” należą także ci, którzy deklarują się jako osoby znajdujące się na przeciwnym biegunie w stosunku do tego, co jest z religią związane. Temu tematowi poświęcone zostało opracowanie autorstwa Sławomira Zatwardnickiego, autora artykułów oraz książek dotyczących kwestii religijnych i kościelnych.

Tytuł *Ateizm urojony* nawiązuje do publikacji Richarda Dawkinsa (1941-), pt. *Bóg urojony* (Warszawa 2007; wyd. ang. *The God Delusion*, London 2006). Podobny motyw można odnaleźć u innych autorów, np.: A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa* (Kraków 2007) oraz P. Bloch, *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa* (Warszawa 2011). Opracowanie podzielone zostało na sześć rozdziałów: 1. *Wyzwania ze strony niewierzących (według Michaela Novaka)* (s. 7–29); 2. *Bóg urojony. Karykatura Dawkinsa* (s. 31–67); 3. *Ateizm urojony. Portret barbarzyńcy* (s. 69–126); 4. *Bóg rzeczywisty. Ikona Niewidzialnego* (s. 127–167); 5. *Apologia. Wezwanie dla wierzących* (s. 169–207); 6. *Ku przestrodze. Wiara urojona* (s. 209–218). Książka kończy się *Bibliografią*, w której zawarto wybór dokumentów kościelnych, opracowań książkowych i artykułów.

Czym jest *Ateizm urojony*? To współczesna apologia. Autor stwierdza: „Jeśli apologia w znaczeniu pierwotnym oznaczała obronę lub usprawiedliwienie przeciwko oskarżeniu czy zakwestionowaniu czegoś (z jęz. gr. *apologia* – obrona, mowa obrończa, np. przed sądem), to tego rodzaju reakcja na zarzuty kierowane wobec wiary chrześcijańskiej i jej nadprzyrodzonego charakteru pozostaje oczywiście wciąż aktualna”. Dodaje dalej: „Jednak na szczęście tak defensywnie rozumiana apologia słusznie ustąpiła pierwszeństwa ofensywnemu ujęciu współczesnemu, które widzi apologię jako po pierwsze uzasadniającą wiarygodność chrześcijaństwa jako religii objawionej w Chrystusie (Głowie) i trwającej w Kościele (Ciało), a po drugie jako ukazującą «rozumowe podstawy decyzji wiary, posiadające obiektywną wartość także dla niewierzącego»” (s. 175).

Aby bronić wiary chrześcijańskiej, konieczne jest poznanie, kto jest jej przeciwnikiem oraz jaki jest sposób myślenia i wartościowania takiej osoby.

Zagadnienie to zostało podjęte w pierwszym rozdziale, w którym zaprezentowano różne typy ateizmu – antropologiczny, scjentyistyczny i dogmatyczny („nowy ateizm”).

Sposobnością do odrzucenia rzeczywistości Boga jest zadawanie pytań, na które udziela się odpowiedzi w ramach teodycei (Autor nie przywołuje tego pojęcia). Przede wszystkim pyta się o istnienie zła. Odpowiedź dana na przestrzeni ateizmu prowadzi do zanegowania nie tylko faktu, że Bóg jest dobry, lecz Boga jako takiego. „Skoro jednak mechanizm zegarka nie działa prawidłowo, to czy można poważnie traktować Zegarmistrza?” (s. 12). Tak postawione pytanie prowadzi – tak wydaje się ateistom – do jedynej słusznej konsekwencji, jaką jest odrzucenie Boga. Ironią losu jest to, że świat bez Boga nie staje się lepszym (s. 13). W wyrażonych przekonaniach ateści jawią się jako ludzie „głęboko wierzący”. Ich wiara jest tak silna, że nie widzą potrzeby, aby ją uzasadnić. Jedynie od ludzi wierzących (przede wszystkim chrześcijan) oczekuje się wytłumaczenia ich spojrzenia na rzeczywistość Boga. Jednocześnie panuje pogardliwe przekonanie o potrzebie dialogu – z jednej strony zarzuca się chrześcijanom ślepą wiarę, z drugiej zaś odrzuca się możliwość podjęcia rzeczowej dyskusji (s. 17–21).

Jednym z sygnałów wskazujących na potencjalną postawę fundamentalistyczną jest literalne czytanie świętych tekstów. W odniesieniu do Biblii ujawnia się współcześnie ten problem nie tylko w przestrzeni (gł. amerykańskich) protestantów, lecz także ateistów. I jedni, i drudzy pozwalają sobie na dosłowne czytanie Biblii wyciągając jednocześnie inne wnioski. Fundamentalisci chrześcijańscy odrzucają propagowany model ewolucyjnego wyjaśniania świata jako niezgodny z Biblią, ateści zaś wyznając wiarę w „świętą ewolucję” negują Biblię jako do niej nieprzystającą (s. 12, 23). W przyjętej przez Dawkinsa metodzie badania i krytykowania Pisma Świętego należy zwrócić uwagę na dość poważny defekt, którym jest zawężenie go do Pięcioksięgu i Księgi Sędziów. Do pozostałych ksiąg Dawkins się nie odnosi. Nie dostrzega także możliwości związanych z koncepcją podwójnego autorstwa tekstów biblijnych oraz uwzględnieniem różnych gatunków literackich. Zostało to wyłożone blisko 50 lat temu w ramach konstytucji soborowej *Dei verbum* (s. 41, 44). Można przypuszczać, że wychowany w przestrzeni anglikańskiej Dawkins nie zna opracowań katolickich. Dość często mamy do czynienia w tej kwestii ze swoistą asymetrią: autorzy katolicy znają autorów protestanckich (w tym anglikańskich), zaś na odwrót – nie. Uzasadnione jest więc stwierdzenie wypowiedziane przez Autora, że „... być ateistą to żaden wstyd, to już ateistą o tak ograniczonych horyzontach jak Dawkins – jednak jakiś wstyd jest” Stąd: „...*Bóg urojony* to nic innego jak pełna pasji pozycja pisana «ku pokrzepieniu serc» rumianych ze wstydu, że nie są wierzącymi, ateistami” (s. 46).

W widoczny sposób quasi-religijna postawa Richarda Dawkinsa ujawnia się w sposobie prezentowania przez niego tzw. samolubnego genu, „tytułowego bohatera” jego książek z 1976 r. Dawkins wskazuje na uniwersalną zasadę

rządzającą światem, jakim jest dobór naturalny. Na tyle mocno wierzy w swoje przekonania, że nie uważa za konieczne wykazanie ich słuszności. Uzasadnione jest więc stwierdzenie o apoteozie doboru naturalnego. Jawi się on jako to, co boskie – nie w osobowym, lecz w panteistycznym rozumieniu. Takie spojrzenie na świat trafia do serc *prostych wyznawców sekularyzmu*. Można tu mówić o *niepobożnej pobożności* (s. 62, 67).

Zdaniem Sławomira Zatwardnickiego poważnym zagrożeniem jest forma ateizmu, którą określa on mianem „nowego”. To wersja *soft* ateizmu „starego”. Dotychczas ateizm był domeną elit, obecnie – za sprawą popkultury i popnauki – stał się „powszechnym dziedzictwem” (s. 71). W ramach tak pojmanego ateizmu nie ma potrzeby na podjęcie debaty intelektualnej. Spojrzenie to wynika z przekonania, że domeną niewierzących jest nauka, zaś wierzących wiara pojmwana jako zanegowanie tego, co naukowe. Stąd też ciągle eksploatowanie sprzeczności „ujawniającej się” pomiędzy rozumem i wiarą (s. 88).

Okazuje się, że ustalenie dogmatu „ateistycznej wiary” o nieprzystawalności rozumu i wiary nie prowadzi do prostego i łatwego rozwiązania problemów dotyczących człowieka. Granica pomiędzy rozumem i wiarą nie przebiega pomiędzy „racjonalistami” i „wierzącymi”, lecz w „sercu” każdego człowieka i to bez znaczenia, do której z powyższych stron będzie się przyznawał. Każdy człowiek bez wyjątku zмага się z tym, co jest pomiędzy pewnością i niepewnością (s. 105-106).

Trudny do utrzymania jest argument podnoszony przez „racjonalistów”, a odnoszący się do rzekomej wrogości chrześcijan w stosunku do tego co racjonalne. Tak jak w starożytności chrześcijanie bronili siebie i innych przed różnego rodzaju mitami, tak czynią i obecnie (s. 131). Rzeczywistość ta wyraźnie odbija się w stwierdzeniu św. Anzelmia z Canterbury (1033-1109): *credo ut intelligam – wierzę, aby rozumieć* (s. 175).

Współczesny ateizm nie jest prostym zaprzeczeniem Boga – niewyrażeniem zgody na jego egzystencję. Stanowi perwersję chrześcijaństwa, a więc odwrócenie Dobrej Nowiny o Bogu, który z miłości stał się jednym z nas. Preferuje się pójście w przeciwnym kierunku, które obejmuje najpierw negację Kościoła na rzecz Chrystusa, a następnie negację Chrystusa na rzecz Boga starotestamentowego. Oddalenie się od Boga-Człowieka do Boga, który jawi się jako daleki, niedostępny i mroczny, wydaje się usprawiedliwiać decyzję o jego odrzuceniu. Pomocne okazuje się doświadczenie „życia bez Boga”, z którym nie wiążą się negatywne konsekwencje. Sytuacja ta stanowi zachętę, aby trwać w takim stanie (s. 177-178).

Chrześcijanie mają za zadanie nie tylko bronić swej wiary ze względu na siebie, lecz także z powodu tych, którzy nie znają Jezusa Chrystusa. W tego typu aktywności należy zachować porządek. Autor wskazuje na dwa etapy: 1. preewangelizacja; 2. apologia. Stwierdza, że „...na pierwszym miejscu należy postawić budzenie wiary, a dopiero na drugim apologię, która sama w sobie nie doprowadzi nikogo do wiary. Możemy chcieć zafascynować ateistę, ale

na pewno nie przekonać go do wiary, jakby ta miała być ideologią czy światopoglądem” (s. 181). Wydaje się, że zamiast pary określeń: preewangelizacja i apologia, należałoby użyć innych dwóch, które zakorzenione są w praktyce Kościoła – kerygmat i katecheza.

Autor zwraca uwagę na aspekt ofiary i służby, który związany jest z działalnością apologetyczną. Z jednej strony jest to doświadczenie przegranej w postaci nieprzekonania tych, którzy atakują chrześcijaństwo, z drugiej zaś rodząca się w chrześcijaństwie pustka, która prowadzi do swoistej apatii. Tej kwestii poświęcono podpunkt *Wyrwanie z acedii a ofiara* (s. 198–200). Panaceum na ujawniający się w chrześcijańskim życiu letarg jest otwarcie się na działanie Ducha Świętego, tego Boga, który jest gwarantem skuteczności działalności apologetycznej. Wsparciem są także święci, szczególnie zaś Najświętsza Maryja Panna. Ona jako Pośredniczka wszelkich łask pomaga człowiekowi być blisko Boga. Czyni więc to, co jest odwrotnością herezji, której skutkiem jest oddalanie się od Boga. W interesujący sposób do określenia Maryi jako pogromczyni wszelkich herezji odniósł się kard. Józef Ratzinger. Stwierdził m.in.: „Być może jest to zbyt poetyckie ujęcie. Używa się tu dawnych form – Maryja jako pogromczyni wszelkich herezji – które pochodzą z okresu chrystologicznych sporów (...). Na tym gruncie pojawiło się określenie Maryi jako pogromczyni wszelkich herezji, które czasem stawało się hasłem do walki. W Maryi chętniej widzimy, myślę, pocieszycielkę chrześcijan, ostoję, a także, naturalnie, Tę, przez którą Chrystus rzeczywiście wciąż staje się dla nas dostępny” (s. 205).

Ewangelista Jan przytoczył słowa Jezusa skierowane do uczniów, które można by zastosować i do czasów nam współczesnych: „Pamiętajcie na słowo, które do was powiedziałem: «Sługa nie jest większy od swego pana». Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować. Jeżeli moje słowo zachowali, to i wasze będą zachowywać” (J 15,20). Z jednej strony odbija się w nich pesymizm, z drugiej zaś nadzieja. Tak jak i nie brakuje opornych, tak i jest wielu takich, którzy są otwarci na Dobrą Nowinę. Uczniowie konfrontowani z niechęcią powinni umieć bronić siebie oraz tych, w których sercach zasiali ziarno Słowa Bożego. Zadanie to realizowane jest od zarania dziejów Kościoła aż po czasy nam współczesne. Opracowanie Sławomira Zatwardnickiego pt. *Ateizm urojony* dobrze wpisuje się w nurt chrześcijańskiej apologii. Podsumowując warto zwrócić na żywy język, w jakim została napisana – choć niekiedy ubarwiony uszczypliwościami, to jednak uprzejmy. Atutem opracowania jest bogaty wybór współczesnej literatury tematu. Są to publikacje w języku polskim autorów krajowych i zagranicznych, co dla czytelników stanowi sprzyjająca sposobność do poszerzenia wiedzy. Uzasadnione jest oczekiwanie, że *Ateizm urojony* zostanie pozytywnie przyjęty przez czytelników.

ks. Adam Romejko  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

*Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke  
in die Theologie Józef Niewiadomskis*, red. Nikolaus Wandinger,  
Petra Steinmair-Pösel, Lit Verlag, Wien 2011, ss. 649.

Człowiek w ziemskim życiu wciąż oscyluje pomiędzy dobrem a złem, co jest możliwe na mocy wolności darowanej przez Boga. Realizm nakazuje przyjąć za prawdę tak rozumianą kondycję ludzką. Niemniej na gruncie teologii można pokusić się o interpretację, wskazującą na mechanizmy zwiększające swobodę wyboru lub na zależności determinujące człowieka w działaniu. Analizując dzieje zbawienia, można określić zachowania, kiedy człowiek ogarnięty ślepym i destrukcyjnym naśladownictwem niszczył bliźnich i doprowadzał do unicestwienia narodów. Dzieje świata obfitują jednak również w wydarzenia nacechowane przez dobro. W każdej epoce żyli ludzie zdolni do poświęcenia, urzeczywistniania szczytnych ideałów i otwarcia na Boga. Podążanie jedną ze wskazanych ścieżek zależy od tego, czy człowiek przyjmuje z całą odpowiedzialnością orędzie Boże, czy też odrzuca porządek niebieski w imię własnych interesów lub poprzez nadinterpretację znaczenia własnego narodu. Zstępując o poziom niżej w interpretacji zachowań ludzkich, należałoby postawić kwestię, czy człowiek urzeczywistnia postulat miłości, czy też kieruje się jedynie własnym ego. W tym aspekcie należy jednak wspomnieć nie tylko o sprawczej roli miłości, ale o jej charakterze wzorcowym. Mianowicie w świetle miłości człowiek jest w stanie dostrzec skalę opętania przez ślepią *mimesis*.

Miejszem kształtowania myśli teologicznej odwołującej się do wyżej wspomnianych przesłanek jest uczelnia w Innsbrucku. Fakultet Teologii Katolickiej podjął wezwanie analizy współczesnych sytuacji, trendów społecznych, a także wydarzeń historycznych z perspektywy dramaturgii i zbawczej. Pionierem na tej ścieżce badawczej był Raymund Schwager, jezuita, który to przystosował teorię René Girarda do dziedziny badań teologicznych. Dynamiczny rozwój *teologii dramatycznej* kontynuował ks. prof. Józef Niewiadomski, któremu poświęcona jest recenzowana publikacja, zatytułowana *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*.

Józef Niewiadomski urodził się w 1951 r. Studia filozoficzno-teologiczne odbył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Wydziale Teologicznym w Innsbrucku. Kolejne stopnie w karierze naukowej zdobywał na uczelni innsbruckiej, a następnie pracował jako profesor dogmatyki w Linzu. W późniejszym okresie związał się jednak na stałe z uczelnią w Innsbrucku, gdzie objął wpieryw stanowisko profesora dogmatyki, a później dziekana. Ks. Józef

Niewiadomski jest człowiekiem biegłym w naukach teologicznych i niezwykle komunikatywnym. Te właśnie cechy, w połączeniu z zaangażowaniem środowiska naukowego na Fakultecie Teologii Katolickiej, sprzyjały rozslawieniu *teologii dramatycznej* jako modusu interpretacyjnego ludzkich zachowań i reakcji społecznych. Człowiek bowiem potrzebuje poczucia sensu, który winien wykraczać poza rzeczywistość doczesną.

Publikacja poświęcona prof. Niewiadomskiemu stanowi hołd dla jego zaangażowania w pracę badawczą, a także w promocję nauki Kościoła we współczesnym świecie. Składają się na nią trzy części. Pierwsza z nich prezentuje Józefa Niewiadomskiego jako człowieka, duszpasterza i kaznodzieję. Każdy z autorów tej części publikacji ukazał Józefa Niewiadomskiego jako osobowość przełomu, w której życiorysie są permanentnie konfrontowane dwie przeciwstawne sobie rzeczywistości. Są to przede wszystkim dwa wykluczające się systemy: socjalizm, czyli rzeczywistość sterowana odgórnie przez aparat partyjny, oraz kapitalizm z gospodarką wolnorynkową, hołdującą konkurencji i nieokiełznanemu pragnieniu zysku (Andrzej Krzyżan). Następną linią konfrontacji dotyczy pracy akademickiej Profesora i recepcji jego badań w świecie. Otóż prof. Niewiadomski potrafi nie tylko precyzyjnie przedstawiać treści teologiczne, ale równie skutecznie przekonuje swoich słuchaczy do ich przyjmowania. Owa zdolność komunikowania myśli *stricte* dogmatycznych jest obecna również w kaznodziejstwie. Msze święte sprawowane przez Józefa Niewiadomskiego w kościele jezuitskim oraz przy innych okolicznościach cieszą się dużym zainteresowaniem, gdyż zawsze potrafią zaciekawić wiernych i pogłębić ich zasób wiedzy teologicznej (Anna Findl-Ludescher). Autorzy artykułów w tej części publikacji wspominają również o zaangażowaniu prof. Niewiadomskiego w życie diecezji. Obecność w przeróżnych gremiach, organizowanie konferencji, a także wykłady dla duchownych, są tego znamienitym przykładem (Elisabeth Rathgeb). Godne uwagi jest również podejście do studentów. Zachowując relację między mistrzem a uczniem, Profesor potrafił swobodnie rozmawiać z adeptami o sprawach rodzinnych czy innych rozterkach dnia codziennego. Dialog życia stanowi doskonały fundament dla zawiązywania znajomości i umacniania nadziei w nawet najbardziej krytycznych sytuacjach (Nikolaus Wandinger).

Zasługą Józefa Niewiadomskiego jest kultywowanie cyklicznego seminarium (Linzer Girard-Lesekreis), podczas którego wspólnie analizuje się teksty René Girarda. Odwoływanie się do jednej z zasadniczych inspiracji dla *teologii dramatycznej* jest w tym aspekcie gwarantem zachowania oryginalności tego typu myślenia na płaszczyźnie współczesnego dyskursu teologicznego. Elementy różnicujące są również czynnikami zachęcającymi do dalszych analiz. Warto wspomnieć, iż wielu spośród uczestników tego seminarium w późniejszym czasie stało się wykładowcami różnych dziedzin teologicznych, zdolnymi do spojrzenia na świat wykraczając poza tomistyczne schematy.

Druga część publikacji, *Tematy teologii dramatycznej à la Józef Niewiadomski*, zawiera sześć podrozdziałów. Pierwszy z nich jest opatrzony podtytułem



*Od stworzenia do eschatonu.* Kluczową refleksją składających się nań artykułów jest kontekst rzeczy ostatecznych, obecny w świecie doczesnym. Człowiek otrzymał życie od Boga, który stworzył świat i umieścił w stworzeniu pragnienie dalszej kreacji rzeczywistości. Głód życia obecny w człowieku zostanie zaspokojony w Pełni, jaką jest Królestwo Niebieskie (Franz Gruber). Chrzęścianie mają możliwość doświadczenia Boga będącego Miłością. Definiowany w ten sposób Absolut przymnaża ludziom nie tylko pokarmu doczesnego, ale przede wszystkim wiecznego (Konrad Huber). Wybór opcji, układających się w kolejne sekwencje życia, należy do człowieka. Warto jednak pamiętać, iż ludzkie decyzje posiadają właściwe sobie konsekwencje. Owa zasada dotyczy także spraw wiary, nadziei i miłości. Odrzucenie tychże cnót jest równoznaczne z „kształtowaniem piekła na ziemi” (Christoph J. Amor).

Drugi podrozdział, *Soteriologia i ofiara*, porusza zagadnienie ofiary jako elementu tradycyjnie wpisanego w systemy sprawowania kultu. Poprzez przykład ziemskiego życia, a także realizując swoją misję zbawczą, Chrystus ukazał jednak zupełnie inny aspekt ofiary. Mianowicie chrześcijanie są zobowiązani do ofiarowania swojego życia Bogu, a także do uczestnictwa w jedynej i doskonałej ofierze Chrystusa (Martin Hasitschka). Współcześnie koncepcja ofiary Chrystusowej jest realizowana m.in. w męczeństwie w imię wiary. Pełne heroizmu czyny wskazują na zasadność oddania się Bogu, gdyż taki charakter ma uszczęśliwiająca celowość stworzenia (Josef Walder). Życie według wskazań nauki Bożej – z czym związane są niekiedy wyrzeczenia – prowadzi ostatecznie do udoskonalenia ludzkiej natury. Przykładem takiego zaufania Bogu nawet w chwilach tragicznych doświadczeń, oczywiście przy zachowaniu ofiarnego charakteru czynów, jest biblijny Hiob (Wilhelm Guggenberger). Następną grupą artykułów jest zatytułowana *Teologia i antropologia*. Człowiek w swojej egzystencji nie może ulec pokusie banalizacji zła. Możliwość wyboru uzdalnia go do ulegania pokusom i krzewieniu struktur grzechowych (Manfred Scheuer). Otwartość ludzi na łaskę umożliwia jednak ostatecznie przezwyciężenia oddziaływania złego, dzięki czemu przed wiernymi rozpościera się perspektywa pełni (Ralf Miggelbrink). Eucharystia jest szczególnie istotnym sakramentem dla prof. Niewiadomskiego. Najświętsza Ofiara przemienia świat w kierunku realizacji procesów przełamujących mechanizm kozła ofiarnego, właściwy dla archaicznych kultów (Wolfgang Palaver). Oddziaływanie łask, obejmujące całe stworzenie, nie kwestionuje naturalnych różnic bytowych. Bóg obdarza każdego stosownie do jego zdolności, by w ten sposób umożliwić pełniejszą realizację właściwego sobie powołania (Willibald Sandler). Człowiek rozwija się zmierzając do Boga. W tym też znaczeniu droga bytowa stanowi cel sam w sobie (Matthias Scharer). Współpraca z Bogiem jest możliwa tylko i wyłącznie w obliczu gotowości przyjęcia Bożego orędzia (Roman A. Siebenrock). Jedyność objawiającego się Boga nie jest argumentem dla stosowania przemocy w celu obrony wiary. Powyższa zależność ma swoje źródło w tym, iż Bóg monoteistycznych religii jest w istocie dobrem, miłością i prawdą (Franz

Gmeiner-Pranzl). Urzeczywistnianie tych wartości potwierdza postawę wiary, skłaniającą do solidaryzowania się z Bogiem i bliźnimi (Hanjo Sauer). Jedynie w ten sposób można działać na fundamencie niezmiennych prawd. Uległość wobec trendów relatywizmu prowadzi ostatecznie do sytuacji, w której nie obowiązują żadne reguły, normy ani stałe cele. Ów stan jest określany mianem nihilizmu (Florian Uhl).

Kolejna część książki nosi tytuł *Praktyka Kościoła*. We wspólnocie uczniów Chrystusa człowiek doświadcza terapeutycznej mocy łaski. Miłość braterska, poczucie jedności, a także motywowana słowem Bożym nadzieja, umacniają człowieka w jego przemianie ku pełni człowieczeństwa (Petra Steinmaier-Pösel). Nie bez znaczenia jest w tym aspekcie liturgia nadająca wspólnocie uczniów Chrystusa rysy formalne (Stefan Huber). Odniesienie do tego samego prawa, a także budowanie na wspólnym fundamencie wiary, stanowią warunek konieczny szerzenia jednego Kościoła w świecie (Franz Weber). Następny podrozdział, *Teologia w i z mediami – Teologia mediów* potwierdza tezę, iż *teologia dramatyczna* jest pomocna również w interpretacji przesłania obecnego we współczesnych mediach. W sztuce obejmującej przykładowo literaturę (Christoph Niemand), film (Ilse Kögler, Adam Romejko) oraz programy telewizyjne (Roland Tamás) można przy zastosowaniu metody dramatycznej zdiagnozować problemy, z jakimi boryka się współczesny człowiek. Także w tejże sferze nauka Boża wyznacza perspektywę na drodze ku pogłębianiu człowieczeństwa w świecie.

Ostatni podrozdział drugiej części książki nosi tytuł *Filozoficznie*. Wiedza filozoficzna pomaga zarówno w precyzyjnym wyrażaniu myśli, jak też w zrozumieniu mechanizmów dotyczących istoty bytu (Bernhard Braun, Edmund Rungaldier). Człowiek posiadający istnienie wyraża najintymniejsze treści językiem miłości, której pochodne formy funkcjonują w formie zasad i wartości (Christoph Jäger). W imię miłości, a także w wymiarze kontemplacji Bożych dzieł, chrześcijanie są w stanie przezwyciężać tak negatywne fenomeny, jak choćby ubóstwo (Gerhard Leibold). Ostatnią część publikacji stanowi przedruk wiersza ks. Jana Twardowskiego pt. *Śpieszmy się*.

Wszystkie artykuły zawarte w publikacji w liczbie 40 posiadają charakter naukowy. Są opatrzone bogatymi przypisami, odwołującymi się do najnowszej literatury. W każdym z tekstów zachowana jest wewnętrzna logika. Poszczególne autorzy nawiązują do teologii prof. Józefa Niewiadomskiego.

Książka jubileuszowa poświęcona Księdzu Profesorowi stanowi wkład w teologię europejską ukazując stopień zaawansowania rozwoju *teologii dramatycznej*. Jest to nowe spojrzenie stanowiące aktualizację orędzia zbawczego w konkretnych uwarunkowaniach. W tym też sensie można stwierdzić, iż publikacje teologów innsbruckich stanowią kontynuację dzieła odnowy, zapoczątkowanego na Soborze Watykańskim II. Od strony czysto antropologicznej postułaty formułowane na gruncie *teologii dramatycznej* są odpowiedzią na ludzkie pragnienie posiadania poczucia sensu. Jest to szczególnie istotne w dobie

konfrontacji przeciwstawnych względem siebie zjawisk, trendów i okoliczności. W dynamicznie zmieniającym się świecie istnieje niezbywalna potrzeba ugruntowania przeświadczenia o ostatecznym zwycięstwie dobra nad złem. W kontekście *teologii dramatycznej* jest to kwestia dominacji świadomości nad nieświadomością i miłości nad egoizmem. Prof. Józef Niewiadomski swoim dorobkiem naukowym wnosi niezastąpiony wkład w tego typu zbawczą dominację. Świadczą o tym niezbitie artykuły zawarte w omawianej publikacji.

Ks. Janusz Szulist  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń



Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, *Wielki Projekt*,  
Wydawnictwo Albatros A. Kuryłowicz,  
Warszawa 2011, ss. 232.

*Wielki Projekt* to kolejna książka będąca owocem współpracy brytyjskiego astrofizyka i fizyka teoretyka Stephena Hawkinga z amerykańskim fizykiem polsko-żydowskiego pochodzenia Leonardem Mlodinowem<sup>1</sup>. Recenzowana publikacja składa się z ośmiu rozdziałów, słowniczka, podziękowań oraz indeksu. Na kolejnych stronach książki Autorzy starają się uzasadnić swą z góry przyjętą tezę, że nie ma potrzeby odwoływać się do Boga, by wytłumaczyć, jak świat powstał, gdyż powstanie świata było nieuchronną konsekwencją praw fizyki.

W rozdziale pierwszym (*Tajemnica bytu*), który ma charakter wprowadzający w problematykę zawartą w książce, S. Hawking i L. Mlodinow koncentrują swą uwagę na wciąż poszukiwanej przez naukowców kompletnej, ostatecznej teorii Wszechświata, która obejmowałaby wszystkie znane fundamentalne oddziaływania i która przewidywałaby wynik każdej obserwacji. Kandydatką na taką teorię Autorzy dostrzegają w M-teorii<sup>2</sup>, która obejmuje całą rodzinę teorii strun oraz supergrawitację, a którą to teorię bezskutecznie poszukiwał już Albert Einstein. Intencją Autorów jest przekonać czytelników, że właśnie M-teoria może dostarczyć odpowiedzi na pytania nurtujące ludzi, myślących od zarania dziejów, o zagadkę pochodzenia Wszechświata. Hawking i Mlodinow chcą przekonać na bazie promowanej przez siebie M-teorii, że nasz Wszechświat nie powstał jako owoc interwencji Istoty Nadprzyrodzonej. Aby wyjaśnić, skąd się wziął, wystarczy odwołać się do samych praw fizyki.

Rozdział drugi (*Rządy prawa*) koncentruje się na prawach przyrody. Twórcą współczesnej koncepcji prawa natury jest Izaak Newton, który sformułował trzy zasady ruchu i prawo powszechnego ciężenia. Dzięki Newtonowi wiemy, że prawo przyrody to pewna reguła, wysnuta na podstawie zaobserwowanej powtarzalności zjawisk, która nie dopuszcza odchylenia się od niej. W kontekście praw przyrody Hawking i Mlodinow stawiają ważne pytanie: czy istnieją odstępstwa od praw natury? Autorom, opowiadającym się za naukowym determinizmem, odpowiedź na powyższe pytanie nie nastęrcza trudności: wyjątki od praw przyrody (cuda) nie istnieją.

<sup>1</sup> Wcześniej obaj fizycy wspólnie napisali książkę pt. *Jeszcze krótsza historia czasu* (Poznań 2007).

<sup>2</sup> Nie wiadomo, skąd się wzięła sama nazwa „M-teoria”. Według S. Hawkinga i L. Mlodinowa „M” w nazwie teorii może oznaczać *master* (mistrz), *miracle* (cud) lub *mystery* (tajemnica).

Rozdział trzeci zatytułowany jest *Czym jest rzeczywistość?*. Rozważania w tej części książki konsekwentnie zmiierają w stronę kluczowego dla Autorów wniosku: „Nie istnieje koncepcja rzeczywistości niezależna od teorii.” Tak sformułowany pogląd Hawking i Mlodinow nazywają „realizmem zależnym od modelu.” Zgodnie z tym poglądem, w ramach którego Autorzy interpretują współczesną naukę, teoria fizyczna, będąca pewnym obrazem świata, jest modelem matematycznym i zbiorem określonych zasad, które łączą elementy modelu z obserwacjami.

W rozdziale czwartym (*Historie alternatywne*) Autorzy koncentrują się na pracach Richarda Feynmana i zaproponowanym przez niego sformułowaniu mechaniki kwantowej. Uczony ten dowodzi, że cząstka elementarna nie ma tylko jednej historii, lecz wszystkie możliwe historie, a każdej z nich możemy przypisać jakieś prawdopodobieństwo. Obserwacje cząstek w eksperymencie z dwiema szczelinami zaburzają przeszłość cząstek i wyznaczają różne ich historie. Wyniki powyższych obserwacji Hawking i Mlodinow rozciągają na kwestie kosmologiczne, formułując wniosek o istnieniu wielu wszechświatów. Wniosek ten uzasadniają w kolejnych rozdziałach recenzowanej książki.

Rozdział piąty nosi tytuł *Teoria wszystkiego*. W tej części rozważań Autorzy koncentrują się na teorii, która miałaby opisywać całą przyrodę. Dla Hawkinga i Mlodinowa taką teorią jest wspomniana M-teoria. Teoria ta potrzebuje jedynastu wymiarów czasoprzestrzennych i może obejmować nie tylko drgające struny, lecz także cząstki punktowe, dwuwymiarowe membrany, trójwymiarowe krople i inne obiekty. Ponadto, M-teoria dopuszcza istnienie  $10^{500}$  zbiorów praw obserwowanych.

W rozdziale szóstym (*Nasz Wszechświat*) Autorzy charakteryzują powszechnie akceptowany dziś przez fizyków scenariusz ewolucji Wszechświata, zwany Modelem Standardowym. Nasz Wszechświat, opisywany przez Model Standardowy, jak twierdzą badacze, nie jest jedynym, lecz jednym z wielu, które wyłoniły się spontanicznie. W innych wszechświatach mogą obowiązywać inne prawa przyrody, niż te, które znamy.

W rozdziale siódmym (*Prawdziwy cud*) Hawking i Mlodinow kierują swój nieukrywany ukłon w stronę Karola Darwina, dzięki któremu, jak twierdzą, stało się jasne, że obserwowana złożoność świata przyrody nie jest efektem interwencji Istoty Najwyższej. W dalszej części rozważają koncepcję Multiwszechświata, by w jej ramach dojść do wniosku, że dostrojenie praw przyrody można wytłumaczyć bez odwoływania się do Boga-Stwórcy.

W rozdziale ósmym (*Wielki Projekt*), będącym zwieńczeniem całości rozważań, Autorzy znów powracają do M-teorii. Dla Hawkinga i Mlodinowa to właśnie ona jest tą teorią, której poszukiwał Einstein. W oczach Autorów, to właśnie M-teoria, która „przewiduje istnienie Wszechświata wypełnionego zdumiewającą różnorodnością rzeczy” jest „prawdziwym cudem”, na „potwierdzenie” którego ludzkość czeka od 3000 lat.

Ludzie myślący od wieków próbują wyjaśnić na gruncie nauki zagadki związane z faktem zaistnienia Wszechświata. Niestety, tych zagadek jest tak

dużo, że nie tylko wszystkie nie zostały wyjaśnione, lecz pojawiają się wciąż nowe, w miarę zagłębiania się w kręte meandry naukowych dociekań. Stephen Hawking i Leonard Mlodinow w swojej publikacji podjęli ten ważny temat. Różnorodność pozycji poświęconych wyjaśnieniu zagadnienia pochodzenia Wszechświata jest ogromna, lecz w dalszym ciągu wszystkiego w tej kwestii nie udało się wyjaśnić. Dowodem na to jest omawiana przeze mnie książka, efekt pracy dwóch genialnych umysłów.

Dla osób wierzących w istnienie Wielkiego Projektanta w osobie Boga, sprawcy wszystkiego, zagadki Wszechświata rozwiązują się same, za sprawą Absolutu i spojrzenia wiary. Dla kogoś, kto jedynie używa przysłowiowego „szkiełka i oka”, pojawiają się trudności nie do pokonania. Podejście pozbawione wiary wyprowadza na bezdroża nawet najtęższe umysły. Niepojętemu Stwórcy powinniśmy wszyscy oddać cześć i wdzięczność za to, że nas stworzył i umieścił w przestrzeni tak doskonale skonstruowanej i niezwyklej, że wzbudza zachwyt i zdumienie. Taki powinien być ostateczny owoc naszych dociekań naukowych.

Stephen Hawking i Leonard Mlodinow są innego zdania. Stąd też omawiana publikacja, według mnie, wzbudza, szczególnie u ludzi wierzących w Boga-Stwórcę, uzasadnione kontrowersje. Dla wielu nie do przyjęcia jest pogląd, jakoby Wszechświat miał powstać z niczego, na drodze „kwantowego stwarzania” wskutek „działania” praw fizyki. Hawking i Mlodinow, eliminując Boga, „stwórczą” rolę przypisują prawom fizyki, nie wyjaśniając jednak, skąd się one wzięły. Dla osoby wierzącej w Boga kluczowe jest stwierdzenie, że świat, by mógł zaistnieć, potrzebował interwencji Istoty Nadprzyrodzonej. Bóg to geniusz niepojęty i nieogarniony, i sposób, w jaki coś stwarza też jest niezwyklej i genialny.

Opracowanie *Wielki Projekt* jest pozycją, którą warto przeczytać. Może stanowić wartościowe źródło informacji o procesach zachodzących we Wszechświecie. Zawarte w książce informacje są przydatne zarówno dla laików jak też dla osób, które od lat zajmują się tematem pochodzenia Wszechświata. Publikacja doskonale nadaje się do wykorzystania we fragmentach podczas dyskusji z młodzieżą szkolną czy akademicką na intrygujące pytania z obszaru nauka-religia. Wszystkie zawarte w niej wątki są poprowadzone konsekwentnie i w sposób atrakcyjny dla odbiorcy. Nie można odmówić tej publikacji także takich walorów, jak: zwięzły, przystępny język wypowiedzi, logika w wyborze odpowiednich odkryć potwierdzających zakładane tezy, prostota w objaśnianiu złożonych praw współczesnej fizyki. Wartościowe w książce jest też połączenie w ilustracjach nauki ze sztuką, co pozwala jeszcze dokładniej wniknąć w zagadnienia będące przedmiotem refleksji. Przekład z języka angielskiego jest poprawny i nie zawiera niejasnych sformułowań, utrudniających zrozumienie myśli Autorów.

Dla osób poszukujących odpowiedzi na fundamentalne pytania, myślących kreatywnie, jest w książce Hawkinga i Mlodinowa wiele spójnych i logicznych

informacji naukowych wartych rozważenia. Ciekawe byłoby skonfrontowanie ukazanych w książce poglądów fizyków z poglądami uznanych autorytetów w dziedzinie teologii. Zaproszenie ich do współpracy mogłoby przynieść zaskakujące rezultaty. Zachęcam wszystkich do lektury *Wielkiego Projektu*.

Ks. Mirosław Twardowski  
Wydział Biologiczno-Rolniczy  
Uniwersytet Rzeszowski



## Contents

Editorial .....	11
-----------------	----

### Articles

MAXIMILIAN PAULIN

Fallibilism appears for the victims. René Girard's critical key and its analogies to Critical Rationalism .....	15
---	----

MAREK ZAMBRZYCKI

Homo Bioelectromimeticus. The system of concepts and model hypotheses .....	39
---	----

CEZARY ZALEWSKI

<i>To you your father should be as a god.</i> "The Marriage" by Witold Gombrowicz between Freud and Girard (and Shakespeare) .....	57
--	----

KATARZYNA WIELECHOWSKA

The Theatre of Human Actions: <i>Hamlet</i> in the Mirror and as a Mirror of Two Anthropologies .....	69
---	----

MAXIMILIAN PAULIN

Pavel Fyodorovich Karamazov's Apology. Guilt in Dostoyevsky and his commentators .....	91
--	----

AGNIESZKA BURAKOWSKA

A Deadly Covenant: Mimetic interpretation of Acts 5:1-11 .....	109
--	-----

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Victima vs Sacrificium. Ambivalence of the Victim from the Perspective of the Innsbruck Dramatic Theology .....	119
---	-----

WIEL EGGEN SMA

The use and abuse of the scapegoat .....	141
--	-----

JANUSZ SZULIST

Dramatic theology as a method of interpreting faith on the example of Pope Benedict XVI's teaching .....	155
--	-----

AGNIESZKA BURAKOWSKA	
WIEL EGGEN SMA	
Pastoral ministry and the mimetic theory: the outline of a course . . . . .	173
WIEL EGGEN SMA	
Girard's gender neutrality and faithful feminism . . . . .	189
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI	
On the mimetic explanation of the political reality . . . . .	207
ADAM ROMEJKO	
Joseph Ratzinger as a "suitable" scapegoat in the light of publications of the weekly "Der Spiegel" . . . . .	221

### Reviews and discussons

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI (REV.)	
Marceli Kosman, <i>Wojciech Jaruzelski. Mąż stanu w czasach przełomu</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 227 . . . . .	257
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI (REV.)	
Maciej Hartliński, <i>Przywódstwo partyjne w Polsce</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, ss. 395 . . . . .	263
ANDRZEJ F. DZIUBA (REV.)	
Carlo Laudazi, <i>Dimensione Antropologica e Relazionale della Teologia     della Preghiera</i> , Teresianum, Roma 2011, ss. 220 . . . . .	269
ANDRZEJ F. DZIUBA (REV.)	
Manuel Rosa, <i>Kolumb. Historia nieznaną</i> , Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2012, ss. 487 . . . . .	273
ADAM ROMEJKO (REV.)	
Katarzyna Fuksa, <i>Religijna kultura muzyczna parafii NMP Matki Kościoła     w Londynie 1950-2000</i> , Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym, Lublin 2013, ss. 290 . . . . .	277
ADAM ROMEJKO (REV.)	
Sławomir Zatwardnicki, <i>Ateizm urojony</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2013, ss. 228 . . . . .	283
JANUSZ SZULIST (REV.)	
<i>Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef     Niewiadomskis</i> , red. Nikolaus Wandering, Petra Steinmair-Pösel, Lit Verlag, Wien 2011, ss. 649 . . . . .	287

---

MIROŚŁAW TWARDOWSKI (REV.)	
Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, <i>Wielki Projekt</i> , Wydawnictwo	
Albatros A. Kuryłowicz, Warszawa 2011, ss. 232 .....	293
Contents .....	297
About the Authors .....	300

## Noty o Autorach

AGNIESZKA BURAKOWSKA, ur. 1957; dr; st. wykładowca w Studium Języków Obcych oraz Centrum Teologii Apostolstwa „Pallottianum” (d. Instytut Teologii Apostolstwa) Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; a.burakowska@uksw.edu.pl.

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI, ur. 1952; prof. dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; polac@univ.gda.pl.

BP ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA, ur. 1950; prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Stary Rynek 24/30E, 99-400 Łowicz; rezydencja@diecezja.lowicz.pl.

Ks. WIEL EGGEN SMA, ur. 1942; emerytowany profesor w Missionary Institute London Middlesex University; Admiraal de Ruijterweg 408, 1055 ND Amsterdam, Holandia; wmegggen@hetnet.nl.

Ks. JÓZEF NIEWIADOMSKI, ur. 1951; prof. dr; profesor na Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck; Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, Austria; jozef.niewiadomski@uibk.ac.at.

MAXIMILIAN PAULIN, ur. 1972; dr; adiunkt na Theologische Fakultät, Universität Luzern; Frohburgstrasse 3, Postfach 4466, CH-6002 Luzern, Szwajcaria; max.paulin@gmx.net.

Ks. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Grobla I 13A/3, 80-834 Gdańsk; aromejko@gmx.net.

Ks. JANUSZ SZULIST, ur. 1973; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin; janusz.szulist@op.pl.

---

Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI, ur. 1970; dr; adiunkt na Wydziale Biologiczno-Rolniczym Uniwersytetu Rzeszowskiego; ul. Rejtana 14/2, 35-303 Rzeszów; mtirek@op.pl.

KATARZYNA WIELECHOWSKA, ur. 1962; mgr; wykładowca na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego; ul. Franciszkańska nr 1/5, 91-431 Łódź; char12@poczta.onet.pl.

CEZARY ZALEWSKI, ur. 1975; dr hab.; adiunkt na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; ul. Gołębia 16, p. 41, 30-007 Kraków; cezary.zalewski@uj.edu.pl.

MAREK ZAMBRZYCKI, ur. 1987; mgr; ul. Krakowska 10/13, 84-230 Rumia; zambrzycki.marek@gmail.com.

## Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przysyłane na adres elektroniczny „Studiów Gdańskich”: [studiagdanskie@diecezjagdansk.pl](mailto:studiagdanskie@diecezjagdansk.pl).

Autor jest zobowiązany zagwarantować, że tekst, który przysyła do Redakcji, nie był dotąd publikowany oraz nie został złożony do druku w innej redakcji. Artykuł powinien być przygotowany w rzetelny i uczciwy sposób. W sytuacji naruszenia etyki naukowej, szczególnie poprzez tzw. *ghostwriting* i *guest authorship*, Redakcja podejmie stosowne działania, w tym te o charakterze prawnym. Autor jest proszony o podanie informacji nt. ewentualnych źródeł finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, organizacji, stowarzyszeń itp. Nadesłane teksty Redakcja ocenia a następnie kwalifikuje do druku. Recenzja artykułów realizowana jest wg modelu *double-blind review process*, tzn. autorzy i współpracujący z Redakcją „Studiów Gdańskich” recenzenci nie znają swoich tożsamości. Autor zostaje poinformowany nt. przyjęcia lub odrzucenia artykułu. Następnie, po zakończeniu prac redakcyjnych, Autor otrzymuje tekst artykułu do zatwierdzenia. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”.

Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Do tekstu artykułu należy dołączyć uporządkowaną alfabetycznie literaturę, streszczenie w języku polskim (ok. 700 znaków ze spacjami) i angielskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu a także alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe w języku polskim (do 10) i angielskim (również do 10). Autor powinien sporządzić krótką notę na swój temat wg wzoru: imię i nazwisko, rok urodzenia, tytuł naukowy, miejsce pracy i zajmowane tam stanowisko, adres do korespondencji, e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst artykułu (wraz z wykazem literatury, streszczeniami, tłumaczeniem tytułu na język angielski, słowami kluczowymi i notą o autorze) powinien zostać przesłany w jednym pliku zapisanym w formacie: \*.doc, \*.docx lub RTF;
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 20 stron formatu A4;
3. Tekst powinien być napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć enterem. W tekście nie należy stosować wyróżnień;
4. Przypisy i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”;
5. Tekst powinien być przejrany przez polonistę. Należy stosować zasady pisowni słownictwa religijnego ustalone przez Radę Języka Polskiego.
6. Zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Teksty, które nie spełniają ww. wymogów, nie będą przyjmowane do druku.

Zapraszamy do współpracy,

Redakcja

## Recenzenci współpracujący

dr hab. Artur Andrzejuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
prof. dr hab. Andrzej Chodubski (Uniwersytet Gdański)  
ks. dr hab. Ryszard Czekalski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
dr hab. Tadeusz Dmochowski (Uniwersytet Gdański)  
ks. dr hab. Dariusz Dziadosz (Katolicki Uniwersytet Lubelski)  
ks. dr hab. Grzegorz Hołub (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)  
ks. dr hab. Robert Kaczorowski (Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy)  
dr hab. Jacek Konopek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)  
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
dr hab. Grzegorz Piwnicki (Uniwersytet Gdański)  
ks. dr hab. Janusz Szulist (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
ks. prof. dr hab. Edward Walewander (Katolicki Uniwersytet Lubelski)  
dr hab. Tadeusz Wallas (Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu)  
ks. dr hab. Wojciech Zawadzki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
dr hab. Radosław Zenderowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)